DISSERTAÇÃO

**“PLURALISMO X RADICALISMO:
A INTEGRAÇÃO DO ISLÃ POLÍTICO EM ALGUMAS SOCIEDADES
MUÇULMANAS – OS CASOS DE EGITO, TURQUIA E ARGÉLIA”**

MESTRADO: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ORIENTADOR: PROF. DR. PETER ROBERT DEMANT

ALUNO: FÁBIO METZGER N° USP 707102

SÃO PAULO, ABRIL DE 2008

FÁBIO METZGER

**“PLURALISMO X RADICALISMO:
A INTEGRAÇÃO DO ISLÃ POLÍTICO EM ALGUMAS SOCIEDADES
MUÇULMANAS: OS CASOS DE EGITO, TURQUIA E ARGÉLIA”**

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em História

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Peter Robert Demant

São Paulo, 2008

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todos aqueles que me ajudaram neste trabalho, em especial:

A meu orientador Peter R. Demant, com quem muito tenho aprendido sobre o mundo muçulmano e a política internacional

Os professores Leonel Itaussu de Almeida Mello e Paulo Daniel Elias Farah, que me deram importantes recomendações em minha Qualificação.

Andréia Lopes, Marcos Toyansk e Renatho Costa, com quem tenho trocado idéias e conceitos fundamentais a respeito dos países islâmicos e do Oriente Médio.

Aos colegas de faculdade, professores e aqueles que contribuíram para revisar e enriquecer meu texto.

E aos meus familiares, principalmente à minha mãe, Anita, e ao meu pai, Idel, que teve a paciência de ler meu texto e apontar detalhes importantes para a realização de meu trabalho. Também agradeço a Norma Goldstein pela atenção e auxílio em momentos decisivos para que este trabalho pudesse ser realizado.

SUMÁRIO

Página

INTRODUÇÃO	12
1. COMO AS RELIGIÕES FUNCIONAM NA MODERNIDADE – O CASO ISLAMISTA	19
1.1 A soberania popular e a soberania divina nos Estados	24
1.1.1 Os regimes de soberania popular – um breve histórico	24
1.1.1.1 As origens da democracia liberal	24
1.1.1.2 O marxismo-leninismo – a crítica à democracia liberal	26
1.1.1.3 O nazifascismo: a nação como ênfase de povo	28
1.1.2 O Islã liberal	29
1.1.2.1 Os regimes republicanos árabes e da Turquia	29
1.1.3 O Islã tradicional	32
1.1.3.1 A idéia de governos sob a soberania de Deus no Islã	32
1.1.4 O Islã político	34
1.1.4.1 Da fundação do movimento salafista ao início do Islã político	34

1.1.4.2 O jihadismo, a partir de Qutb	36
1.1.5 É possível acomodar a idéia de soberania popular à de soberania divina?	43
1.2 A expansão de sistemas e valores políticos – ação e reação	45
1.2.1 Conceito de geocultura	46
1.2.2 A agenda geocultural liberal: os valores tradicionais da democracia clássica ateniense, a democracia eleitoral e a democracia liberal contemporânea	50
1.2.3 A Declaração do Cairo e as limitações na busca por uma agenda geocultural no Islã	55
1.2.4 Os casos específicos de Egito, Turquia e Argélia	63
1.2.4.1 Egito	63
1.2.4.2 Turquia	66
1.2.4.3 Argélia	69
2. ESTUDO DE CASOS	72
2.1 Egito – Ambivalências e ambigüidades das relações entre o Islã político e o Estado secular	72

2.1.1 O histórico, a partir da Independência - A importância do Egito na formação ideológica do mundo árabe-islâmico	72
2.1.1.1 A Irmandade Muçulmana	75
2.1.1.2 Nasser, o Egito e a Irmandade Muçulmana radicalizada	80
2.1.1.3 Sobre o Islã Político	84
2.1.1.4 A influência de Sadat no crescimento do Islã político	85
2.1.1.5 Shukri Mustafá: a dissidência a partir de Quthb	87
2.1.1.6 A nova Irmandade Muçulmana	90
2.1.1.7 <i>Jama'at Islamiyya</i>: a força estudantil do Islã político	93
2.1.1.8 <i>Sheikh</i> Kishk, e os pregadores críticos ao governo	95
2.1.2 Os tempos atuais	97
2.1.2.1 Sobre a presença da religião no Estado egípcio	97
2.1.2.2 O poder do Islã político no Egito	98
2.1.2.3 A política de Hosni Mubarak – a faca de dois gumes: Estado secular <i>versus</i> Islã político	101
2.1.2.4 A hegemonia de base do Islã político e hegemonia de Estado do secularismo do governo egípcio	108

2.1.2.5 O Estado Leviatã de Mubarak	
	109
2.1.2.6 Problemas do sistema político	
	110
2.1.2.7 As recentes intervenções de Mubarak	
	114
2.2 Turquia: sociedade secular e Islã moderado?	
	115
2.2.1 Precusores da República Turca	
	115
2.2.2 Os anos seguintes do monopartidarismo (1938-1950)	
	117
2.2.3 A expansão do pluripartidarismo	
	118
2.2.4 A transição: 1950-1960, o governo do Partido Democrático	
	118
2.2.5 1960-1971: uma nova era	
	120
2.2.6 O início do Islã político na Turquia	
	121
2.2.7 A Crise do Governo do Refah	
	123
2.2.8 O Islã turco e o “calvinismo islâmico”	
	128
2.2.9 A democracia conservadora do AK (Justiça e Desenvolvimento)	
	134
2.2.10 O Novo Governo do AK	
	136
2.2.11 O secularismo e o islamismo: para onde vai a Turquia?	
	141

2.2.12 As últimas intervenções	
	143
2.2.13 Pontos cruciais	
	145
2.3 A Argélia: Islã, guerra e desilusão	
	153
2.3.1 O caso argelino	
	153
2.3.2 O Islã Argelino	
	154
2.3.3 A minoria berbere	
	154
2.3.4 Antecedentes e uma visão geral	
	156
2.3.5 O unipartidarismo (1962-1988)	
	160
2.3.6 A transição e o Golpe (1988-1992)	
	167
2.3.7 O Período Sangrento (1992-1997)	
	174
2.3.8 A Frente Islâmica de Salvação à deriva	
	174
2.3.9 O Grupo Islâmico Armado	
	178
2.3.10 As negociações entre a FIS e o governo e a distensão de 1995	
	178
2.3.11 O Partido HAMAS	
	180
2.3.12 Momento atual	
	181

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	
	187
3.1 O fenômeno do Islã político (islamismo): os fatores e limites para o seu avanço	
	187
3.2 Os casos particulares	
	188
3.2.1 Egito	
	189
3.2.2 Turquia	
	190
3.2.3 Argélia	
	192
3.3 Comparações entre os casos estudados	
	193
3.4 Compreendendo o todo	
	200
3.5 A ação policial frente ao Islã político: alguns aspectos pragmáticos	
	201
3.6 O Islã é compatível com o modelo de democracia liberal?	
	203
BIBLIOGRAFIA	
	209
Reportagens	
	217

Resumo: Este estudo compara as situações políticas de Egito, Turquia e Argélia, três Estados de maioria muçulmana, onde existem movimentos políticos islâmicos influentes. Neste trabalho, é verificado se os movimentos e partidos islâmicos são compatíveis ou acomodáveis com os Estados egípcio, turco e argelino. Utilizando a comparação dos conceitos de soberania popular e democracia liberal com o Islã e o Islamismo (também conhecido como “Islã político”), são considerados todos os casos históricos de cada sociedade.

Palavras-Chave: Islã, islamismo, democracia liberal, soberania popular, nacionalismo.

Abstract: *this study compares and contrasts political situations in Egypt, Turkey and Algeria, three muslim majority states, where there are political islam's influent movements. In this work, it's verified if the Islamic and islamist movements are compatible or accommodable to Egyptian, Turkish and Algerian secular states. Comparing and contrasting concepts of people's sovereignty and liberal democracy to Islam and islamism (also known as "political Islam"), this study considers all the historical cases in each society.*

Keywords: *Islam, islamism, liberal democracy, popular sovereignty, nationalism.*

INTRODUÇÃO

A questão central deste trabalho reside na seguinte pergunta: a proposta do Islã político (também conhecido como islamismo) é compatível com regimes baseados nominalmente na soberania popular¹? Esta pergunta central é feita tendo como referência os conceitos de Islã político e de regimes de soberania popular.

Antes de definirmos o islamismo, vamos situar o conceito de “Islã”, no qual se insere o projeto do Islã político. A palavra *Islam* significa, em árabe, “submissão” (a Deus). O Islã é um conceito que inclui uma religião (a islâmica), um fiel (muçulmano, *Muslim*, ou “aquele se submete”) e uma comunidade (*umma*, “comunidade de fiéis”). Não possui uma hierarquia oficial unificada, mas mantém um conjunto de clérigos com variadas denominações, tais como *Faqhir*, *Imã*, *Sheikh*, *Ulemá*, *Qadi* etc. Cada denominação diz respeito ao reconhecimento desses religiosos dentro da comunidade islâmica e a determinadas funções, como ministrar rezas e ser um especialista na lei religiosa, a *sharia*, podendo atribuir sentenças para o fiel. Há um princípio no Islã de que “todos são iguais perante *Allah* (Deus)”. Ou seja, sendo a lei promulgada por *Allah* imutável, o fiel e o sacerdote estão, em teoria, em igualdade de condições, não havendo um monopólio da difusão e da interpretação da mensagem corânica (ao passo que no catolicismo a difusão e a interpretação da Bíblia estão restritas ao clero). Os fatos de não se basear em uma hierarquia oficial, de não se sustentar em uma instituição com clara distinção em relação à sociedade civil e de a mensagem religiosa estar em contato direto com uma comunidade

¹ Regimes de soberania popular surgiram na Europa cristã, no final do século XVIII, com a Revolução Francesa, e tomou várias formas ao longo dos séculos XIX e XX. Sua base inicial era a de um regime separado do clero e da nobreza, que até poderiam ter um simbolismo, mas jamais um poder prático. Este regime estaria baseado em um Estado secularista, através de uma Constituição regida pela vontade popular. Inicialmente, o governo seria baseado na vontade individual da maioria dos cidadãos, na sua liberdade de ação e igualdade perante a lei. O modelo da democracia liberal foi contestado, por conta de que os direitos de igualdade seriam apenas nominais, diante da desigualdade social que beneficiariam membros de classes dominantes em detrimento a um proletariado urbano e rural. Logo, um novo modelo foi proposto sob a liderança de um só partido (Comunista), que estaria representando esta soberania popular, ao eliminar as mazelas do regime das classes dominantes, beneficiando o proletariado. Finalmente, uma terceira variante dos regimes de soberania popular se formula, diante do combate à ameaça que identificavam no internacionalismo comunista e ao que seria a falsa vontade popular da democracia liberal. Enfatizando os mitos da narrativa histórica de uma nação contra o inimigo externo, a vontade popular estaria sendo exercida a partir da vontade de um grande líder em pessoa. O nazifascismo uniria um povo com uma etnia comum, um mito comum, uma história comum, dentro de um Estado constitucional-secularista, contra o inimigo externo.

mais ampla (definida como uma comunidade pertencente à sua própria religião) conferem ao Islã uma grande possibilidade de interpretações desses clérigos (que não são tecnicamente aceitos como um “clero oficial”, mas que garantem sua posição pelo reconhecimento que lhes é conferido pelo conhecimento da lei islâmica), dando a eles um poder de legislar e definir proibições, permissões e recomendações às suas respectivas populações, sem a possibilidade de interferência de uma autoridade central unificada, tal como ocorre com a Igreja Católica. Como veremos neste trabalho, o Islã está inserido em fronteiras espaciais e limites cronológicos. Tem mais de um bilhão de fiéis em todo o mundo. Ou seja, mais do que uma religião, o Islã é uma experiência comum compartilhada, que inclui aspectos como o direito, a idéia de uma comunidade (*umma*) de crentes (*muslims*) e um sentido histórico e espacial próprio.

Nesse sentido, é preciso esclarecer que o projeto do Islã político é apenas mais um recorte do Islã, como vivência coletiva, e do pensamento islâmico, com suas várias possibilidades de interpretação. Assim, “o Islã político é uma nova invenção – que não representa um ‘retorno’ a qualquer situação que existiu no passado ou a qualquer teoria formulada no passado. O que ele mantém do passado é a tradição jurídica de associar política e religião” (Ayubi, 1991, p. 3).

Em outras palavras, o Islã político é um movimento próprio criado dentro do mundo islâmico que idealiza um ‘retorno’ ao passado, mas que não representa, de fato, este retorno. Difere, portanto, do Islã tradicional, que não busca a nova interpretação de um passado idealizado, mas que segue regras de uma tradição de teorias jurídicas reconhecidas pelos impérios islâmicos, por meio de sua burocracia de legisladores religiosos (ulemás) autorizados e reconhecidos pelo Estado islâmico a emitir sentenças. Nesse aspecto, não se pode falar de um Estado islâmico dentro da concepção do Islã tradicional, mas de uma sociedade com um modo de vida orientado por leis religiosas. A idéia de Estado islâmico,

defendida pelos islamistas², é relativamente recente, e incorpora os fundamentos do Islã ao fenômeno da construção do Estado Moderno pós-Revolução Francesa³.

Além desses dois recortes, existe outra concepção corrente no mundo muçulmano: o Islã liberal. O Islã liberal aborda o Islã como uma religião separada de um Estado regido por leis civis, tal como ocorre nos regimes de soberania popular, e não como uma confissão com as suas leis associadas ao Estado. Dentro do Islã liberal, o Estado é um poder que, se não é separado da religião, possui uma clara distinção de funções, e se mantém acomodado em relação à religião muçulmana.

Assim, o Islã político pode ser analisado como uma reação islâmica, após a abolição do Califado. Karen Armstrong, no livro “Em nome de Deus”, faz um estudo comparativo dos fenômenos fundamentalistas judaico em Israel e em outros lugares, cristão nos EUA e islâmico no Egito e no Irã, como fenômenos “contra-culturais” em reação à secularização das sociedades (Armstrong, 2001, p. 229-264). Nesse sentido, o Islã político pode ser visto como um fenômeno “contra-cultural”, em que acontece um novo conjunto de interpretações da lei islâmica, em oposição aos intérpretes tradicionais do período de existência do Califado, e em uma tentativa de retornar a um ideal de associação entre religião e Estado, em contestação aos defensores do Islã liberal que passaram a ascender ao poder, após o fim do Império Otomano.

Esta reação tem uma lógica interna. Ernest Gellner, em “Religião, razão e pós-modernidade”, faz uma distinção entre duas instâncias dentro de sociedades islâmicas. Ele fala de um “baixo Islã”, mais tradicional, predominantemente rural, onde existe uma atração dos fiéis a cultos de santidades. E o “alto Islã”, um fenômeno urbano que busca retomar uma ortodoxia da lei islâmica (Gellner, 1992, p. 22-30). Esta retomada serve como

² O termo “islamista” é um neologismo referente aos adeptos do Islã político usualmente utilizado em pesquisas sobre o mundo muçulmano, e que ainda não está inserido em dicionários de português.

³ Se observarmos o fato de que a presença do Califado era universalmente aceita, não existia a necessidade de se conceituar um “Estado islâmico”. Apesar de o salafismo, uma escola contestadora da burocracia de intérpretes oficiais da lei reconhecida pelo Estado, ter sido criada ainda no período do Califado, o conceito de “Estado islâmico” só tomou uma forma mais definitiva quando o Império islâmico terminou, e em seu lugar foram erguidas repúblicas seculares e monarquias pró-ocidentais.

uma referência unificada para as populações urbanas, que compõem uma comunidade de fiéis (*umma*) específica, tendo como modelo as primeiras comunidades, tal como a Medina conquistada por Maomé. Nesse sentido, o Islã político retoma uma lógica que já fazia parte de uma tendência interna das sociedades muçulmanas. No entanto, o Islã político se apresenta como um novo movimento, posterior ao Califado, e que é específico, uma vez que enfrenta, não apenas o baixo Islã, mas também repúblicas seculares e monarquias (e, junto a estas duas formas de Estado, o Islã liberal e o tradicional).

Os regimes de soberania popular justificam sua estrutura política através de governos legitimados por uma alegada vontade do povo. Já o projeto do Islã político (que também pode ser denominado “islamismo”) defende um sistema em que as leis da sociedade são regidas por uma revelação divina, portanto tida como infalível, o Alcorão, e pelos códigos legislativos islâmicos, como o *Hadith* (ou tradições – princípios atribuídos ao Profeta Maomé que servem como orientação jurídica para a lei islâmica). Tal projeto pressupõe que a execução de leis de um governo não é feita de acordo com escolhas livres populares, por meio de representantes do povo, ou diretamente, pela própria população, mas sim por meio de interpretações de um conjunto de leis imutáveis. Estas interpretações seriam feitas por legisladores religiosos reconhecidos pela comunidade islâmica.

O conceito de regimes de soberania popular surgiu na Europa cristã, no final do século XVIII, com a Revolução Francesa, e tomou várias formas ao longo dos séculos XIX e XX. Sua base inicial era a de um regime separado do clero e da nobreza, ambos reconhecidos como instituições oficiais (os estamentos), com clara distinção oficial em relação à população. O monarca dava legitimidade à Igreja Católica como instituição oficial e possuía poderes absolutos, conferindo à sua população a categoria de súditos. Após a Revolução Francesa e o conjunto de revoluções que a Europa viveu a partir do século XVIII, a Igreja até poderia ter um simbolismo na identidade dos novos Estados Nacionais modernos. Mas jamais poderia se associar, de forma efetiva, ao poder político.

Um regime de soberania popular é baseado em um Estado secular, e se justifica por uma Constituição regida pela vontade popular. Desta forma, o conceito de ‘súdito’ dá lugar ao de ‘cidadão’. O conceito de ‘cidadão’ foi definido como a herança de um conceito da democracia ateniense, segundo a qual, em tese, o indivíduo participante da cidade-Estado teria direitos plenos para deliberar e participar das decisões da unidade política, ou seja, a *polis*. Inicialmente, podemos falar de um modelo de regime de soberania popular que combina a idéia de um governo para todos (democracia), com uma concepção de sociedade baseada na liberdade de expressão, escolhas e associação dos cidadãos (liberalismo). O governo seria baseado na liberdade individual dos cidadãos e igualdade perante a lei. Estamos falando do modelo de democracia liberal.

Implementado, o modelo de democracia liberal apresentou falhas. Os direitos propostos pelos regimes democrático-liberais não estavam sendo praticados de maneira efetiva. A igualdade dos cidadãos perante a lei era apenas formal. Na prática, esses direitos não se traduziam em igualdade social dos cidadãos. Classes dominantes mantinham uma situação privilegiada em detrimento de um crescente proletariado urbano e um campesinato, que tinham condições de trabalho precárias.

Logo, um novo modelo foi proposto sob a liderança de um só partido (comunista), que representaria esta soberania popular ao eliminar as mazelas do regime que eram alegadamente controlados por classes dominantes. Com isso, o modelo, também conhecido como marxismo-leninismo, criaria um “governo de transição”, ou seja, a ditadura do proletariado. Nesse “governo de transição”, os cidadãos de origem proletária urbana e provenientes do campesinato ganhariam condições de igualdade em relação às antigas classes dominantes. Este modelo de governo não dizia respeito a uma nação, mas sim a uma classe social sem uma nacionalidade específica, portanto concebida dentro de um conceito de solidariedade internacional. Visando a gerar uma situação de igualdade social plena, o “governo de transição” se autodissolveria em uma “sociedade sem classes”, no momento em que ele atingisse o seu objetivo. Nesse momento, estaria se consolidando uma sociedade comunista, ausente de Estado.

Finalmente, uma terceira variante dos regimes de soberania popular se formula. Este modelo identificava no internacionalismo comunista uma ameaça à idéia de soberania popular nacional. E denunciava o modelo de democracia liberal como um modo falso de governo do povo, uma vez que estaria beneficiando capitalistas internacionais, enquanto a população sofria as conseqüências da exclusão social. Tal variante de idéia de soberania popular encontrou sua forma mais bem consolidada no modelo nazifascista. O nazifascismo sustenta o seu discurso de legitimação interna em mitos de narrativa histórica da nação contra o inimigo externo. Logo, seria necessário substituir um governo liberal eleito pelo conjunto de indivíduos cidadãos por outro, exercido por um grande líder nacional, que traduziria a ‘verdadeira vontade popular’. O nazifascismo uniria um povo com uma etnia, um mito e uma história comuns, em um Estado constitucional-secularista, contra o inimigo externo.

Há uma aparente incompatibilidade entre o projeto do Islã político e os modelos de soberania popular. Estes últimos têm suas leis regidas por uma Constituição secular, com uma alegada representação da vontade popular. Para o Islã político, a legitimidade do Estado tem fonte divina. No entanto, é preciso verificar se é possível uma acomodação entre os defensores do Islã político e o Estado secularista/constitucional, no sentido de partidos islamistas e os governos leigos manterem uma distância em que um e outro não entrem em confronto. Segundo tal abordagem, os defensores do projeto do Islã político poderiam jogar as regras do jogo político do Estado secular, utilizando a retórica do islamismo, eventualmente aceitando certos princípios da democracia liberal como sendo compatíveis com o Islã e sustentando que, com sua atuação no regime democrático, buscam, como objetivo final, para o longo prazo, colocar em prática o ideal de uma sociedade totalmente islâmica. Ao mesmo tempo, o Estado secularista de maioria muçulmana estaria atuando de modo a fazer concessões para a aprovação de leis islâmicas, sem que o caráter secular do Estado fosse colocado em questão.

Dessa perspectiva, faremos o estudo de três casos, os de Egito, Argélia e Turquia, propondo as seguintes questões: é possível acomodar o Islã à democracia liberal? E, no limite, é possível integrar o Islã político a um Estado secularista/constitucional?⁴

⁴ Outras formas políticas baseadas na soberania popular, tanto o contramodelo fascista quanto o comunista foram derrotados, deixando após o fim da Guerra Fria apenas o modelo democrático liberal. Contudo, estes contramodelos não deixaram de ter influência nas políticas do Oriente Médio.

1. COMO AS RELIGIÕES FUNCIONAM NA MODERNIDADE – O CASO ISLAMISTA

Nessa confrontação, serão utilizados conceitos da sociologia da religião, compreendendo o fenômeno da ascensão da religião nas sociedades modernas, onde Islã e islamismo se integram ou apenas se acomodam com uma proposta de regimes seculares.

Peter L. Berger, em “O dossel sagrado”, faz uma análise do processo de secularização das sociedades de uma perspectiva cronológica. Uma sociedade pré-liberal (ou seja, antes do advento dos modelos de democracia liberal na Europa) estaria operando a partir de um matiz coletivo em que a religião é a base ideológica que se impõe aos indivíduos. O Estado está associado a entidades representativas religiosas. A partir do momento em que acontecem as chamadas revoluções liberais-iluministas nos países europeus, a base das instituições religiosas se desmembra do Estado, e as relações sociais passam a enfatizar as livres escolhas, e não as opções determinadas pelos valores de uma religião dominante. A idéia de uma sociedade baseada na religião passa a perder o seu sentido. Ou seja, uma antiga Estrutura de Plausibilidade baseada na difusão de valores religiosos é dissolvida. E em seu lugar, passa a operar uma nova Estrutura de Plausibilidade, baseada na racionalização dos espaços públicos, nas livres escolhas políticas dos cidadãos e em referências de regras de mercado (Berger, 1985, p. 139-164).

A perspectiva de Berger do fenômeno da modernidade se inicia com a análise do modelo de sociedade pré-capitalista cristã. Neste modelo, as referências morais da sociedade eram regidas por uma instituição hegemônica, a Igreja Católica. A partir da Reforma Protestante, a Igreja Católica ganhou a concorrência de novas igrejas, com concepções diferentes da sua, na Europa Setentrional e nos EUA. No entanto, ainda adotavam um modelo de sociedade com regimes não constitucionais. Com as transformações políticas que ocorrem a partir do século XVIII, como a Revolução Francesa, momento em que as instituições eclesiásticas são separadas do Estado, ou então acomodadas, a hegemonia da Igreja Católica é quebrada, e dá lugar a um novo tipo de dinâmica social, em que as instituições religiosas passam a não mais estar associadas a monarcas absolutos. Ao invés disso, estas

instituições tiveram que se submeter a um poder constitucional eleito popularmente por populações leigas.

As liberdades de escolha política e econômica passam, assim, a dar espaço a novas religiões. A Igreja sofre a concorrência de novas instituições e religiões na conquista de fiéis e um mercado religioso toma forma. A reação da Igreja e das novas instituições e religiões que ascendem é a de criar um movimento ecumênico. Este movimento mantém um discurso de tolerância às práticas religiosas. No entanto, sua natureza é a de preservar os interesses das instituições e religiões dominantes, de maneira que elas acabam formando uma espécie de oligopólio da mensagem religiosa. Assim, elas mantêm acordos para preservar “reservas de mercado” religiosas dentro de sociedades civis secularizadas, buscando dificultar a adesão de fiéis a outras religiões, menos difundidas (idem).

No momento atual do Islã, podemos dizer que há uma situação semelhante à daquele momento. No entanto, existem diferenças fundamentais. De um lado, os movimentos políticos na cristandade estão atrelados a uma instituição milenar, a Igreja Católica, e às suas dissidências protestantes (Igrejas Luterana, Anglicana, Calvinista, Batista etc.). Estas instituições possuem clara distinção em relação a um espaço público não-religioso. As Igrejas formam um clero reconhecido e com delimitações oficiais. A distinção entre o clero e o não-integrante da estrutura religiosa (leigo) é bem clara. Existe um monopólio da difusão dos rituais religiosos, tais como a missa, para este clero. No momento em que ocorrem as revoluções dos séculos XVIII e XIX, a Igreja Católica passa a ter seus elos com o Estado definitivamente separados nas repúblicas e ter acomodações com a sociedade civil nas monarquias constitucionais. De maneira que a Igreja manteve a estrutura que possuía no período anterior, apesar de não estar mais associada ao aparato oficial do Estado, ou pelo menos, nos casos das monarquias, ter o seu papel reduzido a uma esfera de símbolo de identidade nacional de determinadas sociedades. O que ocorreu é que a esfera de atuação da Igreja Católica, e de outras igrejas passou a se restringir à sociedade civil, e não mais à associação com Estados monárquicos absolutistas.

Em “Political Islam”, Nazih Ayubi define o Islã como “uma religião com moralidades coletivas”, onde “há muito pouco no que é especificamente político”. Ele sustenta que a religião e a política caminharam juntas dentro do Estado, de um modo em que “o Estado se apropriou da religião”. Como ele mesmo admite, foi “o reverso do que aconteceu na experiência européia, onde historicamente, foi a Igreja quem se apropriou (ou, no mínimo, interferiu) da política. (...) uma vez removida a Igreja, acabou sendo removida a religião da política. No moderno Estado árabe, o secularismo foi introduzido por ‘emulação’, e de qualquer forma, não poderia excluir religião simplesmente como se estivesse excluindo a Igreja, porque não existe nenhuma Igreja no Islã” (Ayubi, 1991, p. 4-5).

No Islã, há dificuldade em se pensar uma sociedade dotada do conceito de ecumenismo, tal como Peter Berger desenvolveu. A influência da religião sobre o Estado, nos países muçulmanos, ainda é grande, de maneira que o conceito de “mercado de religiões” não se sustenta.

A esfera de influência do Islã ultrapassa os rituais e penetra as sociedades. O Islã é uma religião que possui códigos de direito militar, econômico, civil e penal próprios. Por outro lado, o conceito, dentro do Islã, de uma coletividade à parte do Estado não se desenvolve dentro do conceito de sociedade civil, mas sim na definição da *umma*, ou seja, a “comunidade dos fiéis”. Além disso, não existe a defesa do monopólio de um clero oficialmente reconhecido na difusão da mensagem religiosa. Uma reza pode ser ministrada por qualquer indivíduo, desde que ele tenha o conhecimento dos testamentos religiosos. Neste contexto, o Islã proclama o Alcorão como a revelação mais avançada existente. E confere aos judeus e cristãos o estatuto de *dhimmi*, ou seja, de minorias protegidas na comunidade islâmica, que podem praticar suas respectivas religiões, desde que o façam nos limites que o Islã determina. Por exemplo, é proibida a conversão ao judaísmo e ao cristianismo e a disseminação destas fés fora de suas respectivas comunidades. Estas características fazem com que, diferente de uma concepção de ecumenismo, haja uma sobreposição do Islã às outras crenças.

As condições para que a acomodação de religião e Estado aconteça no Islã ficam dificultadas, na medida em que não existe na religião muçulmana uma instituição oficial como a Igreja Católica. O que existe é a percepção, por parte dos muçulmanos, no interior da *umma* (comunidade dos fiéis), de que o Islã é a sua referência principal. Em uma sociedade religiosa, onde a religião não se faz presente em forma de instituição oficial, e onde o Estado é administrado por um direito religioso em áreas que vão além de ritos e união entre famílias, sua Estrutura de Plausibilidade se torna resistente a um processo de separação ou acomodação entre religião e Estado.

No entanto, esta é uma dificuldade em nível formal. Cada sociedade muçulmana apresenta variações na percepção do Islã e de um modelo de soberania popular passível de ser implementado em suas estruturas políticas. Essas variações de percepção podem permitir que um país desenvolva um processo de acomodação ou separação da religião, de maneira que ele se aproxime menos ou mais das referências de modelos de sociedades ocidentais. É desta perspectiva que serão analisados três casos: a Turquia, o Egito e a Argélia.

Trata-se de casos relevantes, na medida em que são países que oferecem graus variados na percepção do Islã e de modelos de soberania popular. Todos estes países têm em comum o fato de que são governados por Estados seculares. Além disso, em todos os casos os movimentos políticos religiosos têm relevância a ponto de estar bem representados dentro da sociedade.

O Egito está em uma posição central no mundo árabe. E foi a partir da sociedade egípcia que surgiram movimentos políticos modernos da região, tais como o pan-arabismo, a adaptação árabe do conceito do liberalismo europeu, e o Islã político. A Argélia é um país relevante na região do Norte da África, ao mesmo tempo em que está próximo geograficamente de países europeus, como a França, sua antiga colonizadora, estando com isso mais exposta ao intercâmbio de idéias e conceitos gerados no mundo ocidental. Já a Turquia, outrora centro do Império Otomano, é um país que se localiza entre Ásia e Europa, pertencendo a organizações de países ocidentais como a OTAN e a OCDE, e negociando

sua entrada na União Européia. Ao mesmo tempo, a Turquia está ligada a uma cultura islâmica tradicional, tendo proximidade político-histórica de países muçulmanos do Oriente Médio, Cáucaso e Ásia Central.

1.1 A soberania popular e a soberania divina nos Estados

1.1.1 Os regimes de soberania popular – um breve histórico

Pensemos o conceito de democracia como tipo idealizado de governo feito pelo povo para o povo, ou então “regime de todos”. Os defensores desse tipo ideal buscaram, a partir da Revolução Francesa de 1789, formas de aproximá-lo da realidade. De maneira genérica, antes de se falar da idéia de um regime democrático, precisamos buscar a origem que o legitima, ou seja, o conceito de “soberania popular”. Historicamente, foram desenvolvidos três modelos puros de regimes de soberania popular. Aqui, iremos examinar a democracia liberal, o marxismo-leninismo e o nazifascismo.

1.1.1.1 As origens da democracia liberal

Inicialmente, houve a tentativa de se buscar o mecanismo de governo democrático, a partir de uma participação direta, ou seja, em que a garantia da soberania popular estaria sendo exercida de forma concreta, sem intermediários, conforme defendiam Jean-Jacques Rousseau e os democratas radicais. Esta alternativa foi questionada pelos democratas liberais, que optavam por uma participação indireta dos cidadãos, que elegeriam, antes, os “representantes do povo”. Outras questões, na época, foram sendo colocadas, tais como sufrágio universal, direito de voto às mulheres, direito de greve etc. As elites governantes, muitas delas participantes da Revolução Francesa, formadas dentro de um pensamento liberal-Iluminista, defendiam um voto censitário, eram contra o direito de greve etc.

No século XIX, em meio ao embate entre a democracia radical e a democracia liberal, saíram vitoriosos os representantes da última, que souberam impor à maioria dos regimes europeus modernos seu modelo de representação. Não, no entanto, sem ter que fazer concessões periódicas, tais como a abertura ao sufrágio universal, leis políticas e trabalhistas mais justas etc.

O modelo democrático-liberal combina o conceito de democracia (no sentido de “governo do povo, pelo povo para o povo”) com os “freios e contrapesos” de poderes e os

mecanismos indiretos de participação eleitoral, concebidos pela idéia do liberalismo. O liberalismo vem como um molde de ajuste conveniente, a fim de deter o impulso e entusiasmo dos democratas mais radicais, de acordo com a visão dos governantes e parte da população mais conservadora, assustada com determinados discursos. Uma idéia importante do liberalismo que pode ser citada é a de Aléxis de Tocqueville, a de como se abrir mão de parte das algumas liberdades, a fim de se manter a igualdade no *status quo*. Trata-se, neste caso, do regime que deseja evitar a tirania da maioria e que apóia intervenções de um governo sobre um regime tido como uma democracia, em relação àqueles que possam eventualmente depor contra ela (Tocqueville, 1977, p. 383-391).

Desta forma, o liberalismo já é, por si só, um freio interno à idéia contemporânea de democracia. E ele parte inicialmente conceito de representação indireta. Mas pode ser visto em várias outras instâncias. Por exemplo: a própria concepção de três poderes, um que cria e vota leis, outro que as executa, e outro que as interpreta. Cada um servindo como freio e contrapeso ao outro. Cada poder com um tipo diferente de representante, com funções diversas. A maioria de um dos poderes não poderia, em tese, se impor aos outros poderes: teria que negociar. E isto dentro da idéia de governo, um governo baseado na lei.

Fora da idéia de governo, temos a idéia de Estado. E aqui está mais uma instância a se examinar. É este Estado que garante, com sua força, que a lei seja cumprida. Por mais que os três poderes tenham os seus mecanismos de funcionamento em relação às leis, elas só têm valor de lei na medida em que existe um poder maior que garante o monopólio legítimo da violência. É isto que caracteriza o Estado. E é este Estado, cuja soberania nominalmente reside no povo, que criou mecanismos de representação, segundo os quais elites são hegemônicas na obtenção de cargos e mandatos políticos.

O caráter de “soberania popular” confere a este Estado uma série de implicações imediatas ao seu projeto político. A primeira é a de que, pertencendo ao povo a soberania, não se pode mais atribuí-la a uma religião ou a uma etnia, levando-se em conta que um determinado país possui várias culturas, raças e credos religiosos. A segunda é a de que os defensores imediatos do Estado estão comprometidos com este projeto, antes mesmo

daqueles que poderão ser eleitos para o governo. E isto, dependendo da sociedade, pode gerar conflitos de diversas naturezas. É quando o próprio conceito de democracia liberal pode demonstrar a sua face mais liberal e menos democrática.

1.1.1.2 O marxismo-leninismo – a crítica à democracia liberal

Regimes de democracia liberal foram questionados por outros defensores dos regimes de soberania popular que criticavam a forma como eles eram conduzidos. Que democracia era aquela em que uma classe dominante acabava se apropriando da representação popular? Os direitos individuais garantidos pela Constituição tinham algum valor, mas onde estavam os direitos sociais das classes trabalhadoras? Segundo os representantes dessa corrente de pensamento político, o sistema de livre mercado e a propriedade privada dos meios de produção eram instrumentos em que uma classe social, a burguesia, acabava se sobrepondo e utilizando a democracia liberal e sua retórica para impor suas regras e hegemonia sobre os demais.

Com isso, foi construído um novo projeto, não inspirado em um tipo ideal democrático, mas em oposição a um modelo concreto, não político, mas econômico (que é fruto da situação política): o capitalismo. E se propõe a outra solução, denominada inicialmente de socialismo, que é idealizado como um sistema onde os meios de produção não pertencem a indivíduos, mas ao coletivo. Isto é originalmente concebido como parte de um projeto para um “governo de transição”, cujo objetivo final é o comunismo, ou seja, uma idealização de mundo sem classes e sem Estado.

Este projeto, também baseado na soberania popular, imagina um modelo político de “governo de transição”, primeiramente chamado de ditadura do proletariado. Originalmente pensado por Marx, para dar uma resposta científica à democracia liberal, ganhou forma com Lênin e o seu projeto, com a fundação da URSS e sua teoria de Estado. Daí a idéia de um projeto marxista-leninista. O proletariado seria conduzido, após uma revolução que derrubaria a antiga classe, ao poder, por meio de um sistema em que haveria um só partido.

Esse partido centralizaria todas as ações políticas, sendo seu secretário-geral o chefe de Estado e governo da república socialista. Em torno desse Estado-partido estariam sendo feitas reformas a fim de planificar uma economia, suprimindo a propriedade privada dos meios de produção, a fim de, em tese, suprimir as classes proprietárias do que se entende como a antiga democracia liberal.

Tal centralização organizaria em torno de si conselhos de trabalhadores (tais como os *soviets*) urbanos e rurais, submetidos a planos de metas de produção estipulados pelo governo. Tudo isso para garantir os direitos sociais que a democracia liberal não estaria garantindo. A democracia liberal estava, por conta de uma intensa luta, garantindo direitos individuais formais, tais como o direito ao voto (mesmo assim, com restrições de gênero), direitos trabalhistas e liberdade de expressão.

Ocorre que o sistema teve falhas sérias. O Estado socialista, erguido a partir de 1917, com a URSS, passou, em seus 74 anos de existência, por um grande processo de burocratização. Os diretores de altas entidades, importantes autarquias, empresas estatais etc., tiveram, dentro do Estado socialista, enriquecimento semelhante ao das classes dominantes no seio da democracia liberal, com a diferença de que formalmente o socialismo se apresentava como um regime de transição identificado como ditadura do proletariado. Um proletariado que, como classe revolucionária, estaria representando a soberania popular como um todo, rumo a uma sociedade sem classes.

O projeto marxista-leninista acabou falhando em não garantir os direitos individuais que a democracia liberal buscou, em seus embates, propiciar. De outro lado, acabou fornecendo direitos sociais para populações antes destituídas deles, o que não impediu um processo de acumulação por parte dos burocratas do Estado, que possuíam uma quantidade de bens bem mais elevada que o restante da população. Na confrontação direta com os regimes de democracia liberal centrais, durante a Guerra Fria, que garantiam os direitos individuais e também os sociais, através do *welfare state*, os Estados baseados no projeto político do marxismo-leninismo não resistiram. Populações majoritárias dos Estados centrais com regime de democracia liberal tinham acessos a redes de serviços de melhor qualidade,

tinham um padrão de vida melhor, possuíam liberdade de expressão, enfim, tinham todos os direitos individuais e sociais básicos, mais as benesses do sistema capitalista central, tudo aquilo que os habitantes dos países de economia planificada queriam e não tinham.

No primeiro momento em que ocorreram as primeiras aberturas no sentido de garantir direitos individuais na URSS (processo de liberalização), a *perestroika* e a *glasnost*, outro direito se sobrepôs, o dos povos, de modo que os projetos nacionais separatistas das repúblicas soviéticas tornaram a continuação do projeto soviético inviável. Na virada de 1991 para 1992, a URSS deixa de existir, e com ela o projeto marxista-leninista de Estado, dando lugar a um conjunto de 15 repúblicas que passaram a seguir inicialmente o modelo de democracia liberal.

1.1.1.3 O nazifascismo: a nação como ênfase de povo

Entre a crítica à democracia liberal e o medo do crescimento do projeto marxista-leninista, cresce entre os nacionalistas europeus uma outra concepção, que criticava a liberdade de mercado dentro das fronteiras nacionais, e também a questão da supressão da propriedade proposta pelos socialistas. O conceito de soberania popular aqui proposto, parte da definição de povo como sendo a “nação”, dentro das fronteiras territoriais”. Quer dizer, em oposição ao conceito de internacionalismo do marxismo-leninista. Esta nação, cuja narrativa mítica é engendrada de acordo com tempos remotos, privilegia a etnia, a religião e a cultura daqueles que governam, em detrimento de eventuais minorias. Exalta-se, por exemplo, uma identidade “germânica” e “cristã”, como no caso dos alemães.

A partir deste conceito, o indivíduo, em vez de ser alguém livre com direitos formais de livre expressão, trabalhistas e de voto, deve se submeter à vontade da nação. O estrangeiro próximo passa a ser um estranho, um inimigo. Apenas o estrangeiro de etnia semelhante pode vir a ser um aliado. A economia, que antes era livre e aberta, agora deve estar sob tutela do Estado, em parceria com capitalistas nacionais.

A idéia de soberania popular passa a estar sujeita à idéia de uma nação inteira. Mas como isso se realiza na prática? Como no projeto marxista-leninista, há um Estado-partido, no qual quem comanda é um líder, nesse caso, o líder da nação. Como no projeto da democracia liberal, a economia não suprime a propriedade dos bens de produção, apesar de esta se submeter a um planejamento de Estado.

Seus resultados imediatos, nos anos 1930 e 1940, do ponto de vista social, poderiam ser vistos até como bons para quem os representava. A Alemanha, mergulhada em profunda crise nos anos 1920, e a Itália tiveram ascensão econômica sob Hitler e Mussolini. Alemães e italianos possuíam economias de mercado vigorosas que souberam se reerguer sob o comando do Estado, que por sua vez garantia para seus representantes nacionais bons serviços e resultados sociais (o que não acontecia em favor de determinadas minorias religiosas e étnicas).

O problema do nazifascismo vinha justamente da deturpação do conceito de soberania popular. Como um projeto que excluía do povo, populações de determinadas fés religiosas, etnias e ideologias poderia se universalizar? Ao tentar se expandir mais do que poderia, e entrar na esfera de influência de países cujo conceito de soberania popular era bem mais claro e definido, foi derrotado em uma guerra de proporções mundiais e em confronto de propaganda ideológica, tendo seu projeto sido descartado em âmbito mundial.

1.1.2 O Islã liberal

1.1.2.1 Os regimes republicanos árabes e da Turquia

Inicialmente, os primeiros governos árabes constitucionais viveram sob a tutela de seus antigos colonizadores, britânicos e franceses. E adotaram o modelo de democracia liberal, tutelados e submetidos aos interesses diretos de seus colonizadores. Era uma tutela em que os governos eram formados e eleitos pelo voto direto do cidadão, mas que poderia ser dissolvido por um líder local, títere dos colonizadores, como, por exemplo, o rei do Egito.

Os modelos políticos republicanos no mundo árabe, a partir de 1951, passaram a combinar, ao mesmo tempo, os três modelos acima apresentados de soberania popular. Diziam-se regimes socialistas, mas não definiam claramente que tipo de socialismo praticavam. O fato é que eram economias planificadas, mas com a propriedade privada dos meios de produção não abolida. Durante a Guerra Fria, ficavam próximos da esfera soviética, apesar de não estar submetidos a ela. As principais repúblicas declaravam-se “países não-alinhados”. Quer dizer, sujeitos tanto a uma aproximação com os EUA, quanto com a URSS.

De outro lado, os regimes árabes, de um modo geral, nunca chegaram a se caracterizar como modelos de democracias liberais, estando mais próximos de autocracias, tal como nos regimes nazifascistas. O conceito de soberania popular, no caso, se baseia na “nação árabe” em que são incluídos árabes cristãos e muçulmanos, mas da qual participam outros atores. Existem nessas sociedades berberes, curdos, druzos, beduínos e pequenas comunidades de judeus, que têm seus direitos muitas vezes violados.

Mas se estes regimes possuem alguma espécie de inspiração socialista e nazifascista, de outro lado, eles também, captam elementos da democracia liberal. Sem partir de uma matriz democrática, em geral, adotam instituições baseadas no modelo europeu de democracia liberal, como a idéia de três Poderes. No caso do Egito, há uma Suprema Corte (Poder Judiciário), uma Assembléia Popular (Poder Legislativo), e um Poder Executivo, com um presidente que concentra para si amplos poderes. Isso faz que o Poder Executivo avance sobre os demais poderes e lhes tire a autonomia que, em tese, teriam, ferindo a concepção de “freios e contrapesos” entre os poderes, pressuposto de um modelo de democracia liberal.

No caso egípcio, falamos dos princípios do liberalismo político, mas sem os atributos completos de um modelo de democracia liberal. Esses princípios acabam sendo utilizados para suavizar a prática de uma autocracia (obviamente, existem exceções no interior desse modelo, como no Iraque de Saddam Hussein). Existe imprensa, não totalmente livre, controlada, mas que atua. Uma sociedade não estatal que possui espaços de oposição ao governo, não a ponto de desafiná-lo completamente, crescendo só até certo ponto. O sistema

é pluripartidário, com um partido hegemônico (que é aquele do qual faz parte o líder do país) que não pratica o revezamento de poderes com outros partidos. Paralelamente, sua economia é claramente capitalista, apesar de não ter, ao menos até os anos 1970, praticado um modelo de liberalismo econômico.

Quer dizer que temos aqui um sistema de soberania popular misto, combinando aspectos do liberalismo político derivados da democracia liberal; do nacionalismo árabe, derivados do nazifascismo europeu; e um vago modelo heterodoxo de socialismo árabe, possivelmente inspirado na idéia de um modelo marxista-leninista, senão aproximado de governos inspirados nessa modalidade política.

Este modelo adotou uma religião oficial, o Islã, mas o submeteu ao caráter secular do Estado. E foi muito comum basear suas lideranças no culto a uma personalidade. Como foi com Nasser no Egito, Saddam Hussein no Iraque, Hafez Assad na Síria e Muammar Kaddafi na Líbia.

Na Turquia, fora do mundo árabe, mas no Oriente Médio, desenvolveu-se um sistema semelhante, a partir da fundação da república com Mustafá Kemal Atatürk, inicialmente com elementos do nazifascismo, posteriormente adicionando elementos da democracia liberal, mas destituído da idéia de socialismo.

Os resultados deste modelo de governo de soberania popular nem sempre foram satisfatórios. As promessas feitas pelos modelos da república turca e dos regimes republicanos constitucionais árabes em relação ao bem-estar da população não se materializaram. O fracasso do modelo de Estado marxista-leninista da URSS e a pouca familiaridade com os modelos de democracia liberal são fatores que reforçaram o questionamento de regimes de soberania popular por parte de amplos setores das populações do mundo árabe e/ou muçulmano. Assim, o modelo de um Estado cujo soberano não é o povo, mas sim um Deus criador do universo passou a ganhar crescentes adesões em diversos países árabes e/ou muçulmanos.

1.1.3 O Islã tradicional

1.1.3.1 A idéia de governos sob a soberania de Deus no Islã

O Islã é um conjunto político ideológico baseado em uma revelação divina. Um conceito monoteísta, em que se apresenta Deus não apenas como criador, mas também como governante do mundo. Existem no Islã fronteiras espaciais e cronológicas. As espaciais podem ser estabelecidas com a *Dar-al-Harb* (as Terras da Guerra) e a *Dar-al-Islam* (as Terras do Islã)⁵. Já a cronológica estabelece o período de antes da revelação feita a Maomé (a *Jahiliyya*, ou período da Ignorância) e o período do *Islam* (da submissão [a Deus]).

A revelação divina no Islã teria sido feita por Deus (*Allah*) a um profeta-mensageiro, chamado Maomé. Esta revelação está contida no livro sagrado do Islã, o Alcorão, dividido em capítulos denominados suratas. O Islã tem cinco pilares básicos: o testemunho diante de um só Deus (o de que não existe *Allah* senão um só *Allah*, e que Maomé é seu profeta); o jejum durante o mês de Ramadan; o pagamento do *Zakat* (a caridade) de 2,5 % a fundações islâmicas; o *Hajj*, ou a peregrinação às cidades sagradas de Meca e Medina, pelo menos uma vez na vida, para aqueles que possuam os meios de fazê-lo, e as cinco preces diárias em direção a Meca. Junto ao Alcorão, existem fontes atribuídas a Maomé, que exemplificam como um bom muçulmano deve agir, as chamadas tradições escritas, ou *Hadith*.

A partir dessas informações, podemos conceituar a existência de um modelo de direito islâmico, que não engloba apenas a questão religiosa moral, mas vai além, incluindo aspectos públicos e administrativos do Estado. Trata-se de um modelo de leis baseado não em uma vontade popular, mas no que seria originalmente um desejo divino revelado por um profeta, que conduziu para as gerações futuras esta mensagem. Mas a quem se destina este Direito? Bem, aqui é definida a comunidade dos fiéis do Islã, a *umma*. É ela composta de crentes (e não de cidadãos, como nos conceitos de democracia), todos iguais perante

⁵ Dentro da concepção do termo “*Islam*” (no sentido de submissão a Deus), os termos se colocam da seguinte forma: a idéia de “Terras do Islã”, ou seja, já submetida à lei islâmica, em contraponto às “Terras da Guerra”, ou seja, que não foram “pacificadas”, vivendo ainda no período da *Jahiliyya* (ignorância).

Allah (ou seja, igualdade em relação à lei religiosa, não à legislação civil), que compreendem o Islã, de maneira que, formalmente, não há inicialmente uma distinção de clero.

O direito islâmico possui algumas etapas. O Alcorão em si não seria a única fonte de leis islâmicas, e mesmo a sua essência não é jurídica, “mas uma mistura de história sagrada e profana, de máximas filosóficas, de regras respeitantes aos rituais. Apenas cerca de um décimo dos versículos pode ser utilizado como *Fiqh* (fontes para obedecer à *sharia*)” (David, René, “Os grandes sistemas do Direito Contemporâneo”, p. 119, *Apud* Ciotola). As outras fontes do direito islâmico partem da *Sunna* (tradição oral), o *Ijmaa* (o acordo unânime da comunidade dos muçulmanos, que é usado na medida em que o Alcorão e a *Sunna* não são suficientes como fontes de lei – um acordo que não precisa da população da comunidade dos muçulmanos para decidir, basta o acordo unânime dos peritos) e o raciocínio por analogia.

À extensão desses direitos políticos, o Estado islâmico parte de três princípios: *Tawhid*, ou seja, a unicidade de Deus, ou seja, só Ele é a autoridade suprema, *Risalat*, a profecia, a fonte a partir da qual se recebe a lei de Deus, e *Khilafat*, a representação do indivíduo perante Deus, o califado (o indivíduo como califa de Deus). Em uma sociedade islâmica, o Estado teria direitos sobre o indivíduo, que são os direitos de cobrar ao fiel obediência e a defesa do território do Islã (defesa do Estado islâmico, toda vez que for agredido).

Ou seja, ao contrário do conceito de soberania popular, em que o povo é ator do Estado, neste caso, as instituições estatais, em nome de Deus, possuem direitos sobre o indivíduo. A soberania não é do povo, portanto, não falamos de um modelo ideal de democracia liberal, mas sim de um modelo ideal de teocracia. Um governo de Deus que, através do Estado, possui direitos sobre o indivíduo.

1.1.4 O Islã político

1.1.4.1 Da fundação do movimento salafista ao início do Islã político

A religião muçulmana não é composta por um clero, mas sim por um corpo de especialistas na lei islâmica – os ulemás e *mullahs*. São eles que têm como função primária recomendar a total implementação da *Sharia*. Esta é a função do Islã tradicional, cujos defensores, no entanto, nunca chegaram a defender uma islamização completa da política, se formos levar em conta o período de 1656, quando o soberano Grande Mogul Awrangzeb iniciou seu reinado na Índia, até 1988, último ano em que o general Zia ul-Haq governou a República Islâmica do Paquistão. A única exceção neste período foi o governo do Irã de 1979 (Roy, 1996, p. 29-30).

Esta caracterização que bem define o Islã tradicional começou a ser questionada a partir do século XIX, quando as potências européias começam a entrar no antigo Império Otomano e a decompô-lo. O que estaria acontecendo? Que resposta mais adequada dar a este fenômeno? De um lado, ascenderam movimentos de cunho nacionalistas. De outro, surgiram movimentos de ordem religiosa. É aqui que ascende o reformismo salafista, que defendia um “retorno aos ancestrais” dentro de um modelo idealizado a partir do que seria a época em que as primeiras comunidades islâmicas se formaram.

Os principais expoentes do movimento salafista foram Din al-Afghani (1838-1898), Muhammad Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935). Entre outros pontos importantes, “eles rejeitavam a Lei Comum, o marabutismo, a aproximação em relação a outras religiões. Rejeitavam a tradição dos ulemás, assim como o Corpo de Adições e Extensões, relativas à sistematização da religião (as quatro Escolas Legais), a cultura (filosofia), a teologia (sufismo) ou as instituições (o clero)” (Roy, 1996, p. 32-33). A abordagem salafista defendia o direito dos fiéis à interpretação individual (o *Ijtihad*) dos textos fundamentais (a Sunna e o Alcorão), sem que se tivesse o auxílio de comentários prévios.

Inicialmente, o movimento salafista ainda permanecia dentro da esfera do Islã tradicional. Seu questionamento se limitava ao quase-monopólio dos pareceres da lei islâmica dos clérigos (ulemás). Mas também era um movimento que se colocava em uma posição mais ortodoxa, combatendo, inclusive, abordagens místicas, tais como o sufismo e o marabutismo.

Na verdade, o ponto de partida do pensamento salafista se dava com o restabelecimento da *umma* islâmica, tanto em uma esfera local (a sociedade não-estatal, ou seja, em termos não-religiosos, civil de um determinado país), como em um campo mais amplo (a comunidade de todos os muçulmanos), estando, no limite, a restaurar o Califado, durante os anos 1920.

No entanto, foi a partir das bases do movimento salafista que o Islã político se iniciou, tornando-se distinto do conceito do Islã tradicional. Os primeiros islamistas, de perfil moderado, estavam mais próximos do pensamento de Hassan Al-Banna, fundador da Irmandade Muçulmana, no Egito, e de Abu-Ala Mawdudi, criador do Jamaat-i Islami, no Paquistão. A base geral do Islã político, em suas etapas iniciais, pregava o retorno ao Alcorão, à *Sunna* e à *Sharia* e, como já mencionado, rejeitava os comentários das quatro escolas legais do Islã tradicional, beneficiando a livre interpretação dos textos, o *Ijtihad*. No entanto, o Islã político tinha posições que ia além das posições salafistas originais. Eles sustentavam que “a sociedade só seria islamizada através da ação política e social. Era necessário deixar a mesquita. Os movimentos islamistas passam a intervir diretamente na vida política, desde os anos 1960, com o intuito de obter poder”. Outro ponto, a ser explorado mais adiante, é o de que o Islã é um sistema completo e global de pensamento, e de que não bastaria uma sociedade ser composta de muçulmanos. Ela teria de ser islâmica em sua essência. E que um indivíduo teria o direito de se revoltar contra um Estado muçulmano se este fosse julgado como “corrupto”, dando-lhe um *status* de “excomunhão” (*takfir*) (Roy, 1996, p. 35-36).

Essa releitura do Islã moderno sobre a antiga tradição islâmica tem um grande impacto, principalmente sobre o corpo político-burocrático dos Estados, em que um corpo de clérigos (os ulemás) passa a ter suas posições questionadas, quando são vistos como servis

ao poder vigente. Curiosamente, as rejeições sobre questões modernas e tradicionais entre as partes passam a ser de naturezas distintas, estando “os ulemás, aceitando a modernidade, quando os islamistas a rejeitam (a aceitação da separação da religião em relação à política, que necessariamente lida com a secularização), ou então, mantendo a tradição, quando os islamistas a rejeitam (indiferença em relação à moderna ciência, ensinamentos rígidos casuísticos, rejeição da ação política e social)” (Roy, 1996, p. 37, tradução nossa).

Outro aspecto interessante na formulação do Islã político é que os islamistas não insistem tanto na aplicação da *Sharia* como os próprios ulemás o fazem. Aqui cabe fazer uma distinção porque, enquanto os ulemás estão a serviço de fazer cumprir a *Sharia* nos Estados secularizados, os islamistas defendem um Estado islâmico. A questão, na verdade, está em que, enquanto os ulemás defendem a *Sharia* em sua forma, os islamistas buscam a aplicação da lei islâmica em sua essência. Para isso, o Islã político defende uma orientação da sociedade para que ela se transforme, educando-se dentro de um processo de islamização completa, em que não há a distinção entre o espaço secular e o religioso. A *Sharia* só poderia ser aplicada, portanto, em um espaço mais amplo (idem, p. 38-39).

1.1.4.2 O jihadismo, a partir de Qutb

“O Islã é um sistema prático para a vida humana em todos os seus aspectos. É um sistema que abrange o ideal ideológico, o conceito convincente que expõe a natureza do universo e determina a posição do homem, bem como seus objetivos finais nesse universo. Ele inclui as doutrinas e as organizações práticas que emanam e dependem desse ideal ideológico, tornando-o uma realidade refletida na vida cotidiana dos seres humanos. Como exemplo, temos doutrinas e organizações que incluem a base ética e seu poder de sustentação, o sistema político juntamente com suas formas e características, a ordem social e suas bases e seus valores, a doutrina econômica com sua filosofia e suas instituições, e o organismo internacional com suas correlações (...). De fato, este sistema islâmico é tão compreensivo, tão interdependente e tão entrelaçado, que cobre todos os aspectos da vida humana bem como as várias necessidades genuínas do homem e suas diferentes atividades”. “Esta religião, portanto, não é uma mera crença emocional, desligada do domínio atual da vida

humana, como se qualquer religião divina pudesse ser puramente emocional e exclusiva. Não são os rituais mínimos de culto que os crentes, coletiva ou individualmente praticam que os fazem alcançar uma quantidade módica de fé (...). “As ramificações do sistema islâmico são tão conspícuas e profundas, que seria fútil tentar pintá-lo como um credo emocional, divorciado das organizações e instituições práticas da vida. Nem poderia ser tomado como uma crença que promete um Paraíso na outra vida para aqueles que praticam os rituais, sem aplicar em sua vida cotidiana suas distintas instituições, jurisprudência e metodologia” (Qutb, s/d, p. 5-6).

É com estas explicações que Sayyid Qutb inicia seu livro “O Islã: a religião do futuro”. Coloca o Islã não apenas como uma crença para orientar os indivíduos particularmente, mas como uma ideologia política que vai além, sustentada nas suas instituições, no seu direito e concepção de vida público-coletiva. Qutb apresenta assim o Islã como uma religião inerentemente política, responsável não apenas por questões pessoais, mas também por sustentar um conjunto de organizações de alcance internacional.

Fica claro que, na concepção de Qutb, o Islã não está limitado a uma questão de salvação de almas. Ele a ultrapassa. Além disso, a separação do estado em relação à religião é algo reprovável. Qutb sustenta que as religiões são sistemas de vida, em que “há uma forte correlação entre a ordem social e o ideal ideológico”. E que, “todavia, mais forte do que a correlação é a emergência biológica básica da ordem social do ideal ideológico”. Que “a ordem social, com todas as suas características, é um ramo do ideal ideológico. Ela cresce biológica e naturalmente, e é completamente adaptada de acordo com as exigências da vida que aquela concepção requer, relativa à situação humana, o estado de existência, e as metas do homem nesta vida” (idem, p. 15).

Ou seja, a concepção da ordem social está diretamente relacionada à geração de um fator ideológico. No entanto, esta ordem social segue uma base da biologia. A ordem social só se realiza na biologia e na natureza. Nesse sentido, uma ordem social que não se baseie em bases religiosas, segundo Qutb, seria considerada um “sistema arbitrário desnatural, desprovido de elementos vitais, e portanto, fadado a uma vida curta” (p. 16). Qutb

prossegue explicando que “cada sistema de vida é uma ‘religião’ no senso que a religião funciona na sociedade, como um ancoradouro filosófico que determina o caráter de vida naquela sociedade. Se o sistema deriva de um ideal ideológico divino, então a sociedade poderia ser aderente a uma religião divina. Se é instituída pelo chefe, ou pela tribo, ou pelo povo (...), então esta sociedade poderia estar praticando uma ‘religião do chefe’, ou a ‘religião da tribo’ ou a ‘religião do povo’” (Qutb, s/d, p. 17).

Ou seja, para Qutb, qualquer sistema político soberano está, por excelência, adotando uma “religião”. E nesse sentido, Qutb faz a sua escolha: “A religião revelada por Deus oferece uma explanação completa e compreensiva para todo o mundo da existência e seu relacionamento com o Criador. Ela determina corretamente a espécie de relações que realizam os objetivos humanos mais altruísticos, bem como os direitos naturais para o qual o homem está intitulado e os meios por interativos – ou meios por intermédio dos quais ele ganha as bênçãos de Deus, assegurando-lhe a felicidade neste mundo e no outro. Isto só pode ser alcançado seguindo-se um sistema integral e congênito que não pode parti-lo em fragmentos psicológicos, mas pode salvá-lo da doença maligna da esquizofrenia” (Qutb, s/d, p. 21).

Ora, mas de que “esquizofrenia” Qutb está falando? Ele explica que “Não é natural para a religião ser segregada da vida neste mundo, nem é natural que o sistema divino seja confinado aos sentimentos conscientes, às regras éticas e aos cultos ritualísticos. Nem é de natureza ser enclausurada num canto estreito da vida humana, rotulada como assunto pessoal”. “Uma religião revelada não pode escolher um setor restrito da vida humana e submetê-lo a Deus ou estar contente com negativismo, enquanto outros setores e ações positivas são submetidos a outros deuses para administrarem, quer individual, quer coletivamente, colocando em vigor sistemas, doutrinas, instituições, organizações e leis a seu bel-prazer”. (...) “Como foi acontecer esta deplorável distinção entre a religião e a vida? Esta hedionda esquizofrenia aconteceu sob lamentáveis circunstâncias, deixando seus traços destrutivos na Europa, e de lá passou para todo o mundo onde pontos de vista, instituições e leis da vida ocidentais têm conquistado outras sociedades humanas. Quando as pessoas se desviaram do sistema divino, tiveram de continuar seguindo as ideologias

fátuas de sua própria invenção, atingindo o seu miserável estado presente, onde os indivíduos sofrem as terríveis conseqüências das suas deficiências ideológicas (...)” (Qutb, s/d, p. 32-33).

Qutb categoriza quaisquer sistemas completos de vida como “religião”. Nesse sentido, ele faz distinções e defende a “religião de Deus”, uma vez que foi revelada por uma entidade divina, portanto infalível. As outras religiões, isto é, “do povo”, “do chefe” ou “da tribo”, seriam concebidas não por uma entidade divina, mas por entes humanos, portanto falíveis. Quando uma religião monoteísta é separada da esfera política, e esta assume uma ‘religião’ (nos termos de Qutb) do povo, ele fala da tal esquizofrenia, contra a qual ele luta, propondo um sistema absoluto de soberania divina revelado.

Sayyid Qutb é um pensador relevante para os seguidores do Islã político. Ele se dedica a uma releitura do Islã à luz do século XX. A partir desta releitura, Qutb faz uma distinção entre o projeto islamista que ele defende e os movimentos políticos concebidos a partir do Ocidente.

Ele faz uma crítica ao modelo de democracia liberal, apontando um estado de “esquizofrenia”, decorrente dos eventos que deixaram “traços destrutivos” na Europa. Qutb afirma que, a partir desses eventos, “pontos de vista, instituições e leis da vida ocidentais têm conquistado outras sociedades”. Sem citar explicitamente, ele se refere às revoluções iluministas iniciadas em 1789 na França e que se difundiram pelo mundo.

No mundo islâmico, há uma corrente política que defende uma versão muçulmana para esse conjunto de “pontos de vista, instituições e leis” ocidentais, que é o Islã liberal. Seus defensores defendem uma restrição do Islã à esfera pessoal, enquanto a política se torna secular.

Em contraste com a “esquizofrenia”, Qutb concebe as bases de um projeto no interior do Islã político, em que defende a recuperação de uma sociedade islâmica próxima do que teria sido a cidade de Medina no século VII, momento em que foi fundada por Maomé a primeira comunidade islâmica (*umma*).

Em seu outro trabalho, “Milestones”, Qutb recupera o termo “*Jahiliyya*”, que originalmente se referia ao período árabe pré-islâmico, imediatamente anterior à fundação da comunidade islâmica de Medina. A *Jahiliyya* se refere a um período em que cada tribo do mundo árabe tinha as suas próprias divindades. Essas divindades poderiam ser associadas a imagens. Desta forma, não havia a idéia de uma crença unificada. Em comunidades onde havia diversas tribos com várias religiões adoradoras de imagens, existia a possibilidade de um confronto interno. A fundação do Islã propiciou o surgimento de uma sociedade monoteísta sem a presença de ídolos, oferecendo uma lei em que todos estariam iguais perante *Allah*. Nessas circunstâncias, a ausência de ídolos seria um fator de pacificação e união de todos os cidadãos e tribos, diante da autoridade de uma entidade única e maior.

Qutb faz uma releitura moderna do conceito de *Jahiliyya*. Ele amplia o alcance do mesmo, de um período de ignorância, em que mesmo o fiel muçulmano moderno estaria afastado da causa do Islã. Quando este indivíduo é inserido no círculo do Islã, ele inicia um novo estágio de vida, superando a *Jahiliyya*, e passando a estar totalmente submetido à lei divina (Qutb, 1964, p. 13-14, tradução nossa).

Qutb fala de uma “sociedade *Jahili*”. Ele explica que “a sociedade *jahili* aparece em diversas formas. Todas elas ignorantes da orientação divina. Em alguns momentos, ela toma a forma de uma sociedade cujo credo em Deus é negado, e a história humana é explicada em termos de materialismo intelectual, e o ‘socialismo científico’ se torna o seu sistema. Às vezes, ele aparece na forma de uma sociedade em que a existência de Deus não é negada, mas seu domínio é restrito aos paraísos e seu governo terrestre é suspenso. Nem a *Sharia*, nem os valores prescritos por Deus e ordenados por Ele como eternos e invariáveis encontram qualquer espaço no cenário da vida. Nesta sociedade, às pessoas é permitido ir às mesquitas, igrejas e sinagogas, e não se tolera que a *Sharia* governe os assuntos de seu

dia-a-dia. Dessa forma, tal sociedade nega ou suspende a soberania de Deus na Terra, enquanto Deus diz claramente que ‘é ele quem é Soberano nos paraísos e Soberano na Terra’ (43:84). Por causa de seu comportamento, tal sociedade não segue a religião de Deus como definida por Ele: ‘O Comando pertence a Ele sozinho. Ele te comanda não para testemunhar qualquer um, a não ser Ele. Este é o modo correto de vida’ (12:40). A sociedade islâmica é, por sua natureza, a única sociedade civilizada, e as sociedades *jahili*, em todas as suas diversas formas, são sociedades atrasadas. É necessário elucidar-se esta grande verdade” (Qutb, 1964, p. 89-90, tradução nossa).

Dessa forma, baseado em versículos do Alcorão, e argumentando em favor de uma soberania divina, contrário à concepção da soberania popular, ele afirma o Islã como civilização mais avançada em detrimento das demais. No entanto, Qutb não pára por aí. Seu método político radicaliza de vez.

Dando o exemplo de passagens do Alcorão, da forma como Maomé funda a primeira comunidade islâmica, Qutb menciona a divisão que foi feita dos não-muçulmanos com a qual o Profeta teve de lidar: os *dhimmi* (ou seja, de responsabilidade do Estado islâmico), os que entraram em acordo de paz, e os que faziam guerra. Contra estes, não poderia haver trégua. Enquanto os politeístas que entraram em acordos de paz estavam sujeitos a se converter para o Islã, os beligerantes tinham de estar sujeitos à *Jihad* pela causa de Deus. Seria justamente o combate contra a *Jahiliyya*, para implementar a Lei de Deus, pela força de uma luta de vários estágios, que inclui a guerra contra os infiéis (Qutb, 1964, p. 47-51, tradução nossa).

Qutb prossegue argumentando que o termo “*Jihad*” não se refere a uma situação de guerra, mas sim à defesa da soberania divina, dentro do testamento mais avançado que é o Alcorão, em contraste com outras formas de soberania humanas. Nesse sentido, ele não admite que a *Jihad* é belicista, e afirma que a luta armada estaria sendo feita de forma defensiva, e não ofensiva, de modo a preservar a soberania de algo que seria, em tese, superior, em oposição à *Jahiliyya*. Dessa maneira, Qutb explica que “*Jihad*” pode sim estar ligada a situações violentas em circunstâncias de defesa de tal soberania divina (Qutb, 1964, p. 51-56).

Na verdade, mesmo que o significado não seja estritamente o de uma “guerra”, Qutb oferece uma novidade dentro do Islã político: a linha jihadista, onde o método violento passa a ser utilizado como sendo o principal para obtenção dos objetivos islamistas. É o Islã político em sua forma mais radicalizada. Uma luta em defesa do Islã, alegadamente defensiva, é justificada pelos jihadistas, a fim de empreender uma política de ação violenta contra os governos que eles consideram como “infieis”, ou seja, inseridos no conceito de *Jahiliyya* elaborado por Qutb.

O Islã político, dessa forma, desenvolveu duas linhas de intervenção principais. A primeira, derivada do movimento salafista, em que é priorizada uma ação no seio da sociedade não-estatal/civil⁶, em contraste com o corpo tradicional da religião islâmica, e a segunda, o jihadismo, em que uma luta aberta é travada até a derrubada de governos considerados “*jahili*”.

No caso do Islã político de ação não-violenta (derivado do salafismo), a linha política hegemônica tende a ser de cunho conservador, mas respeitando um processo de ação política de respeito às instituições básicas da sociedade. A ação política não se dá de forma violenta. A prioridade é um processo de islamização da sociedade, de modo a defender uma nova forma de interpretar o Islã, mas não se limitando ao *Ijtihad* (o princípio de abertura à interpretação dos textos pelos fiéis), mas indo além, questionando os governos e criando formas de interação, em determinados momentos pacíficas, em outros momentos de maior animosidade, mas sem o radicalismo do jihadismo, em que já se apresenta como prioridade uma luta contra esses Estados, considerados “infieis”.

⁶ Neste trabalho, convencionamos ampliar o conceito de “sociedade civil”. Uma vez que este termo se refere às sociedades ocidentais secularizadas, nas quais o civil e o religioso estão nitidamente separados, adaptamos o conceito com o termo “sociedade não-estatal”. Como em sociedades muçulmanas, o conceito não é o de “sociedade civil”, mas sim o de “comunidade dos fiéis (ou *umma*)”, ao falarmos de “sociedade não-estatal”, podemos nos referir a uma população, tanto na esfera civil, quanto na religiosa, sem que necessitemos utilizar os termos adotados no Islã.

1.1.5 É possível acomodar a idéia de soberania popular à de soberania divina?

Levando em conta o avanço de uma agenda geocultural liberal (conceito que iremos aprofundar mais adiante), notam-se, dentro do universo dos países muçulmanos, determinadas dificuldades. Cada um dos países possui a sua própria concepção de Islã, o que implica inclusive uma grande variação na relação entre religião, Estado e sociedade em cada um deles. Conciliar duas visões antagônicas de governo do povo e governo de Deus em uma só como uma teoria explicativa pode soar um tanto estranho.

Na Europa, podemos citar alguns exemplos em que ocorreu um processo de acomodação entre ideologias aparentemente inconciliáveis, separando-as em setores diferentes da sociedade, incorporando elementos de algumas no Estado, e limitando elementos de outras no corpo da sociedade civil, tudo isso dentro de um processo histórico violento, no qual prevalece uma política de poder. Quer dizer: determinados grupos estabelecem seu projeto e sua ideologia por terem força para fazê-lo. Os que possuem base, mas não força suficiente, contentam-se em se submeter às razões de Estado.

Após a derrota do nazifascismo na Alemanha e na Itália, cujos Estados já eram secularizados, foram criados partidos políticos que conciliavam duas tendências. De um lado, o conceito ideal de democracia liberal. De outro, o conceito histórico do monoteísmo cristão. Os partidos políticos e movimentos chamados “democracias cristãs” europeus aproximavam os valores morais do cristianismo do ideal do que seria uma democracia liberal, a fim de participar de regimes seculares ocidentais.

De outro lado, podemos citar as monarquias. Que, originalmente, eram absolutas. A justificativa do poder dos monarcas era divina. Havia casos de diversas naturezas. Na Inglaterra (posteriormente, Grã-Bretanha), existia um Parlamento. Mesmo assim, este era submetido ao monarca. Foi só com as revoluções, a partir de 1789, que este quadro se modificou. As monarquias deixaram de ser absolutas, e passaram a ser constitucionais – a soberania do monarca passou a ser apenas *pro forma*. A soberania de fato passou a ser

popular⁷. O Parlamento não tinha que prestar contas ao monarca. Este era apenas um símbolo da nação. Em outras palavras, a justificativa divina do poder monárquico não fazia mais sentido. A justificativa divina do Estado tinha apenas valor simbólico. As monarquias constitucionais européias passaram a funcionar, de fato, como democracias liberais. Ou seja, seguindo um tipo ideal de democracia, mas com a limitação do liberalismo político, a fim de deter a “tirania da maioria”. Ou seja, criando mecanismos que não permitissem que a própria maioria elegeisse políticos ou grupos políticos que estariam contrários aos princípios de liberdade da democracia.

Dentro do Islã, citamos um caso, que é o contrário do contraponto liberal sobre a idéia de democracia. No Irã, foi criada uma concepção de que um corpo teocrático tem amplos poderes para limitar princípios republicanos. A concepção de lei islâmica é suprema, mas existe junto dela um arranjo institucional similar ao das repúblicas ocidentais. Ao mesmo tempo em que existe um conselho central de especialistas reconhecidos na interpretação da lei islâmica, há também um corpo de instituições com Congresso, presidência da República, eleições regulares, uma imprensa e uma sociedade civil. Existe uma Constituição, na qual conceitos republicanos seculares são citados, mas não são supremos. Eles são menos importantes que a lei islâmica.

Existe, portanto, um conjunto de leis que é regulado e assistido pelo conselho de clérigos sob a tutela da *Sharia*, ou lei islâmica. Todos os conceitos que foram criados no Ocidente, de acordo com os princípios de soberania popular, tais como o da democracia liberal, a liberdade de imprensa ou os Direitos Humanos estariam, antes de tudo, submetido às leis religiosas, a serem aprovadas pelo Conselho Supremo da Revolução Islâmica, comandado por estes especialistas na *Sharia*, que são os aiatolás. Sem esta aprovação, que tem como

⁷ A Grã-Bretanha, apesar de ter retirado dos monarcas o poder de governar, passando-os para um Parlamento, não criou uma Constituição escrita. De modo que boa parte das leis que são o alicerce de seus governos pertence a um direito consuetudinário (ou de costumes). De qualquer forma, o país é governado diretamente pelo Parlamento, a partir de sua Câmara dos Comuns. Há outras monarquias parlamentares, que tiveram uma Constituição escrita promulgada, mantém o monarca como Chefe de Estado simbólico, e que conferem o poder ao Parlamento. Um desses exemplos é o Japão. O Imperador, após a II Guerra Mundial, desde 1947, passou a ser um Chefe de Estado, sendo o país governado por um Parlamento, com Constituição escrita.

justificativa a soberania de uma Lei de Deus, fica claro que não se trata de um regime de soberania popular, mas sim de uma teocracia com espaços públicos tutelados.

1.2 A expansão de sistemas e valores políticos – ação e reação

Depois de delimitarmos os conceitos de modelos de soberania popular e do Islã, agora iremos desenvolver uma definição mais ampla de como estas formas de governo se difundem em todo o mundo. Tal conceito diz respeito a uma difusão internacional de valores, princípios e idéias políticas de país para país, e de região para região, em que, na prática, são redefinidas as formas de governo e de interpretação do papel da religião e do Estado.

A difusão mundial desses valores e sistemas políticos gera uma nova situação: a difusão dos princípios e modelos de soberania popular ou de democracia liberal acaba ocorrendo, mas adaptando-se a realidades locais. Determinadas culturas e países incorporam de forma seletiva esses valores e sistemas políticos. E, no mundo islâmico, essa incorporação também enfrenta resistências e não é completa.

Com isso, é possível constatar uma limitação na difusão de conceitos políticos mundiais derivados do Ocidente, de maneira a se formar blocos de interesses e compartilhamento de valores comuns entre um determinado conjunto de países. Assim, os EUA e os países europeus fazem alianças, em que eles defendem os “valores da democracia”, e criam um espaço internacional de ações em comum. Delimitam tal espaço com denominações como “mundo livre”, em um sentido mais amplo, ou “Ocidente”, de forma mais restrita.

Sem dúvida, essas delimitações são bastante flexíveis, e incluem uma grande variedade de países no mundo, o que permite a elaboração de agendas em que determinados princípios políticos podem ser debatidos internacionalmente, propostos e/ou aperfeiçoados para todos os países.

Podemos falar, por exemplo, na piora da situação dos direitos humanos no Brasil. E de como o Brasil deve agir, de modo a cumprir uma agenda internacional definida em comum acordo em fóruns políticos multilaterais. Ou de determinado país africano que adote um modelo de democracia liberal, mas onde mulheres sofrem mutilações dentro de preceitos religiosos locais.

É possível, a partir dessas observações, analisar até onde este modelo é procedente e onde ocorrem imperfeições. Em quais aspectos, dessa forma, um país cumpre os requisitos de modelo democrático liberal e onde os valores democráticos que incluem liberdade, igualdade, tolerância, representação e participação são ou não efetivos. Podemos afirmar que, na ausência desses valores, o regime venha a ser, de fato, uma democracia eleitoral, em que a estrutura democrática liberal formal é factual, mas o conteúdo dos participantes está distante de um sistema efetivamente liberal.

Com essas e outras delimitações, um conjunto de Estados Nacionais acaba formatando uma espécie de geopolítica da cultura e dos valores políticos, que aqui nós iremos definir como “geocultura”.

1.2.1 Conceito de geocultura

Aplicando a idéia de liberalismo a um âmbito global, Immanuel Wallerstein busca ampliar o conceito de soberania popular para além dos regimes dos Estados Nacionais. Wallerstein busca apontar para tendências internacionais fundadas em uma realidade geopolítica, dentro das quais ele define o conceito de geocultura. Ele explica que utiliza a palavra “cultura” no sentido de “conjunto de valores e regras básicas que, de forma consciente e inconsciente, regem a retribuição dentro do sistema e criam um conjunto de ilusões que tende a induzir seus membros a aceitarem a sua legitimidade. Sempre houve, em todo sistema internacional, pessoas e grupos que rejeitavam os valores geoculturais parcial ou totalmente e lutavam contra eles” (Wallerstein, 2002, p. 152-153). Sua conceituação parte, no caso do

liberalismo, da Revolução Francesa, de 1789. E explica como se expandiu a geocultura liberal⁸, até o ponto em que ela atingiu proporções internacionais maiores.

O conceito da geocultura liberal parte de conceitos simples: os direitos universais do ser humano e o direito dos povos. Segundo Wallerstein, esses foram os pilares da geocultura do sistema internacional dos séculos XIX e XX. O próprio Wallerstein esclarece que o sistema internacional moderno existia já antes, no século XVI, sem que existisse uma geocultura firmemente estabelecida (*idem*), o que só foi alterado com a Revolução Francesa e a exportação de suas idéias, a partir das guerras napoleônicas.

De repente, a exportação de idéias se tornou rápida, a ponto de ameaçar o próprio sistema, deslegitimando-o no longo prazo. É aqui que podemos compreender o primeiro choque, inicialmente entre os defensores do Antigo Regime e democratas; e no embate posterior, quando a Revolução Francesa e outras revoluções liberal-iluministas estavam em estágio avançado, polarizando democratas liberais e radicais (este caso já explicado no capítulo anterior). Isso suscitou a tendência de choques entre democratas liberais e socialistas (que, posteriormente, se tornou um choque entre democracia liberal e marxismo-leninismo).

Nesse debate, Immanuel Wallerstein define três correntes em torno da geocultura herdeira da Revolução Francesa, ao longo do século XIX: o conservadorismo, o socialismo e o liberalismo. A primeira defendia mudanças mais cautelosas, enquanto a segunda enfatizava mudanças radicais. Os terceiros, os liberais, defendiam mudanças no que seria um ritmo mais “adequado” (*idem*, p. 154-156). Do campo do socialismo, ascende o modelo do marxismo-leninismo. Do campo do liberalismo, o modelo de democracia liberal. O campo conservador enfraqueceu-se, saindo do primeiro plano do embate entre as correntes políticas da geocultura pós-Revolução Francesa.

⁸ O conceito de geocultura ganha mais significado em Wallerstein quando ele cruza conceitos, tais como a geopolítica, a cultura e a política, dentro de um conjunto de definições desenvolvidos por seu antigo mestre, Fernand Braudel. Essas definições fazem parte de um sistema mundial de trocas, denominado “sistema-mundo”. Neste ambiente, trocas econômicas são determinantes em uma história na “longa duração”. Um sistema econômico mundial foi denominado por Braudel como “economia-mundo”. De acordo com este ambiente de trocas econômicas, há também um sistema de trocas culturais – sendo a cultura “feita de uma multidão de bens, materiais e espirituais” (Braudel, 1997, p. 54) – denominado “cultura-mundo” ou “civilização mundo”. Estes conceitos podem ser melhor compreendidos no livro, “Civilização material e capitalismo, séculos XV-XVIII – o tempo do mundo” (Braudel, 1997, p. 35-58).

Em 1917, duas mudanças políticas marcam o mundo, uma entre as democracias liberais, outra, dentro do socialismo. A primeira: o wilsonianismo, nos EUA, que funda uma corrente política liberal, a se expandir como projeto político geocultural, a partir dos EUA. A segunda: a revolução que funda a URSS, com o seu Estado de modelo marxista-leninista.

Nos anos 1930, surge um desafiante a esses dois projetos, o nazifascismo, que propõe uma economia controlada pelo Estado, questionando as bases do liberalismo, e mantendo um discurso nacionalista, muitas vezes religioso e etnicista, enfatizando a posse da propriedade privada e o capital como base. Não era conservadora como a do século XIX, mas surgia como uma direita inimiga do internacionalismo socialista defensor do marxismo-leninismo e dos regimes de modelos baseados nas democracias liberais.

O nazifascismo teve ascensão meteórica, com dois líderes de importância, Hitler e Mussolini, governando respectivamente a Alemanha e a Itália. O regime nazifascista alemão foi capaz de reorganizar o país, e torná-lo novamente forte, após a humilhação política decorrente do final da I Guerra Mundial. Contando com uma economia em expansão e sendo militarmente forte, iniciou na segunda metade dos anos 1930 uma política expansionista sobre áreas de países vizinhos, como a Tchecoslováquia, a Áustria (que se unificou com a Alemanha, após plebiscito) e a Polônia. O avanço sobre a Polônia culminou na II Guerra Mundial. A Alemanha nazista e a Itália fascista fizeram uma aliança na Europa, contando com o Japão imperial, avançando sobre áreas na Europa, África e Ásia. Entraram nos territórios de uma potência participante do campo do liberalismo, a França, e outra do socialismo, a URSS. Além disso, fizeram ataques militares a outra potência do liberalismo, a Grã-Bretanha.

Articulados em torno de uma aliança, os três países líderes do campo do liberalismo, defensores do modelo democrático liberal (a Grã-Bretanha, os EUA e a França da Resistência) e do regime marxista-leninista (a URSS) reagiram, em uma coalizão que acabou derrotando militarmente o Eixo de regimes do nazifascismo, liderados pela

Alemanha, Itália e Japão. E, assim, fizeram desaparecer do primeiro plano o modelo nazifascista de governo.

A partir de 1945, com o final da II Guerra Mundial, e a derrota do nazifascismo, Wallerstein sustenta que os EUA apareciam como a superpotência em seu auge, ao passo que a URSS surgia como parceira secundária, dentro de uma ordem internacional, cuja geocultura era predominantemente liberal. Um concerto de nações se organizou a partir de uma Organização das Nações Unidas (ONU), na qual foi articulada uma espécie de “Direito Internacional”, sem a garantia de força das armas, mas com o poder de veto no Conselho de Segurança dos cinco vencedores da II Guerra.

Do que se trata a geocultura liberal? Estamos falando a respeito de uma organização interestatal que reitera os direitos humanos universais, tal como os princípios do liberalismo. Uma carta datada de 1960 (uma época em que a maioria dos países já tinha se tornado independente), que defende o direito dos povos, afirma: a “fé nos direitos humanos fundamentais na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos de homens e mulheres e de nações grandes e pequenas” (...) “solenemente a necessidade de pôr rápido e incondicional fim ao colonialismo em todas as suas formas e manifestações” (idem, p. 152).

Isso não significa pensar, portanto, em um regime de democracia liberal, marxista-leninista ou nazifascista. Mas sim em estabelecer critérios mundiais para a nova ordem mundial que se iniciava. Havia diversos países que buscavam se aproximar desse referencial sem, necessariamente, cumprir com todos os ditames que um modelo ideal de democracia liberal pudesse seguir.

1.2.2 A agenda geocultural liberal: os valores tradicionais da democracia clássica ateniense, a democracia eleitoral e a democracia liberal contemporânea

Antes de avançarmos, é preciso estabelecer com clareza os critérios do conceito de “democracia”. Em um primeiro momento, será oferecido o termo de “governo do povo”. Se for pensado o exemplo clássico da Atenas do século V e IV a. C., ao menos esta era a intenção, entendendo-se por participante das decisões, ou seja, por “cidadão”, apenas uma parte da população, excluídos as mulheres, os escravos e os estrangeiros. O cidadão ateniense possuía uma série de direitos. Por exemplo, de livre expressão, com tempo igual para todos os participantes na Ágora (o espaço decisório). O preenchimento dos cargos era feito por sorteio, o que conferia neutralidade ao processo. Certamente, não se tratava de um regime totalmente igualitário. Poderiam existir cidadãos mais influentes. No entanto, aquela antiga Atenas tinha desenvolvido suas instituições, voltada para um regime de participação efetiva de seus cidadãos na tomada de decisões gerais da cidade, ainda que isso se referisse a apenas uma minoria da população (Miguel, 2002, p. 483-485).

Em contraste, o que temos hoje como conceito de democracia contemporânea é o de um regime em que os cidadãos não exercem seu poder político diretamente. Cria-se uma situação de passividade. Apenas periodicamente, ele é convocado para dar o seu parecer em eleições, a fim de escolher “os representantes do povo”. São estes – ou seja, os deputados, senadores, governadores, primeiros-ministros, presidentes etc. – que estarão com o poder de selecionar quem ocupará os cargos na administração pública, e quais serão as regras, inclusive do processo eleitoral. Segundo este conceito, não se pode ignorar a presença dos grupos econômicos interferindo nos diversos agrupamentos políticos, em detrimento do que seriam os interesses populares.

Este novo modelo, que conhecemos como democracia liberal, tem alguns avanços e certas desvantagens em relação à democracia clássica ateniense. Um pré-requisito, a liberdade de expressão, que é garantido por igualdade de tempo no processo decisório da antiga Atenas, na democracia liberal favorece aqueles que possuem melhor posicionamento econômico. Assim, a opinião de um grande jornal ou de um político representante de grandes bancos

tem muito mais espaço do que a de um cidadão comum, o que tem consequências definitivas, por exemplo, na apresentação e aprovação de certas leis, de interesses desses grupos específicos.

Por outro lado, dentro da democracia liberal, desenvolveu-se um conceito importante, que é o de direitos humanos, inimaginável no ambiente da Atenas antiga. O direito do indivíduo à vida, à igualdade, e à liberdade (dentro de conceitos liberais) é o que, por exemplo, serviu de base para que a escravidão fosse proibida nos regimes livres contemporâneos. Se ainda não garantiu os direitos sociais básicos, ao menos já conferiu a liberdade do indivíduo, de modo a poder ter o seu negócio ou então ser um trabalhador assalariado, sob condições que, em tese, deveriam ser dignas. Tais direitos, quando se fala de igualdade, referem-se a tratar em igualdade de condições o cidadão, independente do sexo, da origem étnica, da religião, crença política, profissão, classe social etc.

Finalmente, a democracia liberal garantiu direitos que a democracia clássica ateniense não teve sequer perto de obter. Por exemplo: o sufrágio universal dos cidadãos: as mulheres, os analfabetos, os estrangeiros que se naturalizam, os nacionais que estão fora do país etc., todos eles ganham o direito de voto, sem distinção de classe social. Esta universalização garante uma maior inclusão de participantes. Tal inclusão, por outro lado, pode ter dificultado a participação direta dos cidadãos, o que dá a base para a edificação da escolha dos “representantes do povo”.

Mas se tais avanços ocorrem, é preciso ser feita uma colocação. De que democracia realmente estamos falando? De uma democracia como regime? Ou uma democracia como valor? Porque mesmo uma democracia liberal requer a defesa de valores liberais. E esta é uma questão que precisa ser respondida, antes de irmos adiante.

O primeiro passo, nesse contexto, é o de distinguirmos a passividade dos cidadãos na democracia liberal do que está ocorrendo dentro dela. Esta passividade, na realidade, está

bem representada, quando pensamos na relação entre a democracia liberal e a participação popular. Muitos dizem que o mal da República de Weimar na Alemanha foi o seu “excesso de participação”, o que teria permitido a ascensão do nazismo. É em cima disso que Joseph Schumpeter trabalha, quando ele demonstra que a mobilização das massas, mas não sua real participação, estava a serviço, não de regimes democráticos, mas sim de totalitarismos. E, nesse sentido, aqueles que reivindicam a concepção de “democracia”, após 1945, passaram a fazê-lo por meio de um filtro, em que a participação direta tem sido cada vez mais restrita. É como se os cidadãos não estivessem realmente preparados para atuar diretamente, sendo presas fáceis de líderes demagogos, de modo que mesmo que um cidadão comum “possa cuidar bem dos seus negócios pessoais, não sabe tratar dos assuntos públicos” (Miguel, 2002, p. 499-503).

Tal visão, pessimista por natureza, é, na verdade, uma constatação simples: o do cidadão comum que é um indivíduo com atitudes egoístas, preocupado com os seus interesses pessoais, e que não foi capaz de estabelecer uma visão mais sistemática do interesse coletivo, ou seja, do bem comum. Quando o faz, ocorrem as limitações decorrentes do que cada um entende como “bem comum”, e nesse momento, as classes dirigentes conseguem fazer prevalecer o seu conceito.

Neste caso, podemos enumerar os valores da democracia liberal como ideais e contrastá-los em uma realidade que se apresenta como sendo o de uma democracia eleitoral. Quais são estes valores? Já citamos três: o sufrágio universal, a liberdade de expressão e os direitos humanos. Na base de todos eles, a liberdade individual. Outros critérios são: a liberdade de participação e associação política e a pluralidade nas opções para as escolhas no âmbito político, o que possibilita um revezamento de lideranças nos cargos administrativos dos Estados.

No entanto, na realidade, esse conceito de democracia liberal enfrenta as limitações contingenciais da apatia dos cidadãos. Das restrições nas escolhas dos candidatos aos cargos dirigentes, nem sempre há opções boas. Da falta de informações adequadas em relação a como os dirigentes agem na atribuição de seus respectivos cargos. E nesse

sentido, a democracia liberal, baseada nas liberdades fundamentais do cidadão, que tem, na figura de seus representantes, a garantia de seus direitos e deveres, perde a funcionalidade. Ela ganha o seu sentido real nos momentos das eleições. É nesse momento que podemos falar, sim, de uma democracia eleitoral. Que é democracia, no sentido em que todos os cidadãos estão aptos a participar. Mas que não tem a funcionalidade do liberalismo, tal como se esperaria.

É a democracia das elites competitivas. Aquilo que Robert Dahl chama de “poliarquia” (Dahl, 1997, p. 25-38). Ela não chega a ser oligárquica, no sentido de ser um regime de poucos. Mas também não é totalmente democrática, pelo fato de que os cidadãos não participam dela o tempo todo. Trata-se de um regime em que as elites competitivas vão oferecendo espaços decisórios à população, criando um ambiente onde os valores democráticos também são difundidos. Mas onde, na realidade, quem realmente tem o poder de tomar decisões é uma elite política.

Se isto é algo que pode desacreditar qualquer regime político por si só, basta notar que existem casos de países mais próximos do tipo ideal democrático liberal, e aqueles que estão mais distantes dele. Portanto há de se constatar que também existem casos em que as elites políticas buscam a aproximação máxima com o ideal de democracia liberal, afastando-se da pura e simples idéia de democracia eleitoral. Isso acontece especialmente em pequenos países da Europa ocidental, como a Suíça, por exemplo, onde é comum a utilização de referendos para decidir determinados assuntos. No entanto, estamos falando de casos em que existe um grande amadurecimento das sociedades civis e em que, inclusive, a acomodação entre religião e Estado já está bem resolvida.

Dessa forma, a implementação de uma agenda geocultural liberal passa por alguns desafios. Ela pode ser bastante eficaz, por exemplo, em países latino-americanos, onde estão sendo construídas democracias eleitorais, mas onde, no entanto, ainda estão pouco maduros os espaços de interpelação social que permitam a ação pró-ativa do cidadão. As elites políticas

atuam de forma mais exclusiva, enquanto o cidadão comum é bem menos levado em conta do que, por exemplo, nos EUA, Canadá e Europa Ocidental. Provavelmente, os modelos políticos latino-americanos não seguirão obrigatoriamente o que se construiu nesses outros países, adaptando o seu modelo de democracia liberal a uma realidade própria.

Da mesma forma, na África Subsaariana, no Leste Europeu, no Leste Asiático e na Índia as ocorrem dificuldades semelhantes e outras limitações também. Há casos em que sequer foram esboçadas quaisquer instituições eleitorais. Nem mesmo a liberdade de expressão ou o pluripartidarismo teve espaço. Ou mesmo quando se permite a fundação de mais de um partido, os que surgem são assistidos ostensivamente, enquanto os que estão no poder não o deixam, como ocorre no Egito, por exemplo⁹.

Em muitos países do Leste Asiático, houve a adoção de regimes democráticos bastante eficientes, que permitiram um grande sucesso econômico, tais como o Japão e a Coreia do Sul; no caso japonês, um só partido está quase que ininterruptamente no comando do país há mais de meio século.

Já em casos como os da Rússia, foi feita uma tentativa de transição para um modelo liberal, mas a fragilidade do Estado era tamanha, que um regime sob censura política acabou prevalecendo, como passou a ocorrer sob Putin. Mesmo havendo eleições regularmente, a

⁹ Este ponto traz à tona o debate universalismo *versus* relativismo cultural. Os defensores do universalismo sustentam que todos os países podem adotar um mesmo modelo de regime, no caso, a democracia liberal de modelo europeu. De outro lado, os chamados relativistas não acreditam que todos os países possam adotar um mesmo sistema; e que, logo, o modelo de democracia liberal já estaria, por si só, fadado ao fracasso. Nunca é demais lembrar a posição do filósofo estadunidense Francis Fukuyama, que ao escrever “O fim da história e o último homem”, defendeu uma vitória do modelo de democracia liberal de estilo europeu-ocidental para todos os países. Recentemente, ele fez uma releitura de sua teoria em direção a uma linha de maior ceticismo, sustentando que a construção de democracias liberais fora do mundo ocidental, além de dispendiosas, não tem dado os resultados esperados. Ele cita apenas três casos de “reconstrução de nações” em que os EUA tomaram parte, seguindo o modelo de democracia liberal, cujo resultado foi de sucesso: Alemanha, Japão e Coreia do Sul. No entanto, esta sua revisão em relação à visão de quais meios as democracias liberais podem ser atingidas não determinou seu pensamento em relação aos fins. Fukuyama segue acreditando em um avanço rumo à democracia liberal. Questões mais esclarecedoras, podem ser encontradas no artigo de Francis Fukuyama, “After the ‘end of history’”, na revista “Open Democracy” de 2 de maio de 2006 (Fukuyama, 2006).

Rússia vive problemas institucionais bastante sérios, inclusive em relação a liberdades de expressão¹⁰.

É preciso apresentar esses exemplos, a fim de podermos estabelecer os critérios mais precisos para avaliar em que estágio se encontra a maior parte dos países muçulmanos, dentro da perspectiva de uma agenda geocultural liberal¹¹. A principal barreira, como poderemos notar, não estará no sistema eleitoral. Pois nada impede que os países muçulmanos possam ter eleições regulares para cargos administrativos. O Irã, por exemplo, tem eleições regulares para prefeituras, parlamentos e até para a presidência da República, incluindo, neste caso, o sufrágio universal, com o direito de voto para as mulheres¹².

1.2.3 A Declaração do Cairo e as limitações na busca por uma agenda geocultural no Islã

O principal desafio para os países islâmicos em relação a aplicar modelos políticos ocidentais, se refere a questões como os direitos humanos, tão importantes na construção de democracias liberais. Enzo Pace coloca bem a questão: “Na Declaração do Cairo, de 1990 – que até hoje continua sendo a mais articulada carta dos direitos, assumidos do ponto de vista dos Estados de tradição muçulmana, reunidos na Organização da Conferência Islâmica Mundial -, há, com efeito, dois artigos (o 24 e o 25) que não deixam dúvidas: se os

¹⁰ A questão aqui nos remete a um certo ceticismo em relação às possibilidades de um avanço da democratização de sociedades não-ocidentais. Como diz Olivier Roy: “Estabelecer democracias não pressupõe que uma sociedade deveria seguir os mesmos processos sócio-culturais que o Ocidente tem seguido. A questão é como esses princípios universais podem se re-conectar com outras culturas” (ROY, Olivier, “The end of history and the long march of secularisation”, 2006, tradução nossa).

¹¹ Olivier Roy elucida a questão do mundo muçulmano, em linhas gerais de que “o problema com o Islã é que a desconexão entre religião e cultura tradicional trabalha tanto em favor de alguma espécie de fundamentalismo como de uma visão liberal de religião, para não falar de valores secularistas” (idem).

¹² Há uma referência no livro de Francis Fukuyama bastante interessante a respeito do Irã: “Embora democracia e liberalismo caminhem sempre juntos, é possível separá-los teoricamente. É possível a um país ser liberal sem ser especialmente democrático, como a Grã-Bretanha do século XVIII. Uma vasta lista de direitos, incluindo o direito de voto, era assegurada a uma pequena elite social, mas negada a outros. É possível também a um país ser democrático sem ser liberal, isto é, sem proteger os direitos dos indivíduos e das minorias. Um bom exemplo é a República Islâmica do Irã, que tem realizado eleições regulares, razoavelmente limpas pelos padrões do Terceiro Mundo, tornando o país mais democrático do que era no tempo do Xá. Entretanto, o Irã islâmico não é um Estado liberal. Não há garantias de liberdade de expressão, de reunião, e acima de tudo, de religião. Os direitos mais elementares dos cidadãos iranianos não são protegidos por norma jurídica, uma situação que afeta especialmente as minorias étnicas e religiosas do Irã (Fukuyama, 1992, p. 76).

direitos humanos entram em choque com a lei corânica (a *shari'a*), é esta última que deve prevalecer. Trata-se de uma referência a uma *Grundnorm* (norma fundamental) que se considera não humana, e sim revelada diretamente por Deus. Os direitos humanos (*huqûq al-insan*), noutras palavras, não têm nenhum fundamento fora, ou pior, contra os direitos de Deus (*huqûq Allah*)” (Pace, 2005, p. 317-318). Outra questão é a punição ao abandono à religião islâmica (apostasia), “não incluída entre os direitos humanos” e “considerada um mal abominável, rubricado como um tipo de crime que deve ser penalmente perseguido” (idem).

Certamente, a Declaração do Cairo precisa ser relativizada em um contexto específico. É preciso apontar aqui que este é um documento assinado por ministros do Exterior de países de maioria islâmica, que incluem desde casos onde o Islã é mais liberalizado, tal como na Turquia, até exemplos onde a lei islâmica é praticada de forma mais rígida, como a Arábia Saudita. Tudo isso em um sistema internacional cada vez mais globalizado, porém, dentro de um ambiente político onde o Islã político vem ganhando espaço bem maior nas sociedades muçulmanas. Este documento reflete uma posição em que o direito positivo e a *Shari'a* são combinados, sendo que a última se torna fundamento para o primeiro (Pace, 2005, p. 319). Não se trata de um direito islâmico puro, mas sim de uma combinação de direito secular e divino, em que o último acaba tendo presença fundamental. No caso do Egito, segundo Enzo Pace, é justamente isto que tem acontecido: a fim de deter os islamistas, vem se criando essa combinação de normas do direito positivo e da *Shari'a*, estando esta última com peso decisivo, o que faz com que a sociedade local pague um preço bastante elevado (idem, p. 320).

Obviamente, essas questões dificultam a adesão plena de países muçulmanos a uma cultura democrática liberal moderna. No entanto, não impede que uma parte importante desses países possa estar aberta à “livre circulação de idéias e pessoas”, em que o próprio tema dos direitos humanos seja colocado em questão.

Na verdade, muitas pessoas, dentro dos países do mundo muçulmano, antes de ter assimilado aspectos dos valores de uma cultura do direito liberal, estão acostumadas à

experiência das narrativas históricas proporcionadas por aquilo que seria “a revelação do Alcorão, que dita leis para as atividades diárias”. (...) “A adesão a essas leis, segundo eles, tem protegido a comunidade muçulmana dos perigos associados com atividades como o jogo e a bebida alcoólica” (Kamel, Najla, 2003, p. 52). De fato, se isso é uma verdade, por que não seria diferente com relação ao judaísmo e ao cristianismo, em relação ao controle social da comunidade?

É importante ressaltar que “o lugar do Alcorão no Islã é incomparavelmente superior ao da Bíblia não havendo qualquer paralelo com outra religião (..). Como resultado, um grande número de injunções bíblicas pôde ser colocado entre parênteses por judeus e cristãos (como o apedrejamento de homossexuais). Por uma variedade de causas, nem todas completamente claras, a evolução histórica do Islã foi oposta e conduziu a uma restrição em lugar de uma liberdade de exegese” (Demant, 2004, p. 343). Assim, “a eternidade e imutabilidade do texto foram aceitas como dogmas da religião: conseqüentemente, o Alcorão não pode ser estudado como produto de seu tempo, sendo mais difícil relativizar seus versículos mais rígidos” (idem).

Najla Kamel coloca esta mesma questão, citando Geels, que diz que “o Alcorão (...) tem uma posição única como texto lido e ouvido, texto recitado, memorizado e transformado em caligrafia (1997:238)” (Geels *Apud* Najla Kamel, 2003, p. 50). Ela diz que “de acordo com Geels, o Alcorão contém um vasto aparato de imagens e metáforas que podem ser usadas na criação de diferentes significados e representar um grande número de experiências humanas” (idem). Essa identificação colocada em níveis gráficos e psicológicos se apresenta e reapresenta de tal forma, que a identidade cultural dos povos muçulmanos está sempre em questão, sendo inevitável ir de encontro a vários aspectos de uma religião de características muito peculiares.

Nesse sentido, Najla Kamel cita Antoine Vergoite, que escreve que “a secularização ainda não se coloca como problema para o islamismo, pois no Islã não há uma divisão das diversas áreas do conhecimento” (idem, p. 49). Podendo ir mais além nesse contexto, Najla Kamel cita Jansen (1974), que fala de uma tendência “na exegese moderna do Alcorão” de

“um aspecto da história natural, baseada na visão de que o Alcorão antecipa a ciência moderna” (idem, p. 51). É nesse sentido que até mesmo a concepção de mundo dentro do Islã não faz a distinção entre o secular e o religioso (Nasr *Apud* Kamel, 2003, p. 49), ou entre o espiritual e o temporal (Moughrabi, 1995, *Apud* Kamel, 2003, p. 50), o que confere poderosa definição na identidade cultural de cada um dos respectivos países muçulmanos. “É, ao mesmo tempo, o cenário de crenças religiosas e dogmas e um padrão de comportamento projetado para ordenar as relações entre o homem-homem e entre homem-Estado” (idem).

Esse aspecto limita o cidadão de origem muçulmana em um Estado de maioria seguidora do Islã a uma adesão plena à cultura política de um regime democrático liberal, optando por uma variante onde são colocadas variações do direito secular e do direito islâmico em seus mais variados graus e circunstâncias, dependendo do contexto político e da cultura local.

De fato, quando falamos de um modelo constitucional, e mais especificamente, a democracia liberal, isso diz respeito a uma acomodação, que serve como um moderador na violência do extremismo. E remetemos ao exemplo dos casos de acomodação entre religião e Estado fora do Islã. Quando se fala da violência religiosa no mundo islâmico, “há um verdadeiro problema que parece se distinguir de outros momentos violentos da história. É verdade que a história do cristianismo é mais violenta do que a muçulmana, mas há muito o cristianismo vem perdendo o seu poder, situando-se em uma nova posição na sociedade, mais limitada e privatizada” (Demant, 2004, p. 342). É nesse sentido que “o fundamentalismo protestante, por extremo que seja, geralmente não utiliza violência aberta. O judaísmo perdeu seu poder político há dezenove séculos e não controla (no máximo, influencia) as políticas do Estado de Israel” (idem).

Nesse contexto, é importante lembrar a opção da maioria das populações muçulmanas contra o extremismo. No entanto, da mesma maneira, o fato de a esfera religiosa e a esfera política ainda estarem bastante associadas na maioria dos países muçulmanos facilita a ascensão de correntes extremistas. De modo que a separação de Estado e religião (não no sentido cristão do termo, em que as instituições eclesiásticas são claramente distintas do

Estado, mas no contexto em que a de separação entre “palácio e mesquita” ocorra no sentido de moderação/esvaziamento do significado da religião no Estado, e da preservação da prática religiosa nas mesquitas, *madrasas* e associações religiosas), e a conseqüente acomodação entre ambos poderia moderar tal processo. Que, no entanto, não ocorre, pois, como já foi citado acima, dentro do próprio Islã ainda existe uma cultura política em que os livros sagrados ocupam um lugar especial, e em que a tendência é a da imutabilidade do valor do texto religioso fundamental, inclusive para questões que envolvam assuntos de esfera pública.

Existem, neste caso, problemas a se resolver. De um lado, as sociedades não-estatais dos países muçulmanos, em que a presença da religião na vida pública é bastante forte, e o avanço dos modelos de democracia liberal que tende a se generalizar nos países ocidentais, e que ganha grande aceitação em outros países não-ocidentais e não-islâmicos. Quando não vingam os modelos de democracia liberal, pelos menos são bem-sucedidos os modelos não-liberais de regimes constitucionais, como, por exemplo, na China, onde se adota um modelo político marxista-leninista, com espaços de liberalização seletiva, segundo a idéia de “um país, dois sistemas”¹³. Em todos estes exemplos, os regimes democráticos liberais, ou, ao menos, de soberania popular se estabelecem dentro de um padrão de mundialização das relações econômicas, políticas e de trocas culturais, que é o que se impõe em uma

¹³ Esta é uma abordagem que relativistas culturais podem simpatizar com muito mais ênfase, no sentido de tê-las como solução definitiva. Nesse sentido, Samuel P. Huntington defende um mundo em que há uma tendência a um “choque de civilizações”, no mundo moderno, onde a idéia de um modelo ocidental de governo se torna pouco viável para certas culturas (Huntington, 1996, p. 17-124). Ele estabelece uma divisão em blocos civilizacionais de diversas áreas geográficas do planeta, determinando Estados-núcleo que devem negociar entre si em nome dos respectivos blocos. Os blocos seriam o ocidental (do qual ele acredita que o modelo político é o ideal), o confucionista, o eslavo-ortodoxo, o islâmico, o japonês, o latino-americano, o budista, o hinduísta e um possível conjunto africano. Sua idéia é a de que já estaria acontecendo um choque de natureza econômico-política entre o Ocidente e a civilização confucionista (sob a liderança da potência ascendente chinesa), de um lado, e um choque demográfico-cultural com o mundo islâmico, de outro. Pesa a favor desta tese a realidade política de que existem de fato realidades culturais que tornam diferente a trajetória rumo a um modelo similar ao da democracia liberal ocidental. No entanto, contrário a este modelo, há um fator bastante importante, que é o de que há países pertencentes a “civilizações” diferentes já adotando os modelos de democracia liberal na América Latina, na África, a Índia, em países de maioria budista, e inclusive o próprio Japão (que seria ele próprio uma “civilização”), tendo, inclusive bastante sucesso em seus empreendimentos políticos. Desta forma, o ceticismo de Fukuyama em relação à viabilidade da expansão de regimes democráticos também pode ser útil, quando se pensa na valorização da idéia de democracia liberal, como algo somente possível para países ocidentais. Certamente, existem limitações, mas elas não podem ser dadas como questões definitivas que fechem o debate entre universalistas e relativistas culturais, ainda mais nos dias atuais em que existe um processo de globalização das comunicações inter-pessoais, o que pode tornar ainda mais possível a formação de uma cultura universalizante.

agenda geocultural liberal contemporânea. Enfim, de um modo geral, em quase todos os países não-muçulmanos, regimes seculares ou seculares democráticos conseguem tomar forma, tendo o modelo de democracia liberal uma forma hegemônica, apesar de não ser ainda totalmente utilizada. Já em países muçulmanos existe uma tensão permanente entre as respectivas sociedades não-estatais, de um lado, e o caldo cultural da mundialização e seu produto político, ou seja, o conceito de soberania popular e/ou a democracia liberal de outro¹⁴.

Isto, contudo, talvez ainda não seja suficiente para fazer a afirmação de que a cultura islâmica e os modelos de democracia liberal sejam incompatíveis, *a priori*. O que se pode afirmar é que no atual estágio histórico, o Islã, e incluímos todas as suas linhas aqui apresentadas, e os modelos de soberania popular, e aqui colocamos em destaque a democracia liberal, apresentam-se distantes a tal ponto que ainda estão em fase de delimitar espaços de acomodação entre si dentro dos respectivos Estados Nacionais¹⁵.

¹⁴ Roy retorna seu debate, falando sobre a questão do “choque de civilizações”. Ele diz que “A tese do choque de civilizações pressupõe que as culturas, até um certo ponto são baseadas nas religiões, e que as religiões estão assentadas em suas culturas específicas: daí a conclusão de que a religião influencia as culturas políticas. Mas o que assistimos hoje em dia é uma desconexão entre duas realidades. Tradições culturais, e a reformulação de valores religiosos e normas, apara além de culturas específicas. (...) O choque de civilizações é o canto do cisne das culturas tradicionais confrontadas com o triunfo da globalização. (...) Identidade tem pouco a ver com a permanência de padrões tradicionais e mais com reapropriação e delegação de poderes”. (Roy, 2006, tradução nossa).

¹⁵ A polêmica entre relativistas e universalistas aqui pode ter uma abordagem diferente. Arnold J. Toynbee desenvolve uma concepção de que nenhuma das civilizações e impérios que se pretendam universais consigam atingir seus objetivos. Da mesma forma, isto fica claro em relação a religiões e ideologias auto-proclamadas universais. Isto se verifica em “O cristianismo, como o budismo, até agora, não conseguiu converter toda a humanidade; e como o budismo, ele recuou da sua região de origem. (...) o islamismo, a mais nova das três grandes religiões missionárias (...) tem atraído grandes massas de adeptos, não só do cristianismo e do budismo, mas também do zoroastrismo e do hinduísmo. Contudo, por sua vez, o islamismo não conseguiu converter toda a humanidade. (...) A coexistência, no mundo atual, de três religiões missionárias, cada uma das quais se dispôs a converter toda a humanidade, talvez seja o mais impressionante de todos os testemunhos da força do movimento divisório nos assuntos humanos. O ponto máximo do nosso exame de auto-afirmação desse movimento divisório em inúmeros setores diferentes poderia levar-nos a concluir que o movimento unificador não tem probabilidade de sobrepujá-lo. Contudo, essa conclusão seria prematura, pois as realizações do movimento unificador também têm sido impressionantes” (Toynbee, 1968, p. 85). Esta unificação, no entanto, torna a idéia de supostas religiões universais inviável. Toynbee justifica que “(...) Tem havido cismas em todas as religiões superiores, incluindo aquelas que – por exemplo, zoroastrismo, judaísmo e hinduísmo – se têm mantido dentro de uma só comunidade étnica ou uma só civilização. Mas os cismas nas três religiões missionárias superiores têm sido mais profundos, e os mais

intensos de todos têm ocorrido nas duas religiões missionárias judaicas, o cristianismo e o islamismo. Numa suposta religião universal, o cisma é uma traição aos princípios da religião e um repúdio aos seus objetivos. É uma consequência e um sintoma da imperfeição inerente em todas as instituições humanas. Não obstante, como já observamos, a ruptura causada nas linhas inimigas das religiões superiores tem sido, até agora, a nova saída mais momentosa e revolucionária na história da religião e, na verdade, na história do Homem” (p. 185). Toynbee sustenta que “desde o fim da Segunda Guerra Mundial, uma mudança de sentimento, em prol de maior caridade mútua, vem-se manifestando entre os adeptos das religiões judaicas” (p. 175). Isso dentro de uma dinâmica em que cada conjunto de religiões mantém sua identidade básica. Suas conclusões sobre as possibilidades de Estados mundiais leva a uma conclusão semelhante, tendo, no entanto, limitações diferentes. Ele dá o exemplo em relação à China e à antiga URSS: “a atual ideologia oficial tanto do Estado chinês quanto do russo é, naturalmente, o comunismo, e este é uma ideologia missionária dedicada, como a religião cristã de onde surgiu, a conversão de toda a humanidade. Essa adoção de uma ideologia missionária está em harmonia com a mentalidade mundial tradicional desses dois supostos Estados mundiais. Contudo, tanto a Rússia quanto a China abraçaram outra das ideologias pós-cristãs, a saber, o nacionalismo, que, embora seja inconfessado, é superior ao seu comunismo, conforme tem sido demonstrado pela escolha que ambos fazem sempre que as exigências dessas duas ideologias entram em conflito. (...) Assim, todos os supostos Estados mundiais do passado finalmente sucumbiram ao hábito do sentimento divisório. Os que não se dissolveram preservaram sua existência à custa do abandono de sua mentalidade mundial, em comparação com sentimento divisório que se reafirmou” (p. 123-124). Esta concepção político-histórica de Toynbee seria uma boa justificativa para se imaginar a impossibilidade de um avanço entre mundos diferenciados. Poderíamos, assim, pensar uma série de regimes inspirados nas referências do Islã político e do nacionalismo árabe dentro de uma entidade civilizacional particularista “islâmica”, definitiva, buscando harmonia com outras “civilizações”, dada a impossibilidade da troca. Não há nenhuma nova referência que possa transformá-los e colocá-los dentro de um ambiente global, a não ser um distanciamento onde possam reconciliar sua religião e as dos demais. Nesse sentido, Karl Popper faz uma dura crítica a Toynbee. Se trata de uma crítica a outro trabalho, “Um estudo de história”. Popper sustenta: “(...) posso descrever (...) o irracionalismo de Toynbee (...) de vários modos. Um deles é que ele se rende a uma difundida e perigosa moda de nosso tempo. Refiro-me à moda de não levar argumentos a sério e pelo valor que mostram, pelo menos por experiência, mas em ver neles apenas um meio pelo qual motivos e tendências se expressam” p.. Popper, na verdade, se refere a uma crítica de Toynbee ao marxismo e suas impossibilidades históricas por conta de sua concepção judaica de um “povo eleito” (que passe das classes mais baixas para a mais alta “desse mundo”, colocando no lugar de Jeová, a “Deusa Necessidade”), tal como nas outras “religiões judaicas”, o cristianismo e o islamismo. Popper questiona: “Como, indago, se pode explicar que Toynbee discuta o marxismo em linhas que nada tem haver com as afirmações racionais deste? A única explicação que posso ver é a de que a pretensão marxista à racionalidade não tem qualquer significação para Toynbee. Ele está interessado apenas na questão como se originou ele numa forma de religião”. Nesse sentido, Popper deseja saber não se Marx está certo ou errado, se sua teoria tem validade ou não – Popper é um defensor da democracia liberal – o que ele realmente quer é demonstrar que a questão vai muito além de um encontro histórico entre ideologias-religiões. Ele aponta de Toynbee uma crítica que demonstra bem a ilustração desta crítica, quando critica o historicismo: “indica-nos o historicismo ou histórico-análise, pode aplicar-se ao próprio historicismo, e em verdade é esta uma forma admissível de tratar uma idéia depois de havê-la criticado por meio de argumentação racional. (...) É a reação característica ao intervencionismo e a um período que – talvez mais do que qualquer outro na história – exige a aplicação de métodos racionais aos problemas sociais. (...) aventurar-me-ei a sugerir que o historicismo de Toynbee é um anti-racionalismo apologético, nascido do desespero da razão e tentando evadir-se para o passado, assim como para a profecia do futuro”. Popper está pensando, dentro de uma concepção, onde a possibilidade de uma mudança passa pela construção de um sistema argumentativo objetivo, onde o que prevalece é a razão, e não a idéia de um subjetivismo. O universalismo defendido por Popper passa por esta compreensão de realidade, e não em relação ao que ele, finalmente critica de Toynbee: “(...) num ataque à concepção racionalista de tolerância ele emprega categorias como “nobreza” em oposição a “baixeza”, em vez de argumentos. O texto trata da oposição entre a abstenção meramente negativa da violência, com base racional, e a verdadeira não-violência extra-mundana, sugerindo que estes são dois exemplos de “significações”... que são... positivamente antitéticas entre si. (...) É difícil resistir à tentação de revidar indagando (...) se esse edificante ataque à democrática tolerância religiosa ocidental expressa algo de mais nobre ou construtivo do que uma desilusão cínica com a razão, se não é um notório exemplo daquele anti-racionalismo que esteve em moda, e infelizmente ainda está, em nosso mundo

Já existem alguns Estados Nacionais dentro do mundo islâmico como a Indonésia, onde Islã e democracia liberal conseguem algum tipo de acomodação mais pacífica, abrindo caminho para uma cultura política mais pluralista. Mesmo assim, esta é uma experiência bastante recente em que é arriscado se fazer qualquer prognóstico mais definitivo.

De qualquer forma, nota-se, dentro do mundo muçulmano, tentativas de se caminhar rumo a modelos de democracia liberal inspirados nos tipos ocidentais. Ainda que não siga uma trajetória idêntica de países europeus ou dos EUA, e que isso ocorra em um ritmo mais lento, onde governos seculares com hegemonia militar se defrontam muitas vezes com o crescimento da preferência do eleitorado por opções islamistas, indo contra o modelo de separação de Estado e religião. Ou ao contrário, como aconteceu no Irã com Khatami, um governo religioso enfrentando o crescimento da preferência do eleitorado por uma maior liberalização da cultura política. Estas questões já estão bem mais avançadas em países europeus e nos EUA, de modo a não se necessitar de uma intervenção militar, contrariando a opção geral do eleitorado.

Em geral, todas estas intervenções ainda tenderão a ser minimizadas, na medida em que a religião e o Estado moderno encontrarem os seus espaços de acomodação, a ponto de buscarem opções mais moderadas de atuação política de parte a parte. Mas isto só poderá ser encontrado dentro da experiência histórica de cada país.

ocidental, e que tem sido praticado *ad nauseum*, especialmente desde o tempo de Hegel até nossos dias” (Popper, 1959, p. 475-481). Toynbee faz uma crítica à não-violência ocidental, colocando-a como algo menos “nobre” e “construtivo” do que uma atitude de “cinismo” com a violência. Cabe aqui uma observação, que não pode passar despercebida. A idéia deste argumento valendo nos tempos atuais na relação dos países da Europa ocidental e dos EUA com o mundo muçulmano. Como lidar com as questões contemporâneas? Pensando o mundo muçulmano como um conjunto de países “ideais” e o tal Ocidente, tido como “não-violento”, como menos “nobre”? Ou há uma questão clara, objetiva, diante de todos, que é um processo global de relações econômicas, políticas e sociais? Esta realidade é determinante na forma como países do mundo muçulmano lidam, quando tomam contato com os modelos de democracia liberal ocidental. Assim como países do Ocidente, quando observam as limitações circunstanciais dos países muçulmanos em absorver estes modelos. E não se trata de “nobreza”, mas sim de adaptação à realidade da política contemporânea, em processo de mundialização.

1.2.4 Os casos específicos de Egito, Turquia e Argélia

São essas questões que serão dissecadas no estudo de cada um desses três países, através de um histórico da independência deles e de como o Islã local, em cada caso, se constituiu após estes mesmos processos de independência. Também dirão respeito a como os partidos e movimentos islamistas ascenderam, e até onde puderam crescer, e se dentro de cada um desses países foi possível constituir um modelo de democracia liberal. Por fim, quais foram as possibilidades de convivência entre os partidos islamistas e o sistema político de cada país.

A primeira questão que precisa ficar esclarecida é a de conceituar o lugar do Islã político como fenômeno político-social. Como o Islã político se insere, e de que maneira ele ganha força nas sociedades muçulmanas? De que maneira ele vem se expandindo, quais são os fatores que facilitam o seu avanço e quais são os seus limites?

A partir disso, vamos definir em quais realidades o Islã político se insere. De que maneira nos casos egípcio, argelino e turco, os modelos de soberania popular se desenvolvem, e até que ponto as propostas de democracia liberal puderam ser construídas. Delimitados esses fatores, de que maneira o Islã político pôde se manifestar. De que forma foi possível, ou não, construir um regime de democracia liberal. E se ambos, Islã político e democracia liberal, podem ser acomodáveis, em quais circunstâncias, em que, a partir desses casos, poderemos identificar tendências gerais nesta relação entre movimentos islamistas e modelos democrático-liberais.

1.2.4.1 Egito

O Egito é o epicentro da maior parte das formações ideológicas do mundo árabe-islâmico. Sua posição entre África e Ásia e a proximidade com a Europa Oriental tornam-no estratégico nos mundos árabe e islâmico. No início do século XX, o nacionalismo liberal, nos anos 1950, o pan-arabismo, e durante os anos 1970, o Islã político cresceram, antes, nas grandes cidades egípcias e posteriormente no restante do Oriente Médio. A partir dessa

realidade, a elite egípcia passou a desenvolver uma estratégia de capitalizar os movimentos ideológicos de sua sociedade a seu favor, em contraponto aos colonizadores e/ou grandes potências. Tudo isto já tem um histórico que data de grandes transformações da virada do século XVIII para o XIX, que deram ao Egito uma posição central, tanto política, quanto econômica.

Da chegada de Napoleão, em 1798, no final do século XVIII, até 1882, o Egito viveu um período de grandes mudanças. Em 1801, a Inglaterra e o Império Otomano derrotam o exército de ocupação francês. Até 1807, a ocupação liderada pelos ingleses permanece, até que o albanês Muhammad Ali toma o poder e se declara senhor das terras egípcias. Em teoria, o Egito era uma dependência do Império Otomano. Na prática, no entanto, tornou-se um país independente de Istambul, comandado por Ali, aliado de franceses. Com isso, foi possível uma parceria entre a França e ele, e Ali tentou um processo de industrialização no Egito, ao final mal-sucedido. Ele governou o Egito até 1848. Seus sucessores foram, respectivamente, o filho Ibrahim (até 1849), o neto Abbas I (até 1854) e o outro filho Said. Foi no governo deste último, sob influência francesa, que se iniciou a construção do Canal de Suez, em 1859. Em 1869, o Canal foi concluído, já sob a administração de Ismail, sobrinho de Said. Em 1882, o Egito foi ocupado pela Grã-Bretanha, que colonizou oficialmente o país durante 60 anos. O Egito obteve sua independência formal em 1922. Na prática, no entanto, tal independência não existia. O que havia, de fato, era uma colonização, com a presença de tropas britânicas controlando o Canal de Suez, de 1875 até 1956. Em 1956, o presidente egípcio Gamal Abdel Nasser nacionaliza o Suez, o que gera uma crise, solucionada com a saída das tropas britânicas.

A derrota na Guerra dos Seis Dias (1967) mudou o destino do Egito, assim como a paz com Israel em Camp David, o que significou por oito anos sua saída da Liga Árabe. No entanto, auxiliado pelo poder político dos EUA (incluindo ajuda financeira direta), retornou a esta instituição, obtendo inclusive posições como a secretaria geral da entidade (o Secretário-Geral da Liga Árabe, Amro Musa, é egípcio, com carreira ligada a Mubarak).

O histórico de convivência entre partidos islamistas e governos passou por uma série de alterações. No período monárquico, o Egito criou o seu modelo de governo liberal, em que o partido nacionalista Wafd controlava o Parlamento egípcio. Por outro lado, o rei Farouk, com apoio da Grã-Bretanha, tinha amplos poderes para dissolver o Parlamento e convocar novas eleições, quando achasse necessário. Na sociedade civil, a Irmandade Muçulmana se organizava nos sindicatos, associações profissionais, escolas técnicas, universidades, mesquitas etc. Não era uma organização islamista radical. No entanto, não se tratava de uma organização cujos defensores fizessem reflexões sobre a democracia, por exemplo. Atuavam, no entanto, segundo a ordem institucional e lutavam pelos direitos dos trabalhadores e por boas condições sociais da população.

Isto dava a ela uma condição muito especial, pela qual “(...) foi delineando a originalidade e a especificidade do movimento: criar de novo (...) uma microssociedade islâmica no meio de uma sociedade mais vasta, secularizada e corrompida pela invasão física e simbólica do ‘estrangeiro’ europeu” (Pace, 2005, p. 258-259). Esta via institucional criava nos governantes egípcios e na Grã-Bretanha um sentimento de hostilidade, até o ponto em que a confrontação se tornou inevitável e Al-Banna, em outubro de 1941, foi preso, sendo solto um mês depois. No entanto, a idéia da Irmandade em seguir o caminho institucional prosseguiu e o próprio Hassan Al-Banna concorreu como candidato ao Parlamento egípcio em 1944, tendo sido eleito. De 1944 a 1948, ele se torna uma figura política de primeira grandeza, procurando respeitar os limites institucionais do regime liberal do Egito.

No entanto, na medida em que o Wafd não conseguia agir dentro do regime tutelado egípcio, a Irmandade Muçulmana criou a sua própria ala radical. Tratava-se de um aparelho secreto que, enfim, saiu do controle de sua liderança central, que defendia a atuação nas instituições. O regime egípcio acabou punindo os líderes da Irmandade, assassinando o seu líder-fundador, Hassan Al-Banna. Posteriormente, surgiram lideranças ainda mais radicalizadas, como Sayyid Qutb. Neste exemplo, fica claro que, mesmo que se tente conciliar o Islã e a democracia liberal, é preciso que resolver questões internas de blocos políticos para que islâmicos moderados e radicais coexistam, como nos casos da Argélia,

do Egito e da Turquia (quando o Refah governava). Os defensores do Islã liberal podem conciliar o Islã com a democracia liberal. No entanto, a instabilidade política pode tirar deles o controle da situação.

Quando Nasser assume o poder, a Irmandade radicaliza, e sua organização é brutalmente reprimida. Ela só ressurge com a ascensão de Sadat. No entanto, a Irmandade Muçulmana permanece proibida, mas tolerada no cenário político do Egito. Outras organizações mais radicais, como Al Takfir Wa Al-Hijra e a Jihad Islamyyia, foram ou tornadas ilegais, ou relegadas a uma esfera mais restrita. A Irmandade tem crescido, mas nunca saindo de um determinado limite, bem assistida pelo Estado. Seu crescimento, de fato, ocorre em duas áreas, na imprensa e na via parlamentar, através de uma lista não-oficial de candidatos apresentada para as eleições da Assembléia Popular egípcia.

1.2.4.2 Turquia

A República da Turquia foi criada a partir de outubro de 1923, tendo inicialmente de aceitar um acordo de países vencedores da I Guerra Mundial (Tratado de Sèvres), mas posteriormente recusando e reagindo, ao se expandir para toda a Península da Anatólia, a Trácia Oriental e Istambul, em 1925. Ela soube se reorganizar e impor-se, tendo consigo o núcleo central do antigo Império Otomano. Este, por sua vez, no final de sua existência, já tinha passado por um processo de modernização com o movimento dos ‘Jovens Turcos’.

A Turquia deixou de ser o núcleo de um Império monarquista para se assumir como um Estado Nacional republicano. A proximidade do país com a Europa facilitou bastante os contatos para que a adaptação a modelos e valores ocidentais fosse melhor assimilada. As elites militares turcas, por exemplo, tiveram forte formação secularista anti-clerical, o que foi determinante na construção da identidade nacional original da República da Turquia. Este anti-clericalismo não nega o Islã mas dá a ele outro significado. Fortalece uma identidade secular não-religiosa, e associa-a à idéia de nacionalidade turca. Por outro lado, o Islã se torna parte dessa identidade, como uma religião praticada por indivíduos de

hábitos seculares, e não como uma identidade associada a um Estado oficialmente religioso, dentro de uma sociedade religiosa, como ocorria anteriormente com o Império Otomano.

Por outro lado, diversas modalidades de Islã, nesta sociedade de tradição religiosa anterior à República da Turquia, se desenvolveram. Na matriz dos movimentos islâmicos turcos, tiveram grande importância as ordens sufis. São ordens que se caracterizam por educar seus membros de acordo com sua disciplina, em relação “a diferentes estágios da alma”. A forma de interpretar o Corão das ordens sufis difere, na medida em que o seu membro é exortado a lê-lo “com os olhos do coração, e não com o olhar alheio”. O sufismo é uma “disciplina que visa ensinar alguém a viver sem se confinar à dimensão materialista da vida” (Yavuz, 2003, p. 134, tradução nossa). Ou seja, é uma tradição de leitura e interpretação, mais voltada para o indivíduo do que para o Estado. Entre as ordens sufis mais importantes, destacaram-se as Naksibendi, que se caracterizavam por ter líderes carismáticos e atuando em regiões com condições sociais precárias. Com a proclamação da república turca, com Ataturk, ocorreu uma campanha de perseguição contra instituições tradicionais, entre elas, as ordens sufis, que se opuseram às reformas radicais do Estado kemalista; essas reformas incluíam a secularização da sociedade turca, o fim das *madrastas* (ou *medrese*, em turco), os seminários religiosos, sendo adotado um sistema de educação leigo unificado, em 1924 e tornando proscritas as ordens sufis (idem, p. 48-49).

Nessa situação, as ordens sufis tiveram que se adaptar, e os movimentos Naksibendi passaram a cumprir funções de atividades sociais para cobrir seus “verdadeiros fins”, utilizando as mesquitas administradas pelo Estado para divulgar as suas atividades. Novos intelectuais sufistas surgiram, como Mehmet Zahid Kotku, líder de uma ordem Naksibendi, que se tornou referência para setores da elite política turca. Dentre os discípulos membros do *establishment* político turco, ele foi orientador espiritual de Torgut Ozal, além de Erbakan e outros que fizeram parte da primeira formação de um partido explicitamente islâmico, o MNP (idem, p. 140-141).

Uma das variantes do sufismo, o movimento *Nur*, ganhou grande dimensão, se valendo de aliar o Islã com a “moderna ciência e tecnologia”, segundo o fundador do movimento, Said Nursi. Este movimento ganhou dimensão na primeira metade do século XX, com o seu

fundador desenvolvendo textos, criticando, de um lado, o abandono da herança islâmica pelo Estado kemalista, e por outro, sustentando ser possível a conciliação do Islã com a democracia. Suas atividades intelectuais e políticas se iniciam na primeira década do século XX até 1960, ano de seu falecimento.

Ele defendia que “o constitucionalismo parlamentarista e o Império da Lei propiciariam o melhor ambiente para o rejuvenescimento do Islã” (Yavuz, 1991, p. 156, tradução nossa). Sua postura de buscar conciliar o Islã com a idéia de democracia o levou a diversos atritos com o governo turco. “Entre 1925 e 1949, Nursi foi preso diversas vezes (...) na tentativa de criar um partido islâmico. (...) Ele defendia integralmente um sistema multipartidário, e não hesitou em defender o Partido Democrático¹⁶ contra o CHP¹⁷, na abertura de 1950”. Mesmo após a morte de Nursi, em 1960, seu legado foi levado adiante. Foram formadas comunidades de leitores (*dershanes*) de seus textos, que se expandiram pelo país. A obra de referência de Nursi, a “RNK” (“Risale-i Nur Külliyyati”, “Epístolas de Luz”), se tornou importante nos círculos de leitura. Na segunda metade do século XX, foi possível observar um fenômeno da explosão desses círculos. Em Istambul, no ano de 1970, havia 23 *dershanes*. Já em 2000, existiam 349 *dershanes* (Yavuz, 2003, p. 168). São estimados entre 5 e 6 milhões os participantes deste movimento (Zurcher, 2004, p. 389).

Além disso, existe uma população, que são os alevís (também conhecidos como Kizilbas e Bektasis), muçulmanos do ramo xiita, perseguidos por antigos governos sunitas do Império Otomano. Eles se encontram em regiões montanhosas na Turquia, descendentes de populações que fugiram de massacres, representam de 10 a 12 milhões de um total de 64 milhões de habitantes da população local e incluem turcos e curdos. Por outro lado, os alevís não seguem a herança islâmica xiita da forma tradicional. Na verdade, sua identidade religiosa era vista por ulemás sunitas como a de “heréticos” ou “blasfemos”, praticando um Islã menos rígido que o que se praticava em território turco, de um modo geral. O fim do Império do Otomano e o desestabelecimento do Islã tradicional sunita na nova República da Turquia foram bem recebidos pelas comunidades alevís, inicialmente entusiastas das políticas seculares do novo Estado. Os alevís acabaram apoiando, com o estabelecimento

¹⁶ Partido turco liberal, que inicialmente tinha uma linha divergente do kemalismo na Turquia.

¹⁷ “Partido Popular da República”, kemalista.

do sistema pluripartidário em 1950, o Partido Democrático. No entanto, decepcionaram-se quando descobriram que este priorizava os sunitas. Muitos alevi adotaram uma resposta defendendo o apoio a partidos de esquerda, durante os anos 1960 e 1970. Em 1966, criaram um partido próprio, o Birlik Partisi (BP). Deste período em diante, houve uma politização da identidade alevi, enquanto comunidades sunitas atacavam a minoria, de ramo xiita. “De 1973 a 1977, era possível verificar-se uma polarização esquerda-direita dentro dos parâmetros étnico-religiosos”, sendo os alevi a referência deste embate (Yavuz, 2003, p. 66-67, tradução nossa). Em 1978, com o acirramento entre sunitas (em meio aos quais havia muitos simpatizantes do Islã político) e alevi, o governo decretou a Lei Marcial em 11 províncias. Com o Golpe de 1980, que teve como pretexto um ataque de sunitas de direita contra uma comunidade alevi, o ciclo de confrontações se encerrou.

1.2.4.3 Argélia

Já a Argélia se tornou independente da França em 1962, após 135 anos de colonização. Neste caso, já estamos falando de uma relação muito mais traumática entre um país de maioria muçulmana e uma potência de origem européia, tendo havido uma influência e uma presença muito mais violentas de uma cultura estrangeira, que marcaram a população local. A metrópole construiu assentamentos com população de origem francesa dentro do território argelino.

Tamanha influência manteve a Argélia por um período bastante prolongado com uma população em contato com a cultura do ex-colonizador, mesmo após a independência. Isto teve reflexos em uma situação de conflito cultural de um Estado jovem que ainda necessita rever e revisitar aspectos de seu passado.

Desta forma, na Argélia, o Islã foi originalmente um elemento unificador de resistência a um estrangeiro presente, fosse na forma física (durante a colonização e na Guerra de Independência), fosse através da exposição cultural (após a independência), que é, no caso, o contraponto ao francês. Esse Islã não era originalmente político nos termos da Irmandade Muçulmana egípcia, mas sim nacional, o que incluía berberes e árabes, incluídos em um

Estado secular socialista e não-alinhado a nenhum dos blocos políticos da época da guerra (como o Egito, e diferente da Turquia, membro da OTAN). Atualmente, o Islã argelino está mais próximo de uma matriz religiosa similar à de outros países árabes muçulmanos de linha sunita, nos moldes da Irmandade Muçulmana.

O Islã argelino, por outro lado, vem se caracterizando como um desafio, em que as autoridades do Estado independente ainda estão construindo mecanismos de controle diante do crescimento do islamismo mais violento. Tal fato contrasta com o maior controle do Egito e da Turquia sobre os movimentos islamistas. Isso ocorre, em grande parte, por conta de estes serem dois Estados cujas autoridades já estavam governando desde os anos 1920, enquanto a Argélia conseguiu se tornar independente em 1962, após a Guerra de Independência (1954-1962), de tal modo que os setores políticos egípcios e turcos do Estado e da sociedade civil já estão mais consolidados, enquanto os argelinos ainda passam por um processo de amadurecimento político-partidário. No período de dominação francesa, a metrópole colonizadora procurou controlar religiosos islâmicos. Permitia que mesquitas que não entrassem em confronto com a administração colonial atuassem. Por outro lado, atividades de mesquitas islâmicas consideradas ‘reformistas’ (ou seja, fora das conformidades de um *establishment* tradicional e da conformidade do poder francês) eram proibidas. Os colonizadores “franceses consideravam os reformistas na posição de serem os únicos francos oponentes da lei francesa”. Em 1932, foi criada uma associação de ulemás argelinos, “reivindicando liberdade religiosa e o direito a se ensinar em árabe e ter uma imprensa muçulmana”. Após 1935, esse movimento se apresentou mais explicitamente contra a lei colonial (Lapidus, 1988, p. 689, tradução nossa).

Atualmente, a acomodação do Islã em relação ao Estado secular argelino tem sido muito mais complicada, fruto de uma prolongada Guerra Civil, durante a qual a Frente Islâmica de Salvação (FIS) e o extremista Grupo Islâmico Armado (GIA) foram derrotados e esvaziados. Nas eleições após a Guerra Civil, apareceu um novo partido islâmico, de nome HAMAS, que não se confronta com o Estado, e se contenta em manter uma minoria no parlamento argelino, em contraste com a secular Frente de Libertação Nacional (FLN).

O ex-líder da FIS, Abassi Madani, busca aspectos em comum do Islã e do conceito de democracia. Entretanto, há limitações na sua abordagem. De um lado, ele busca moderar o discurso islamista aproximando os valores éticos e morais da religião islâmicas em relação a questões do respeito ao bem comum dos regimes democráticos-liberais de modelo ocidental. Por outro lado, no entanto, encontra a questão problemática: qual Carta Magna seguir? O próprio Madani priorizaria a *Shari'a*, no último caso, quando é colocada uma questão de instância máxima, em detrimento de uma Carta Constitucional definida pelos representantes do povo. Além disso, Madani enfrentou um sério problema. Dentro da própria FIS, havia a outra ala que rejeitava os valores democráticos, liderada por Belhadj.

A FIS estava prestes a vencer as eleições de 1991 para 1992. Uma frente com dupla liderança, que gerava fortes dúvidas nos líderes do Estado secular argelino. Ainda que tivesse uma ala cujo líder falava em conciliar Islã e democracia liberal, como lidar com os setores contrários ao conceito de democracia liberal? E mesmo com relação aos setores mais moderados, como lidar com o fato de que eles defendiam a *Sharia* como Constituição, sendo a Argélia um Estado secular? Outra questão: como lidar com grupos de fora da FIS como o GIA, que defendiam a luta armada? Sem respostas claras para lidar com tais fenômenos, grupos militares argelinos executaram um golpe de Estado, impedindo a eleição da FIS, provocando uma reação política que levou à guerra civil.

2. ESTUDO DE CASOS

2.1 Egito – Ambivalências e ambigüidades das relações entre o Islã político e o Estado secular

2.1.1 O histórico, a partir da Independência - A importância do Egito na formação ideológica do mundo árabe-islâmico

O Egito é um país que está em uma posição estratégica no mundo árabe e muçulmano. A partir dele é que têm surgido movimentos de vanguarda políticos, sociais e ideológicos que geram um grande impacto em seus vizinhos árabes, e que fornecem, por muitas vezes, um aparato político ideológico que serve de modelo para outros países muçulmanos. Nesse contexto, é preciso compreender que o Islã político e o Estado secular egípcios desenvolvem uma relação peculiar, produto de uma elite político-intelectual que desde o início do século XX já estava em um permanente embate em busca da identidade nacional religiosa do país.

Após receber sua independência, o Egito dos anos 1920 passou por um processo de formação de um regime secular constitucional pluripartidário, que buscava seguir modelos europeus, especialmente franceses e britânicos. Dentro dele, conviviam duas estruturas, uma monarquia, pró-ocidental, e um sistema pluripartidário, com a hegemonia de elites ocidentalizadas, liderado pelo partido reformista Wafd. Havia uma disputa entre o Wafd, que buscava um projeto nacional independente para o Egito e a monarquia pró-britânica, que defendia os interesses mais próximos da Grã-Bretanha.

O Egito é o país com maior população de língua árabe. Dos atuais 300 milhões de habitantes do Oriente Médio, cerca de 25 % estão no Egito. Este país ocupa uma posição estratégica entre o Oriente Médio e o Norte da África, podendo assumir uma posição de catalisador dos projetos políticos e das identidades culturais comuns a essas duas regiões.

O problema é que o Egito tem pelo menos duas identidades coletivas distintas: a árabe-muçulmana e a faraônica. O Egito de identidade faraônica originalmente tem uma narrativa que enfatiza seu passado pré-árabe e pré-islâmico, do tempo do domínio dos faraós e, depois, da minoria cristã copta. Os nacionalistas egípcios resgatam a identidade “faraônica” nos séculos XIX e XX . Os elementos árabe e muçulmano são partes posteriores da formação dessa identidade nacional milenar. Além destas duas identidades, o nacionalismo egípcio formulou uma proposta política de emulação e adaptação ao ocidente.

Dentro dessas propostas ideológicas, Taha Hussein, um dos maiores intelectuais egípcios do século XX, busca, em “O futuro da cultura no Egito”, articular esses três elementos nacionais, dando uma formulação ainda mais elaborada para tal identidade. “O elemento árabe, e acima de tudo a língua árabe clássica; os elementos trazidos de fora em diferentes épocas, e acima de tudo o racionalismo grego; e o elemento egípcio básico, que persiste por toda a história” (Hourani, 1995, p. 343-344).

Mas esta proposta de narrativa nacionalista secular entrava em choque com toda a tradição do corpo de clérigos muçulmanos que enfatizava a identidade árabe e muçulmana do Egito. Havia, de fato, um conflito. De um lado, uma elite egípcia com forte influência ocidental, representada pelo Wafd, buscando um projeto de inspiração no Ocidente, mas em defesa de um Egito independente. De outro um rei pró-britânico. E, ainda, um segmento da população defensor das tradições da religião muçulmana e da identidade árabe.

Nesse contexto, a elite política egípcia, majoritariamente wafdistas na época, começou uma campanha para criar leis a fim de que o Estado tomasse o controle das instituições religiosas islâmicas, especialmente a antiga escola islâmica de al-Azhar, importante referência para os clérigos islâmicos. Além disso, foram sendo criadas leis, de modo que o Estado nacional egípcio padronizasse o sistema educacional religioso, dando a este uma conotação de reconhecimento submetido à aprovação, ou não, de instituições seculares. A profissão de legislador religioso (ulemás) passaria a estar atrelada a funções estatais.

O Egito alcançou uma independência formal em 1922. Os governos egípcios wafdistas, a fim de desenvolver sua própria identidade nacional, realizavam uma série de ataques às tradições da religião muçulmana, ao mesmo tempo em que lutavam contra uma monarquia pró-britânica. Estes governos egípcios buscavam regulamentar os padrões das dotações religiosas (*waqf*, no plural, *awqaf*), de maneira a controlá-los. O objetivo era claro: buscar, de todas as formas, controlar o poder político e econômico das fundações religiosas e dos mecanismos que davam a eles reconhecimento popular.

Nos anos 1920, havia um projeto buscando abolir os *awqaf* privados (que representavam 85 % das dotações) e impor regras aos *awqaf* de caridade. Em 1952, portanto, apenas na época em que os Oficiais Livres derrubaram a monarquia, é que esta regulamentação fora aprovada. Nos anos 1920, havia um debate sobre se essas dotações poderiam ou não ser modificadas, dentro do caráter legislativo que a lei islâmica conferia a elas.

A partir dos anos 1920, quando as questões das tradições do Islã no Egito eram questionadas pelos governos wafdistas e as novas elites ocidentalizadas, estava acontecendo uma mudança de conjuntura no Oriente Médio. O Império Turco Otomano tinha sido derrotado na I Guerra Mundial pela coalizão liderada por Grã-Bretanha e França. No lugar do Império Turco Otomano, fora erguida a República da Turquia, um projeto secular de Estado, pelo líder Mustafá Kemal Atatürk. Atatürk abolira a instituição do Califado em Istambul em 1924. Esta abolição causou consternação em grandes partes do mundo muçulmano.

No mundo árabe, havia uma situação política de incerteza. O monarca (*sharif*) Hussein, dominava as cidades sagradas de Meca e Medina, e o Egito, aliados dos vencedores da I Grande Guerra, debatiam sobre quem deveria ser o herdeiro do Califado.

A posição privilegiada do Egito na região deveria dar a legitimidade, segundos alguns egípcios, para se escolher um califa egípcio. Por outro lado, havia egípcios que acreditavam não haver a necessidade de se manter o posto de califa. Diante da falta de unidade dos monarcas árabes, uma nova família real avançava a partir da região do Najd, na porção

ocidental da Península Arábica, os Saud, que acabara por tomar da família do monarca Hussein (Hashemita) as cidades sagradas de Meca e Medina.

Este panorama aponta um dilema: para qual direção iria o Egito? Para uma sociedade realmente secular ou para a manutenção das tradições religiosas? E qual era a religiosidade do Egito na época? Ficava nítido que as elites políticas do Egito pretendiam avançar em um processo de secularização do Estado e das principais instituições locais, resgatando uma identidade que abrangia, inclusive, o passado pré-islâmico. No entanto, existia dentro da sociedade egípcia, e também em todo o mundo árabe, uma resistência quanto a este projeto, dada a forte penetração e grande influência da religião islâmica.

Com isso, a realidade que se criou no Egito foi a de um país cujo Estado se propõe secular, mas onde, a despeito dos momentos em que o liberalismo político predominou, o Islã mantém sua força. Isso se deu, em um momento em que, a despeito de sua independência formal, o Egito sofria forte influência da Grã-Bretanha. O governo britânico, mesmo oficialmente desvinculado do Egito, ainda mantinha tropas na região do Canal de Suez. As relações entre Estado e sociedade egípcios passam por essas duas referências, ora em contraposição, ora em situação de acomodação.

2.1.1.1 A Irmandade Muçulmana

Diante dessa situação de “ataque às tradições” do Islã, começou a se articular um movimento islamista, em resposta. Hassan Al-Banna, um professor, discípulo de Abdu, Afghani e Rida (Armstrong, 2001, p. 250), via na cidade de Ismaília (na região do Canal de Suez) uma grande presença de britânicos pouco interessados na população local, mais preocupados “em controlar a economia e as ações das empresas de utilidade pública. (...) O contraste entre as casas luxuosas dos ingleses e os casebres miseráveis dos trabalhadores egípcios era vergonhoso. Para um muçulmano devoto, não se tratava apenas de política. A situação da *umma*, a comunidade muçulmana, é um valor religioso tão crucial no islamismo quanto uma fórmula doutrinária no cristianismo”.

A realidade era que o Egito e seu projeto de Estado secular constitucional não atendia a todos os seus cidadãos. E a ideologia oficial do Estado dava menor importância ao Islã, fortalecendo outras narrativas. Al-Banna notava a pouca presença de fiéis nas mesquitas, diante de uma população perdida. Em 1928, ele e o pequeno grupo, com o qual estava associado, fundava a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, tendo como objetivo inicial declarado a educação de fiéis. Tratava-se de um projeto de reinserir o islã na população, de forma que a nação se tornasse “muçulmana sem nenhuma conquista violenta” (idem, p. 251).

O programa de Al-Banna se baseava em 6 pontos:

1 – Interpretação do Alcorão no espírito da época.

A idéia original deste ponto se baseava em interpretar o Alcorão conforme o momento atual ou seja, dentro de um processo de modernização, como o do século XX. Não está claro nesse ponto se a Irmandade Muçulmana se afirma como um movimento do Islã político, ou como um movimento religioso islâmico que enfrenta questões modernas, sem necessariamente colocar o Estado confessional como uma meta imediata. A verdade é que Al-Banna compreendia que esta era uma questão que ainda não estava madura o suficiente para ser abordada, sendo mais importante, naquele momento, que os fiéis retornassem à prática religiosa (idem).

2 – Unidade das nações islâmicas

Neste ponto, já fica mais bem definida a proposta da Irmandade Muçulmana, do ponto de vista da identificação religiosa. Sua busca por uma identidade maior entre populações de fé islâmicas é um aspecto que reforça seu programa. O objetivo de Hassan Al-Banna era o de restaurar o Califado (Ali Kamel, “A guerra de três mundos”).

3 – Melhoria do padrão de vida e conquista de justiça e ordem social

4 – Combate ao analfabetismo e à pobreza

Estes dois pontos fazem parte dos aspectos progressistas do programa da Irmandade. Se, de um lado, existe o braço confessional, religioso, de outro, existe a preocupação em realizar

melhorias sociais e justiça interna. Atendendo essas questões, a Irmandade Muçulmana reforçava sua legitimidade junto às populações de camadas mais baixas.

5 – Emancipação do domínio estrangeiro

No ambiente em que a Grã-Bretanha e a França exerciam grande influência no mundo muçulmano, e em que havia um abandono dos fiéis em relação ao Islã, era importante que a própria população local pudesse dar conta de si mesma. O discurso da Irmandade, nesse sentido, tomava ares de defesa do que é local contra o estrangeiro, o colonizador, aquele que estava no Egito apenas para lucrar com a extração das riquezas locais.

6 – Promoção da paz e da fraternidade islâmicas no mundo

A Irmandade ainda não tinha adotado o discurso da Guerra Santa contra os infiéis. Nesse sentido, a idéia de “promoção da paz” ainda dava um caráter tolerante à Irmandade, de forma que sua proposta não fosse necessariamente uma rival frontal à ordem do Estado egípcio.

(fonte: Armstrong, 2001, p. 252, *Apud* A. Abidi, “Jordan, A political Study”, p. 197)

O avanço dos Irmãos Muçulmanos se fez no interior de estruturas que eram os “batalhões”, frentes de atuação para três públicos específicos. Uma de trabalhadores, outra de estudantes e outra para empresários e funcionários públicos. A proposta inicial de encontros semanais, com rezas e orientações espirituais não conseguiu muitas adesões. Em 1943, a atuação mudou para a composição de “famílias”, que era o desenvolvimento de células de dez pessoas que formavam unidades responsáveis por seus próprios atos. Cada “família” era parte de um “batalhão” maior, subordinado, por sua vez, à cúpula central.

A verdade era que a Irmandade Muçulmana já representava um movimento religioso muçulmano de vanguarda, contendo em si as tradições da religião, mas utilizando técnicas da modernidade. A partir de 1945, Al-Banna levou o projeto da Irmandade para além da militância religiosa. A Irmandade começou um ambicioso programa social de fundação de escolas regulares e para trabalhadores, movimentos de escoteiros, mesquitas, hospitais,

clínicas etc. Eram organizados sindicatos, orientando trabalhadores dos direitos que possuíam, abrindo suas próprias empresas, em diversas áreas (indústrias gráfica, têxtil, firmas de engenharia etc.), buscando melhorar as condições de vida nas áreas rurais, levando seus membros para fazer reformar técnicas, etc.

Nesse ambiente, a Irmandade Muçulmana teve grande sucesso, diante de um governo deficiente. Sua rede de serviços sociais era muito mais eficaz, oferecendo bons salários e condições de trabalho. É necessário aqui apontar que o Islã da Irmandade Muçulmana não tinha um perfil radical. Ela era crítica em relação aos wahabitas da Arábia Saudita, condenando práticas daquele reino, tais como o corte de mão de ladrões, por exemplo. Não se opunha a um sistema democrático, acreditava que seus governantes deveriam ser eleitos e que tinham de prestar contas à população.

No entanto, a questão sobre o confronto “Islã *versus* secularismo” estava ainda pendente. A Irmandade Muçulmana estava se tornando uma concorrente interna do Estado egípcio. Este, que controlava mesquitas e escolas religiosas, instituições de educação, repartições públicas, estabelecimentos das mais variadas áreas, de repente via a Irmandade Muçulmana com escolas, fábricas, mesquitas, sindicatos etc. O Estado egípcio era uma monarquia com influência de um arcabouço ideológico ocidental, secularizado, mas abrangendo instituições islâmicas. A Irmandade Muçulmana, por sua vez, não deixava clara sua posição com relação à formação de um Estado islâmico. Al-Banna dizia que “sempre considerou prematura qualquer discussão sobre um possível Estado islâmico, pois ainda havia muito por fazer” (Armstrong, 2001, p. 253-254).

Al-Banna, um líder centralizador, não admitia dissidências internas. Com isso, criou em torno de si uma posição de alguém que não criou um sucessor à altura, de modo que, em 1949, após a sua morte, a organização viveu uma grande crise por conta de suas disputas internas (Armstrong, 2001, p. 250-256).

Durante o início dos anos 1940, época em que se iniciava a Segunda Guerra Mundial, a falência do projeto liberal do Egito gerava uma situação de profunda instabilidade política.

A modernização do país fora feita de maneira restrita e a maioria dos egípcios não acreditava mais no regime que combinava a monarquia com o parlamentarismo liderado pelo partido Wafd, com o apoio da Grã-Bretanha. Durante os governos wafdistas, especialmente a partir dos anos 1920, o Egito viveu um período de integração ao sistema capitalista ocidental. Foi criada uma relação político-econômica com o seu antigo colonizador, a Grã-Bretanha, de modo a atrair investimentos nas mais diversas áreas: a produção, tanto na indústria, quanto no comércio e na agricultura aumentou. No entanto, as condições de vida da população não acompanhavam tal processo. O crescimento demográfico era outro obstáculo. E, assim, a oportunidade de se realizar um projeto bem sucedido de modernização incluindo todos os segmentos da população parecia ter sido perdida. E este clima de instabilidade também atingira a Irmandade Muçulmana. Por mais que tentasse evitar dissidências internas, Al-Banna não pôde conter o surgimento de um aparelho secreto, de proposta de ação política violenta.

Na verdade, o tamanho do aparelho secreto ainda não era tão grande nos últimos anos da vida de Al-Banna. Se em 1949, quando ele morreu, a Irmandade Muçulmana possuía cerca de “2 mil estabelecimentos, cada um representando entre 300 e 600 mil irmãos e irmãs” (idem, p. 251), o aparelho secreto, em 1948, contava com cerca de 1000 militantes. A maior parte dos irmãos nem tinha conhecimento desse aparelho, e abominava ações terroristas.

No entanto, era difícil controlar sua ação, e a partir do final dos anos 1940, o aparelho secreto começou a agir. O clima era de grande violência. Os países árabes viviam um clima pesado. A criação do Estado de Israel, feito com o deslocamento de 750.000 árabes palestinos, em 1948, e a posterior derrota de uma coalizão de cinco exércitos árabes (incluindo o Egito) para o pequeno país recém-criado, levava a uma situação de mais desespero e humilhação. Para muitos, a solução teria de vir da violência, do terror. E, nessa situação, o aparelho secreto fez uma escalada em sua campanha, que culminou com o assassinato do primeiro-ministro Muhammad Al-Nuqrashi, em 28/12/1948.

Este aparelho secreto da Irmandade Muçulmana era uma estrutura paralela, formada, portanto, a partir de uma dissidência ideológica da linha oficial da organização. Tratava-se

de um instrumento de luta interna contra o governo secular egípcio, mas também uma corrente que questionava a linha oficial de atuação da Irmandade.

O novo primeiro-ministro Ibrahim Al-Hadi aproveitou a situação para iniciar uma campanha de perseguição à Irmandade Muçulmana, prendendo cerca de 4 mil Irmãos. Hassan al-Banna morreu fuzilado na rua (Armstrong, 2001, p. 256). A Irmandade Muçulmana ficara grande demais e os governantes do Estado secular queriam colocá-la na ilegalidade.

2.1.1.2 Nasser, o Egito e a Irmandade Muçulmana radicalizada

Após a renúncia de Al-Hadi, aos poucos a Irmandade Muçulmana voltava ao cenário político. A falência do projeto liberal dá início a uma nova fase. Em 1952, a monarquia foi derrubada por um grupo de jovens militares, os Oficiais Livres. Seu projeto político era bem diverso do anterior, que combinava uma monarquia tradicional com um governo parlamentar liberal. Agora, o projeto do Egito era republicano, enfatizando o nacionalismo árabe, e com um discurso não-alinhado em relação ao Ocidente ou à URSS, mas com uma conotação levemente socialista. De 1954 a 1970, o Egito foi governado pelo General Gamal Abdel Nasser.

A posição de Nasser era inédita no contexto do mundo árabe. Seu projeto era de expansão de um nacionalismo pan-árabe, de centralização de um aparato de segurança de Estado e desenvolvimento econômico dirigido. Os anos 1950 e 1960 foram marcados pelos constantes atritos entre o governo de Nasser e Israel, tendo em 1956 uma crise, quando o governante egípcio nacionalizou o Canal do Suez. França, Grã-Bretanha e Israel firmaram uma aliança e atacaram o Egito. Este, por sua vez, recebeu o apoio da URSS e dos EUA, que determinaram a retirada das tropas inimigas do Egito da Península do Sinai. Foi uma grande vitória, que deu credibilidade ao projeto de Nasser. De 1958 a 1961, junto com a Síria, o Egito articulou o início de uma unidade política árabe. A República Árabe Unida, no entanto, não conseguiu se firmar, diante das disputas entre os líderes dos países, principalmente sírios e egípcios, e deixou de existir.

Reintegrada à sociedade egípcia, a Irmandade Muçulmana inicialmente apoiou Nasser. No entanto, quando notou que a intenção dele era manter sua posição de um Egito secular, agora, sob expansão do nacionalismo árabe e do socialismo, e não estabelecer bases islâmicas para o Estado egípcio, os Irmãos Muçulmanos começaram uma franca campanha contra o nasserismo. Esta campanha levou até mesmo a atos de violência tentativas de assassinatos de ministros do governo e também do próprio Nasser.

Os Irmãos Muçulmanos até poderiam aceitar o arabismo como parte integrante do Islã político. O ideólogo Sayyid Qutb chegou até a apontar o pan-arabismo como um estágio intermediário para um posterior período de domínio islâmico (Sivan, 1985, p. 28-29). No entanto, ficou claro, mais adiante, que a proposta de Nasser era criar um regime secular, sem que o Islã, sendo a religião oficial do Estado, assumisse uma posição mais importante. Logo, os Irmãos Muçulmanos passaram a denunciar o projeto pan-arabista como uma fabricação importada do ocidente. Quer dizer, um nacionalismo secular, independente da religião islâmica, tal como os nacionalismos europeus são, em relação às religiões cristãs.

Nos anos 1960, Nasser iniciou uma dura campanha de perseguição aos Irmãos Muçulmanos. Nessa época, a ala radical da Irmandade Muçulmana ganhava corpo com uma proposta bem diferente da de Hassan al-Banna. Uma nova liderança conquistava espaço na Irmandade. E a proposta original, conservadora, mas relativamente tolerante, dava lugar a outra, bem mais radical, dentro da linha islamista.

É preciso antes de tudo, esclarecer quem é esta liderança. E também falar a respeito da experiência dos dissidentes islamistas. Como foi a experiência deles nas prisões, durante o regime de Nasser? Quais eram as idéias que eles estavam formulando? Emmanuel Sivan cita relatos, de um grupo de presos políticos liderados pelo Sheikh Ali Abduh Ismail que diziam que o Estado egípcio era infiel e que Nasser e Israel eram ambos variações tirânicas (Sivan, 1985, p. 16). Alguns desses prisioneiros queixavam-se de que “(...) aqueles mesmos que tinham sido derrotados por Israel em 1948 nos colocaram na cadeia, e o fizeram mais uma vez em 1966, um ano depois de outra incursão israelense” ou que “os mesmos que

aboliram as cortes religiosas (em 1957) (...) transformando Al-Azhar em uma universidade secular (em 1961), são os mesmos que matam muçulmanos no Iêmen com bombas Napalm e gases venenosos, ao mesmo tempo em que se aliam com os infiéis da URSS(...)” (idem, tradução nossa).

Sayyid Qutb, um muçulmano de formação conservadora, trabalhava para o Ministério da Educação do Egito. De 1948 a 1951, ele esteve a serviço deste Ministério, em uma viagem aos EUA, para conhecer mais a respeito dos métodos educacionais utilizados por lá. No entanto, os efeitos desta viagem foram impactantes de outra forma. Na ótica de Qutb, o estilo de vida extremamente livre com relação a determinados hábitos era extremamente chocante ou fútil. Hábitos tão simples como o de aparar a grama de um jardim doméstico, ou de falar de estrelas do cinema. Sem se mencionar a experiência constrangedora que ele teve, quando se deparou com uma mulher embriagada e seminua. Em reação, Qutb voltou para o Egito radicalmente mais religioso, questionador de toda a ordem da cultura ocidental. Foi quando aderiu à Irmandade Muçulmana e desenvolveu sua teoria¹⁸.

Sayyid Qutb fazia uma distinção entre um período pré-islâmico (*jahiliya*) e o islâmico, e acusava os novos Estados nacionalistas árabes de voltar à *jahiliya*, adotar símbolos que denotavam idolatria, desafiando o Islã, tal como ocorria no Ocidente. O Islã, em contraste, seria uma forma ideal de vida, que abrange o indivíduo e a soberania divina. Um sistema de vida controlado por uma vontade soberana divina, não poderia ser desafiado por infiéis que promovem ideais tais como a adoração de imagens, o individualismo e o materialismo.

Qutb rejeita a distinção que é feita para a religião e o secularismo racionalista, na modernidade ocidental. Para esta, enquanto a primeira serviria para fins individuais, o segundo seria um modo de organização coletiva. Para Qutb, não há separação entre essas duas esferas. Ambas estão sob o governo da entidade divina, *Allah*, tendo o fiel que fazer uma grande *Jihad* (uma mudança espiritual interna) e uma pequena *Jihad* (uma Guerra Santa a fim de converter os infiéis).

¹⁸

Ali Kamel, “Mulher seminua e o ódio ao Ocidente”

Continua Qutb: a "religião é realmente a declaração universal da liberdade do homem sobre a servidão imposta por outros homens e da servidão aos seus próprios desejos, que é uma outra forma de servidão humana; é uma declaração sendo a qual a soberania pertence a Deus apenas e que somente Ele é o senhor de todos os mundos". Ainda conforme Qutb: "todo sistema no qual as decisões finais estão referidas as seres humanos e nos quais as fontes da autoridade são humanas, deificam os seres humanos por designarem outros que não Deus como soberano sobre os homens. Essa declaração quer dizer que a autoridade usurpada de Deus deve ser reconduzida a Ele e que os usurpadores devem ser expulsos - aqueles que por si próprios tramam leis para outros seguirem, assim elevando-se ao status de senhores e reduzindo os outros ao *status* de escravos. Em suma, proclamar a autoridade e a soberania de Deus significa eliminar todo o domínio humano e anunciar a lei Daquele que sustenta o universo sobre o mundo inteiro. Nos termos do Corão" (Qutb, 1964: cap 4, *Apud* Milman, "Origem dos movimentos islâmicos revolucionários").

Qutb, na verdade, supera Al-Banna. Isto porque, enquanto Al-Banna não especifica a questão do Estado islâmico e limita a esfera do confronto com o secularismo nos territórios em que predomina o Islã. Qutb deixa bem claro que deve ser travada uma luta mundial contra todos os infiéis.

Segundo esta formulação, o pan-arabismo seria uma nova religião *jahili*, tal como ocorria, antes da fundação do Islã por Maomé, de forma que deveria ser combatida. A "religião do pan-arabismo" era uma afronta que não poderia ser tolerada de forma alguma, uma tirania que estava na prática, cometendo atos contra o Islã, inclusive torturando e perseguindo fiéis, em nome de uma etnia (árabe), quando na verdade, a identidade dos muçulmanos deveria ser creditada pelo pertencimento à *umma* (comunidade dos fiéis).

Em 1966, Nasser decidiu, de vez, erradicar a Irmandade Muçulmana, dando ao Estado a prerrogativa de cooptar o *establishment* religioso, enquanto a oposição islamista era silenciada. Os exilados formavam ou ampliavam novas irmandades ou organizações de ideologia similar, fosse na Síria, na Jordânia, na Arábia Saudita, no Líbano ou no Iraque.

Um ano depois, o Egito de Nasser liderou uma coalizão com Jordânia e Síria contra Israel. Este rapidamente os derrota naquela que foi conhecida como a “Guerra dos Seis Dias”. A segunda derrota para Israel fora humilhante para a auto-estima árabe, mais uma vez. E diante disso, Nasser chegou a anunciar sua renúncia. Aquele fora um marco em que o projeto do nacionalismo pan-árabe sofreu um forte revés. Nasser acabou por falecer em 1970.

2.1.1.3 Sobre o Islã Político

A derrota de 1967 enfraqueceu, de um lado, o projeto nacionalista árabe. De outro, deu forças para que o Islã político voltasse a crescer como projeto. O Islã político do Egito pode ser analisado a partir de quatro tendências, segundo Nazih Ayubi. A primeira vem do crescimento da religiosidade dentro da população. Diante do fracasso do Estado secular e da modernização, a reação foi a de um apego maior à religião por parte dos egípcios. Cada vez mais se buscava recursos na literatura religiosa, nas redes de caridade social, hospitais, escolas e centros de bem-estar social sustentados por “companhias islâmicas”. Esse fenômeno cresceu, principalmente após a derrota de 1967 (Guerra dos Seis Dias) (Ayubi, 1991, p. 72).

Um segundo fator, importante, foi a ascensão de pregadores de mesquitas críticos ao governo e à situação social do Egito, se voltando contra as instituições religiosas oficiais, tais como al-Azhar. Esses pregadores ganharam popularidade maior, principalmente durante os últimos anos de governo de Sadat (Kepel, 1985, p. 172-174).

Uma terceira tendência foi o crescimento de um movimento hegemônico fundamentalista mais antigo, representado principalmente pela Irmandade Muçulmana. Perseguidos pelo governo monárquico e por Nasser, esses movimentos foram regularizados durante os anos de Sadat. Isso teve o propósito de contrabalançar a influência de socialistas e nacionalistas, maior durante os anos de governo de Nasser. No governo Mubarak, nas eleições de 1987, deputados ligados à Irmandade Muçulmana conseguiram eleger 36 deputados no Parlamento egípcio em um total de 454 deputados. Estes deputados atuam de acordo com

as regras do jogo político formal, sem abrir mão de opções militares (Ayubi, 1991, p. 85-87) Sua principal influência está em sindicatos profissionais e altos cargos nas universidades. Em geral, suas lideranças têm idade mais avançada.

Finalmente, podemos apontar a tendência do surgimento dos neofundamentalistas, principalmente vindos de dissidências da Irmandade Muçulmana. Trata-se de um fenômeno ocorrido no período em que Sadat realizou sua política de abertura econômica. O perfil desses militantes é o de estudantes universitários e essas organizações controlam principalmente associações estudantis. Essas organizações incluem desde a pequena Sociedade dos Muçulmanos, mais conhecida como Al Takfir Wa al-Hijra, até a mais influente Al-Jihad (idem, p. 73).

São organizações que se formaram, fosse pela influência de líderes carismáticos, fosse pela importante base que possuía. E esta base foi surgindo justamente na situação social explosiva que foi se desenvolvendo durante os anos em que Sadat governou o Egito. Em muitos casos, essas organizações foram ganhando penetração nas classes médias baixas, especialmente dentro dos setores mais politizados delas. Ficava clara a diferença entre aqueles que estavam sendo integrados de fato ao de trabalho e ao Estado egípcio e os que estavam ficando à margem, fazendo parte da política de *Infatih* (abertura), apenas através do processo da abertura religiosa. Eram esses que estavam mais aptos a se associar aos grupos neofundamentalistas que mais tarde se voltaram contra Sadat.

2.1.1.4 A influência de Sadat no crescimento do Islã político

Assumindo em 1971, ao suceder o governo transitório de Ali Sabry, Anwar Sadat realizou um projeto de modernização capitalista da economia e de redefinição dos espaços políticos, a *Infatih*. Mais uma vez, a Irmandade Muçulmana pôde se rearticular, assim como outras organizações islamistas. Sadat, pessoalmente muito religioso, pretendia contrabalançar o poder de nasseristas e esquerdistas, dando aos movimentos islâmicos mais espaço. O momento político é o da Guerra Fria. Após um momento em que houve um afastamento do Estado em relação à religião, no governo Nasser, Sadat reaproximou o Estado do Islã, e

permitiu que associações religiosas avançassem. Havia um inimigo comum do Egito, agora aliado dos EUA, e dos islamistas: o bloco socialista pró-URSS.

A *Infatih* de Sadat se fez em duas vias. De um lado, ele deu espaço para que os islamistas voltassem a participar da política egípcia. De outro, se aproximando dos EUA, atraindo investimentos para seu país. Era um caminho perigoso, em que a expansão dos islamistas anti-ocidentais, a partir de camadas populares e camadas médias da população, de um lado, e o aumento dos investimentos vindos de países ocidentais, de outro, levariam inevitavelmente a um choque.

O crescimento desses movimentos, em grande parte, foi causado pelas políticas econômicas de Anwar Sadat, de forma que o processo de abertura econômica não beneficiou grandes camadas da população egípcia, e excluiu especialmente jovens oriundos das zonas rurais ou filhos de migrantes vindos dessas regiões. Estes jovens que buscavam oportunidades nas grandes cidades nem sempre as encontravam. O mercado de trabalho não atendia a todos esses jovens, incluídos aqueles que estudavam em universidades. Apenas alguns deles obtinham bons empregos. A alta competitividade fez com que muitos desses estudantes de engenharia, medicina e outras áreas tivessem suas carreiras profissionais prejudicadas. Parte da população migrou para as cidades e foi excluída do processo de modernização, em que o crescimento econômico se refletia na integração do Egito ao Ocidente e à presença de novos ricos que ostentavam hábitos da cultura ocidental. Tudo isto gerou entre populações mais pobres sentimentos de aversão e frustração.

Sadat, por outro lado, procurava manter uma imagem de “fiel muçulmano”, procurando, ao mesmo tempo em que permitiu o avanço de grupos religiosos, levar adiante o seu projeto de abertura (*Infatih*). A imagem de religioso que cultivara não seduziu a maior parte da população, de modo que a situação social explosiva se apresentava, com o aumento do desemprego, da concentração de renda, da corrupção. O “presidente-fiel”, que aparecia todas as sextas-feiras, realizando orações, não parecia convincente aos egípcios. Os acordos de paz com os EUA e Israel apresentaram a parte da população egípcia a imagem de um presidente, na verdade, subserviente ao Ocidente.

Mais uma vez, o Estado egípcio se viu diante de uma situação complicada. Não conseguia atender às demandas básicas da população. Enquanto isso, a política de *Infitah* de Sadat estava criando condições que, na verdade, fortaleciam redes de caridade social islamistas. Ao mesmo tempo, a tentativa de o Estado egípcio de controlar os clérigos, mais uma vez falhava. Das 46.000 mesquitas que o Egito tinha, apenas 6.000 eram controladas pelo governo. A maior parte delas era de origem privada (Esposito e Voll, 1996, p. 176).

Nos anos 1970, aliás, a política da *Infitah* contribuíra bastante para este cenário. De 20.000, as mesquitas privadas passaram a ser 40.000 em todo o Egito. O espaço para pregadores islamistas críticos ao governo cresceu ainda mais, apesar do controle que o Estado egípcio buscava ter sobre a mídia.

Nessa situação, os grupos políticos islamistas começaram a se voltar contra o governo egípcio, de modo que este teve de iniciar uma política de combate e repressão a eles. Cerca de 1500 militantes foram presos. No entanto, Sadat já tinha perdido o controle da situação e não conseguira evitar seu assassinato. Com Hosni Mubarak, durante os anos 1980, os grupos islamistas egípcios voltaram a se organizar. E mesmo sendo pequenos demais para ameaçar o regime, não existe a certeza de que nada poderiam fazer, como se verificou já a partir dos anos 1980.

2.1.1.5 Shukri Mustafá: a dissidência a partir de Qutb

Seguindo a linha de Qutb e até superando-a, um jovem chamado Shukri Mustafá iniciou uma ação de confrontação diferenciada em relação ao regime secular egípcio.

Aparentemente aderindo à Irmandade Muçulmana, em 1965 (Kepel, 1985, p. 74), o jovem estudante Mustafá logo foi preso pelo regime de Nasser, na campanha que este fazia contra a entidade religiosa. A experiência do contato nos anos de prisão com o pensamento de Sayyid Qutb foram fundamentais na sua formação política. Em 1971, Mustafá fora solto, após o perdão feito aos dissidentes pelo novo presidente, Sadat.

Nos campos de prisioneiros onde Mustafá esteve, houve o surgimento de duas correntes de pensamento e interpretação a partir dos textos de Sayyid Qutb. Uma, mais ligada à velha guarda da Irmandade Muçulmana, interpretava a questão da retirada, do isolamento colocado por Qutb como algo feito espiritualmente. A outra corrente, formada por militantes mais jovens, compreendia esses termos dentro do conceito de uma total separação da sociedade *jahili*. Foi nesta última corrente que se inseriu Shukri Mustafá.

Ambas as correntes defendiam que a sociedade egípcia moderna deveria ser excomungada (*Takfir*). A ação política, apreendida a partir dos textos de Sayyid Qutb, era feita de um modo em que não bastava confrontar a sociedade moderna (a *jahiliyya*), mas era necessário também atuar dentro de uma lógica de “excomungar” fiéis do Islã moderno advindos desta sociedade, ou mesmo toda aquela sociedade que representava o Egito da época.

Mas os defensores da “separação espiritual” diziam que estavam em uma situação de fraqueza, e que não poderiam, assim, decretar tal excomunhão. Teriam que sair do Estado de “fraqueza”, a fim de atingir a situação de “poder”, para que pudessem ter uma ação mais abrangente. A sua alternativa na ação política era a de fazer chamadas a pregações antes dos sermões de *imames* que eles consideravam como infiéis.

A postura do grupo de Mustafá era diferente e compreendia a busca de um isolamento físico, formando uma célula de ação à parte da sociedade moderna. Longe da sociedade “excomungada”, e atuando em um exílio, tal como Maomé teria feito, ao sair de Meca, os seguidores da Sociedade dos Muçulmanos estariam, a partir de uma nova “hégira” (ou *Hijra*, migração), iniciando um novo estágio a fim de reintroduzir o que seria o “verdadeiro Islã”. Quer dizer, a partir dessa “hégira”, uma nova sociedade de muçulmanos verdadeiramente puros estaria sendo construída, a fim de retornar para a sociedade moderna, e combater o regime, que estaria trocando “o verdadeiro Islã” por uma nova idolatria.

A ação política do Al Takfir Wa al-Hijra no cenário político egípcio fez-se notar a partir de meados dos anos 1970. No início da década, suas pregações avançaram o bastante para se

tornarem populares em regiões e cidades mais afastadas dos maiores centros urbanos egípcios. A partir de 1972, a polícia egípcia começou a ficar atenta e a seguir os passos do grupo. No início de 1973, seguidores de Mustafá foram presos e os textos dele foram apreendidos.

Nessa época, grupos rivais buscavam tirar membros do grupo de Mustafá. E as ações políticas desses grupos, de seqüestros e assassinatos de membros do governo, se fizeram notar, e entre 1974 e 1975, a polícia começou a prender e punir os militantes islamistas, incluindo também os do grupo de Mustafá.

Em 1976, o Al Takir Wa al-Hijra já possuía cerca de dois mil membros, e sua ação política precisou se pautar, cada vez mais, na necessidade de não perder militantes para grupos islamistas rivais, em um contexto em que todos eles estavam sendo cada vez mais perseguidos pelas forças de segurança egípcias. Em 1977, o Ministro das Fundações Religiosas (*Waqf*), Muhammad Dhahabi, foi seqüestrado. Não tendo atendidas as suas reivindicações por parte do governo, o grupo decidiu por assassinar o Ministro.

Mustafá, como defensor do Islã político, se opunha ao Islã tradicional. Isso ficou claro quando ele questionou os quatro “auto-intitulados” Califas, dentro da tradição da religião, em sucessão a Maomé, diante de um tribunal militar. As quatro escolas teológicas foram contestadas por ele, até o ponto em que foi decretado o fechamento das portas da interpretação (o *Ijtihad*). O *Ijtihad* significava uma abertura das interpretações da *Sharia* (lei islâmica) dentro de uma tradição religiosa. No entanto, estas interpretações passaram a ser restringidas por uma decisão histórica tomada pelos antigos jurisconsultos islâmicos, os ulemás, a partir do século X d.C.

Mustafá, portanto, se viu na posição de seguir o Islã diretamente das fontes originais, do Alcorão e do *Hadith*, conforme a linha de pensamento do Islã político. Para ele, o fechamento das portas da interpretação atendia aos interesses dos antigos príncipes, para quem os jurisconsultos da lei islâmica (ulemás) estariam justamente abrindo as portas da interpretação dos textos sagrados. Quer dizer, a proibição da interpretação dos textos

sagrados do Islã estaria restrita à população, mas não aos poderosos, segundo Mustafá (Kepel, 1985, p. 78-81).

Indo mais além, Mustafá ainda apontava como ilegítimas as mesquitas modernas, por elas não usarem o seu nome original conforme a lei religiosa (Mesquitas de *Allah*). Mustafá fazia uma diferenciação clara entre dois tipos de mesquitas, as de natureza pública e as privadas, que não estariam sofrendo interferência do Estado.

Seu questionamento em relação às mesquitas estatais, e aos seus pregadores, especialmente aqueles formados na tradicional Escola Islâmica Al-Azhar, era bem claro. Ele denunciava aqueles pregadores que eram funcionários do governo, que emitiam *fatwas* (decretos religiosos), citando dois casos: um deles classificou a cerveja como excluída das bebidas alcoólicas proibidas pela religião, outro não considerou ilegais as taxas de juros dos bancos.

2.1.1.6 A nova Irmandade Muçulmana

Os Irmãos Muçulmanos voltaram a se reorganizar sob o governo de Sadat, mas com restrições. A Irmandade, que em 1954 fora tornada proscrita por Nasser, não seria mais aquela antes pensada por seu fundador, Hassan Al-Banna, tampouco pelo seu ideólogo radicalizado, Sayyid Qutb. Na verdade, uma nova Irmandade Muçulmana, mais moderada e menos confrontadora em relação à ordem política se refez, com bases mais integradas à sociedade egípcia.

A velha guarda de seguidores da Irmandade, que passou seus anos na prisão no final do governo de Nasser, liderada pelo seu Guia Supremo Hasan Al-Hudaybi, tomava um rumo de ação política mais moderado do que o anteriormente tomado, o que significava uma postura mais dócil, com relação ao Estado secular, egípcio, a despeito de seu objetivo declarado em combater esse mesmo secularismo.

“A Revolução Retificadora”, anunciada por Sadat a partir de 1971, permitiu que os novos irmãos muçulmanos pudessem, entre outros aspectos se organizar, inclusive com seu

próprio veículo de imprensa, a revista *Al Da'wa*, entre 1976 e 1981, quando então os órgãos de imprensa não-controlados pelo governo foram censurados. Tratava-se, na verdade, de uma publicação controlada por ex-membros da Irmandade, que tinham sido expulsos por sua aproximação anterior com o governo egípcio.

Na verdade, os recursos dessa revista eram, muitas vezes, obtidos por outros membros da Irmandade, que ficaram exilados em outros países árabes e fizeram fortuna. Ao mesmo tempo, entidades ou empresas ligadas ao Estado egípcio, tal como o nacionalizado Banco *Misr*, também chegavam a colocar seus anúncios na revista. Isso sem contar outros financiadores, tais como, por exemplo, redes de restaurantes ou importadoras e revendedoras de automóveis (Kepel, 1985, p. 107-110).

Os membros da Nova Irmandade Muçulmana, que, em um determinado momento, apresentou-se como anti-moderna e anti-capitalista, agora estavam agindo de forma integrada ao capitalismo egípcio e à política da *Infitah* de Sadat.

Estes mesmos Irmãos, que antes poderiam estar fazendo uma *Jihad* contra o governo secular, naquele momento, diziam que sua luta não poderia mais passar por métodos violentos, e sim através de uma aproximação pacífica e de diálogo com o governo, a despeito de suas divergências.

Mas se, do ponto de vista da ação política, os novos Irmãos Muçulmanos eram mais moderados, prosseguiram com um discurso radical, anti-moderno, identificando aqueles que seriam considerados como os “inimigos do Islã”. Eram identificados, nesse sentido, os judeus, os cristãos (“cruzados”), os comunistas e os secularistas (ibidem, p. 110-124).

A perspectiva da ideologia dos novos Irmãos Muçulmanos tinha um forte marca do anti-semitismo, e já não fazia mais a distinção entre os sionistas e os judeus, o judeu israelense e o da diáspora, colocando-os sempre como pessoas, por princípio, más, não conversíveis ao Islã, a serem duramente combatidas. Nessa perspectiva, até mesmo a velha propaganda tão intensamente utilizada pelos anti-semitas europeus, como o falso livro, “Os Protocolos dos

Sábios de Sion”, era usada como propósito de ideologização dos novos Irmãos, através de seu veículo de imprensa (Kepel, 1985, p. 115).

Os cristãos, por sua vez, eram vistos de forma mais indulgentes, como “bons” e “maus”, conversíveis à fé islâmica, ou invasores das terras do Islã. O termo antes usado pelo governo Nasser, “imperialistas”, para a ideologia dos novos Irmãos, era apenas mais um atributo, desses cruzados, ocupantes da terra islâmica e exploradores de suas riquezas naturais.

Já o tratamento dado aos comunistas tinha outro sentido. Sendo os comunistas divulgadores de uma ideologia ateuísta, portanto contra as bases do Islã, Moscou passava a ser vista como a capital do ateísmo, para onde Nasser antes prestava contas. O combate ao comunismo passava, portanto, por uma abordagem de luta contra aqueles que professavam uma ideologia anti-religiosa.

Finalmente, havia os secularistas do mundo islâmico que criaram Estados nos moldes do que se conhecia no Ocidente, onde religião e Estado estariam dissociados. O modelo denunciado era o que o fundador da República da Turquia, Mustafá Kemal, o Atatürk, criou para seu país. Mais uma vez, a propaganda anti-semita era utilizada, no sentido de se passar a duvidosa informação de que Atatürk seria publicamente um muçulmano, mas que na verdade era um seguidor de uma seita messiânica judaica que exaltava o auto-proclamado Messias Shabbetai Zevi. A partir deste modelo, outros Estados seculares no mundo árabe foram sendo construídos, incluindo aqueles comandados por cristãos da Síria e do Líbano (idem, p. 121-123).

A despeito de não declarar uma *Jihad* contra a civilização *jahili* de Estados idólatras, dentro do mundo árabe, os novos Irmãos faziam claramente uma distinção entre seus inimigos, discriminando-os e colocando-os em uma posição de debate retórico. No momento em que Sadat foi a Jerusalém e fez os acordos de paz com Israel, a nova Irmandade Muçulmana começou a combatê-lo como um traidor, que negociara com o inimigo judeu. Neste momento, os novos Irmãos colocaram-se definitivamente contra o Estado secular egípcio,

sendo que, após 1981, com o assassinato de Sadat, a revista *Al Da'wa* foi um dos alvos da censura.

Movimentos islamistas, como a nova Irmandade Muçulmana, estavam acomodados no cerne das razões de Estado do Egito secular, desde que certas atitudes não fossem tomadas por esse Estado, tais como a ostensiva aproximação com o Estado de Israel, por exemplo. É importante ressaltar o fato de os Irmãos Muçulmanos serem membros de uma velha guarda dos movimentos islamistas, em contraste com os movimentos dissidentes, onde uma militância é mais jovem e o militante é mais radical (conferir abaixo o subcapítulo “O poder do Islã político no Egito”).

A ação dos Novos Irmãos procurava ser mais pragmática, buscando fazer *lobby* político via imprensa e com contatos com a Assembléia Popular, instituição legislativa, formada por uma base de apoio ao governo. A nova Irmandade Muçulmana, dessa forma, era bem menor do que a sua formação original, mas buscava, da mesma maneira, ter influência no processo político egípcio.

2.1.1.7 Jama'at Islamiyya: a força estudantil do Islã político

Os Irmãos Muçulmanos já não eram tão grandes como organização, e o islamismo radical aparentemente tinha pouco potencial para atuar politicamente. Isto, em tese, porque, ao longo dos anos 1970, acabou surgindo, dentro das universidades egípcias, um movimento político bem articulado, a Jama'at Islamiyya.

Este movimento, mesmo atuando dentro e a partir das universidades, tinha um alcance muito maior, conseguindo organizar grandes manifestações de rua contra o governo de Sadat. Mas de que forma este movimento conseguiu crescer? Como ele ganhou tantos adeptos?

Uma primeira observação que precisa ser feita é com relação ao sistema educacional universitário egípcio, que não lembra o padrão dos países mais desenvolvidos, podendo

suas escolas serem comparadas mais com cursos técnicos que, no final, garantem ao estudante um diploma que lhe asseguraria, pelo menos em tese, a sua entrada no mercado de trabalho.

No entanto, sua formação precária e as vagas restritas no mercado privado e público criam uma situação em que as respectivas carreiras dos jovens estudantes formados não vingam, de maneira que muitos acabam trilhando carreiras profissionais bem mais modestas. Isso gera neles um sentimento de frustração. O Estado egípcio, que em tese deveria estar assistindo-os, na verdade, estava sendo omissos. De forma que dentro das universidades as associações políticas foram ganhando peso.

Mas isto só pôde se verificar, na prática, na medida em que, ao assumir a presidência do Egito, Sadat, na sua busca de conter nasseristas e comunistas, permitiu que essas associações ganhassem peso. Este apoio inicial foi fundamental como um ponto de partida para que a Jama'at Islamiyya pudesse avançar.

Na medida em que crescia, a Jama'at Islamiyya oferecia um sério desafio ao governo. Sua proposta de Islã político, ganhando mentes e corações dos estudantes e posteriormente graduados, poderiam criar uma nova situação em que, a partir de uma organização aglutinadora de jovens estudantes, o Estado de bases seculares correria um sério risco. A Jama'at Islamiyya fazia um chamado à *umma* (comunidade dos fiéis), em busca de erguer um Estado com leis islâmicas e restaurar o Califado.

Ao longo dos anos 1970, nasseristas e comunistas perderam espaço nas organizações estudantis, enquanto os islamistas passaram a ser maioria. O governo de Sadat acabou entrando em uma situação de choque, reprimindo suas principais manifestações públicas e prendendo seus líderes mais importantes.

A capacidade da Jama'at Islamiyya de encontrar novos meios de aglutinação sempre foi grande, de modo que, em um determinado momento, ela passou a organizar os sermões das sextas-feiras.

Seu discurso, cada vez mais virulento, criou situações de choque, por exemplo, contra a minoria cristã copta, especialmente em um momento delicado em que o papa da Igreja Copta e Sadat passaram a se tornar adversários, a ponto de o primeiro não ser mais reconhecido como representante de sua comunidade dentro do país. Durante uma visita de Sadat aos EUA, importantes jornais estadunidenses publicaram anúncios de página inteira, atribuídos a cristãos egípcios exilados, denunciando perseguição feita pelo governo do Egito à minoria copta. A imprensa dos EUA colocava Sadat como um “prisioneiro do fundamentalismo muçulmano”. Isso criou um mal-estar entre Sadat e as autoridades dos EUA. Na volta ao Egito, Sadat manifestou seu descontentamento com o clero cristão copta. De fato, havia motivos para que a minoria copta se sentisse desconfortável. A Jama’at Islamiyya colocava a posição dos coptas como o de uma população passível de conversão, pertencente aos “Povos do Livro”, no estatuto original das leis islâmicas (*dhimmi*), em que estariam na condição de pagadores de tributos especiais, diferenciados dos muçulmanos, estando certos os muçulmanos de que em um determinado momento, esta minoria finalmente passaria a abraçar a fé “mais avançada” do Islã. O estopim que levou ao rompimento definitivo entre Sadat e o Papa Shenouda III foi o choque inter-religioso ocorrido em Al-Zawiyya Al-Hamra, em junho de 1981 (ibidem, p. 156-159).

2.1.1.8 Sheikh Kishk, e os pregadores críticos ao governo

O Estado egípcio, quando incorporou mesquitas e a importante escola religiosa Al-Azhar, buscou reprimir uma fonte em que a religião islâmica poderia derrubá-lo. Tentando regulamentar as fundações religiosas (*waqf*) e introduzir o secularismo dentro das instituições, os sucessivos governos wafdistas, de Nasser e de Sadat acabaram se vendo em uma situação de confronto em que, de um lado, sustentavam religiosos representantes de um Estado secular, enquanto, de outro lado, pregadores não submetidos ao controle estatal passaram a se apresentar como importantes vozes de oposição.

Ao combater e prender líderes de organizações tais como a Irmandade Muçulmana, o governo egípcio não foi capaz de deter o surgimento de outras organizações, que se não

tiveram as mesmas dimensões do movimento de Al-Banna, por outro lado, sempre ofereceram clara resistência ao governo. Por outro lado, os pregadores independentes, que se não estavam filiados a nenhuma organização política maior, ao menos tinham a força e o reconhecimento populares, e, já a partir dos anos 1970, tinham seus discursos gravados em fitas cassete, e difundidas em toda a sociedade.

Foi assim que um dos pregadores egípcios, o *Sheikh* Kishk, se tornou, não apenas uma voz reconhecida e apreciada no Egito, mas também no restante do mundo árabe. Sua forma clara de se comunicar, de expressar e interpretar o Alcorão e suas posições políticas críticas ao governo atraíam um grande número de seguidores. Kishk passou a denunciar as ações do governo egípcio e da Assembléia Popular, que estariam contrariando a *sharia* e afrontando as tradições do Islã.

Kishk denunciava a perseguição de outros religiosos pelo regime e a construção de campos de prisioneiros. Suas críticas se voltavam contra a ocidentalização da sociedade egípcia, e do Estado, que se apropriava de instituições religiosas, como a Al-Azhar, combatendo as tradições da religião. Kishk, formado em Al-Azhar, defendia que o reitor da universidade, não fosse mais nomeado pelo Estado secular, mas sim eleito. Seu salário deveria ser bancado, não pelo Estado, mas sim pelos *awqaf* muçulmanos. A idéia era a de retornar ao status de Al-Azhar, anterior a 1961, época em que Nasser impôs uma reforma nas instituições religiosas (Kepel, 1985, p. 182-190).

O potencial de expansão de fitas cassete com os discursos de um pregador sempre podem ter conseqüências duradouras em todo o mundo muçulmano. Basta mencionar que foi através dessas fitas, que o Aiatolá Khomeini conseguiu se fazer ser escutado pelos iranianos, liderando o processo revolucionário que acabou derrubando o Reza Shah Pahlevi.

O governo egípcio se viu na posição de prender Kishk e de proibir a circulação de fitas com as suas pregações. Ao ser solto, Kishk teve de moderar um pouco sua postura, afirmando estar contra o extremismo. No entanto, ele nunca deixara de tomar posições claras com

relação ao governo e de forma que defendia o *Sheikh* de Al-Azhar sendo eleito diretamente, e pago, não com o salário do Estado, mas sim das fundações religiosas (*waqf*).

2.1.2 Os tempos atuais

2.1.2.1 Sobre a presença da religião no Estado egípcio

Historicamente, a presença da religião no Estado egípcio independente a partir dos anos 1920 tem sido variável. Em alguns momentos, a religião teve uma leve associação com o Estado e com uma tese associada e conciliada com o liberalismo político de estilo ocidental. Em períodos posteriores, diante do aumento da religiosidade da população, a despeito de se declarar formalmente secular, o governo egípcio fez concessões aproximando Estado e religião.

O Egito, com os governos wafdistas, buscou conter e incorporar as instituições islâmicas a um projeto nacionalista de inspiração ocidental, onde o Estado, em tese, seria secular. No entanto, o próprio Estado egípcio incorporou instituições religiosas como a tradicional escola Al-Azhar. Por mais que se buscasse avançar no secularismo, o Egito, em suas instituições estatais, em momento algum foi capaz de separar a religião do Estado. De fato, o Estado egípcio dos anos 1920 a 1954, tinha uma influência, não do Islã político, mas sim do Islã liberal.

Com o governo de Nasser, houve projetos contra as instituições religiosas, como por exemplo a regulamentação dos *awqaf*. No entanto, a identidade religiosa islâmica não deixou de ter o seu peso no Estado egípcio. O nacionalismo pan-árabe leigo não excluía necessariamente a identidade religiosa islâmica e esta poderia até mesmo ser conveniente para que líderes seculares pudessem se legitimar.

Isso se tornou verdadeiro, ainda mais quando a Irmandade Muçulmana abraçou, de vez, um projeto islamista anti-moderno. Foi quando justamente Sadat buscou se valer deste recurso ideológico, qual seja, a identidade religiosa islâmica dentro do Estado egípcio. É neste

ponto em que podemos constatar a ascensão dos movimentos islâmicos, em suas diversas camadas, especialmente os mais radicais.

Fica evidente um traço fundamental da política egípcia, que é a busca do controle, por parte do Estado secular, das instituições religiosas. Em determinados momentos, isto serviu para uma estratégia de contenção bastante eficiente. Em outras situações, o Estado se viu em posição mais defensiva, tendo de abrir mão de uma relativa independência em relação à religião.

O controle da Escola Religiosa Al-Azhar e das mesquitas, por parte do governo foi algo sempre bastante estratégico. A posição de pregadores de mesquitas estatais, formados em uma escola religiosa, com a tradição da Al-Azhar, com relação às leis religiosas e ao consentimento em relação ao Estado, era fundamental, na medida em que se precisava disso para manter uma população religiosa a favor de um Estado aliado do Ocidente. É dentro dessa lógica, em que se dá o confronto dos projetos entre Estado secular e Islã político.

Mas, ao mesmo tempo em que essa contenção é feita, o risco de adesão, por parte da população, a movimentos à esquerda em plena Guerra Fria fez com que, em outros momentos, o Estado secular egípcio se aproximasse das organizações religiosas não associadas ao Estado e permitisse que elas expandissem suas mesquitas e outras entidades.

Nesse momento, a aproximação entre Estado e religião passou a se dar de maneira bem diferente. Isso acontecia na medida em que, em vez de incorporar as instituições religiosas, o Estado egípcio aprovava um maior número de leis islâmicas. Assim, foram se modificando as formas desse Estado de se relacionar com uma sociedade com alto grau de religiosidade e com instituições religiosas, incluindo as mais radicais.

2.1.2.2 O poder do Islã político no Egito

Qual é o perfil do militante islamista egípcio? Por que ele se sente atraído por ideologias fundamentalistas? De onde vem o poder das organizações islamistas?

Do ponto de vista ideológico, essas organizações compartilham alguns pensamentos, tais como a não-separação da religião e da política, a aplicação da lei islâmica no Estado e a denúncia de uma conspiração internacional liderada por elementos vindos do Ocidente (“cruzados”, “sionistas”, “ateus”). O que mudam são os seus métodos de atuação.

Comparando o perfil do militante da Irmandade Muçulmana nos anos 1950 com o das organizações neofundamentalistas a partir dos anos 1970, é possível notar diferenças de origem social importantes. Entre os primeiros, inicialmente, predominavam profissionais liberais, artesãos, professores, funcionários de colarinho branco etc. Após os anos 1950, o perfil dos Irmãos Muçulmanos ficou mais próximo do de populações de classe média baixa, de urbanização recente, incluindo pequenos artesãos e profissionais de áreas técnicas.

Nos anos 1970, os militantes dos movimentos neofundamentalistas eram jovens entre 20 anos e pouco mais 30 anos de idade. A maioria deles eram estudantes universitários, vindos de academias de estudos de ciências exatas e biomédicas. Apenas estudantes mais bem graduados nessas universidades eram inseridos nos empregos do Estado, no mercado de trabalho etc. A grande maioria deles estava excluída, deslocada.

Muitos deles eram de famílias do Alto Nilo, região mais pobre do Egito, e de outras áreas, incluindo periferias do Cairo onde o Estado era mais ausente. Lugares onde as mesquitas, em vez de estar sob o controle do Estado, estão sob controle privado, de fundações religiosas. Em geral, esses militantes não possuíam conhecimentos profundos sobre a religião e a lei islâmicas. Sua adesão, segundo Nazih Ayubi (Ayubi, 1991, p. 81), a esses movimentos se refletia muito mais por fatores psicológicos do que por uma adesão ideológica.

O que têm feito o governo do Egito para conter esses grupos? É aí que se inicia, segundo Ayubi, o problema. A estratégia de combate aos neofundamentalistas, de um lado, se faz a partir de ações policiais, que não estão levando em conta a situação social do país. De outro lado, a incorporação de elementos religiosos no discurso do Estado, concessões feitas a

islamistas menos violentos, mas que não deixam de ser radicais em seus discursos, e o aumento de participação destes nas mídias impressa e eletrônica apenas está dando mais um espaço para que eles possam promover suas idéias, deixando o governo egípcio em uma situação delicada. O Estado egípcio, mesmo se declarando secular, não só cede aos movimentos religiosos, como acaba também condenando defensores do secularismo.

Se de um lado, esses islamistas são moderados na ação e não ameaçam o Estado secular egípcio, de outro, seus discursos radicais, difundidos em larga escala, podem se manter como uma constante matéria prima, a fim de movimentos islamistas de práticas radicais poderem se reproduzir constantemente, podendo, com o tempo, desgastar a estrutura do Estado secular egípcio.

Ao mesmo tempo em que isto acontece, a Irmandade Muçulmana continua atuando como uma coalizão parlamentar. Os grupos neofundamentalistas que usam da violência são colocados à margem, combatidos. Mas a situação social permanece tensa. A religiosidade da população aumentou. E pregadores de mesquitas privadas, críticos ao governo, continuam a ter alta popularidade, especialmente nas áreas mais afastadas.

O perfil dos militantes neofundamentalistas é o de uma população mais jovem, filhos de famílias que migraram do campo para as grandes cidades. Muitos deles possuem nível universitário, mas têm grandes dificuldades de ascensão social. Sua ideologia básica segue a linha de Qutb, que defende a soberania de Deus sobre todos os aspectos de uma sociedade islâmica, desde o individual até o estatal. Esta soberania só poderia ser obtida por meio de uma luta contra os infiéis (*Jihad*) que estão comandando um governo *jahili*. É justamente dentro do ambiente universitário que a Al-Jihad se estabeleceu e conquistou simpatizantes. A Al Takfir Wa al-Hijra, por sua vez, buscou enfatizar a doutrinação de seus militantes (Ayubi, 1991, p. 143).

2.1.2.3 A política de Hosni Mubarak – a faca de dois gumes: Estado secular *versus* Islã político

Ao longo dos anos 1980, sob o governo do novo presidente do Egito, Hosni Mubarak, islamistas moderados começaram a integrar o *Mainstream* da política do Estado egípcio. A política de Mubarak era a, de um lado, realizar um processo de liberalização política para grupos islamistas de ação não confrontadora, e de outro, combater implacavelmente grupos islamistas que ameaçam o Estado. “Críticos religiosos puderam ter espaço maior para se expressar e concorrer em eleições parlamentares, publicar jornais e dar suas opiniões na mídia. A televisão do Estado promoveu debates entre militantes islamistas e professores da Al-Azhar, estes representando o *Establishment* religioso” (Voll & Esposito, 1996, p. 176, tradução nossa).

A política de Mubarak difere da de Sadat. Isto na medida em que, enquanto Sadat oferecia espaço aos movimentos islamistas na contenção de outros grupos políticos, Mubarak oferece áreas de participação aos islamistas, a fim de promover uma acomodação entre ambos os espaços. Mubarak procura selecionar os espaços de participação política, filtrando as diversas formas de manifestação do Islã político. Este pode se manifestar, mas sempre dentro de um limite estabelecido, seja nos meios de comunicação, em instituições de ensino, como as universidades, ou em outros espaços públicos.

Desde 1981, quando Sadat foi assassinado até 1985, Mubarak conseguiu enfraquecer grupos políticos islamistas. Após o assassinato de Sadat, foi iniciada uma onda de prisões feitas pelo governo. Mubarak iniciou um estilo próprio de lidar com seus opositores. Ele assim fez, tornando alguns ilegais e semilegalizados e tolerando a existência de outros movimentos. O Partido Comunista, na clandestinidade, por exemplo, foi duramente combatido. Por outro lado, líderes do Novo Partido Wafd e nasseristas foram libertados pelo governo. Com relação aos movimentos islamistas, Mubarak tomou uma atitude semelhante. Sua ação foi no sentido de punir islamistas que o ameaçavam e incentivar os que se comprometiam a reconhecer o regime egípcio.

No entanto, a situação permanece tensa. Se a política de Mubarak tem a intenção de conter grupos radicais, de um lado, ela não combate de maneira efetiva os discursos islamistas. Quando Mubarak iniciou uma guerra brutal contra os islamistas jihadistas, de um lado, e uma relativa abertura política beneficiando os islamistas moderados, de outro, assumiu uma posição arriscada. Pois se os islamistas moderados não são radicais na ação, prosseguem sendo-o no discurso.

Mubarak ficou com uma herança pesada, e sua margem de manobra se tornou bastante reduzida, diante do crescimento dos movimentos islamistas, ocorrido principalmente na época em que Sadat foi presidente. Mubarak foi fazendo concessões, reduzindo ainda mais o caráter predominantemente secular do Estado egípcio, com a aprovação de leis religiosas, combate a homossexuais, restrições aos direitos das mulheres, permissão à propaganda anti-semita e anti-sionista etc.

O regime originalmente secular do Egito egípcio tem um mesmo partido no poder há mais de cinco décadas. Trata-se de um projeto político não-democrático, com momentos de distensão. Nos dias atuais, existe, de fato, uma grande dificuldade de se compor um regime democrático. Mesmo momentos de distensão política interna não são capazes de permitir que surja uma cultura predominantemente democrática, tal é a presença da religião nos assuntos do Estado e da sociedade egípcios, mas principalmente por conta do tamanho da influência obtida pelos movimentos religiosos mais radicais.

Desta forma, mesmo tendo realizado um processo de liberalização política limitado, Hosni Mubarak e seu governo passaram a se expor, cada vez mais, à violência política islamista, assim como Sadat, no passado. A partir de 1992, movimentos islamistas tais como a Jama'at Islamiyya e a Al Jihad passaram a atacar membros importantes do governo egípcio, do exército e estrangeiros. O atentado que quase matou Mubarak, na Capital da Etiópia, Addis-Abeba, em 1995, foi um marco que fez com que ele prosseguisse em uma ação ainda mais brutal contra movimentos islamistas radicais. Ação que se tornou ainda mais dura, após o atentado contra um ônibus com estrangeiros na cidade de Luxor, em 1997, quando morreram 58 pessoas.

Sem dúvida, existem diferenças entre as políticas e as circunstâncias de ambos os governantes. Enquanto Sadat assumia a posição de um religioso que governava o Egito secular (o “presidente-fiel” presente às orações das sextas-feiras), Mubarak se mostra mais discreto, de maneira a não se expor, a cada passo diplomático que dá.

A partir do momento em que o Egito reconheceu o Estado de Israel, Sadat caiu em total descrédito junto aos movimentos religiosos e mesmo aos demais países árabes que, em 1979, encerraram relações diplomáticas com o país. Mubarak, por sua vez, teve mais tranqüilidade em 1987, quando obteve dois êxitos. De um lado, o Egito passou a ser um aliado preferencial dos EUA não pertencente à OTAN. De outro, conseguiu, mesmo após o reconhecimento do Estado de Israel, restabelecimento das relações diplomáticas com todos os países da Liga Árabe, onde o Egito foi readmitido em 1989.

Por outro lado, as circunstâncias do governo Sadat eram a de uma reaproximação com o bloco ocidental liderado pelos EUA, depois dos anos em que Nasser manteve uma aliança estratégica com a URSS. Tratava-se de uma situação de um mundo bipolar, onde o confronto ideológico internacional EUA x URSS pautava as relações internacionais. E nesse aspecto, os resultados de qualquer aproximação poderiam gerar reações mais bruscas, ainda mais em uma situação onde o desnível social do país aumentava, e grupos políticos islamistas procuravam atrair a seu favor a população, em torno de um projeto político alternativo, uma vez que o projeto político nasserista malogrou.

Já o governo de Mubarak, especialmente nos anos 1990, está em uma situação geopolítica internacional unipolar, de apenas uma potência dominante, os EUA, e em que, com a aproximação em relação ao Ocidente já consolidada, um novo problema se apresenta: o Islã político, antes um possível aliado contra o bloco socialista soviético, se torna um inimigo frontal de regimes de modelo ocidental liderados pelos EUA, assim como Estados com alianças com o governo estadunidense.

Os movimentos do Islã político, antes bem atrelados a esses regimes por conta do inimigo comum do bloco socialista, passaram a se articular entre si de forma internacional, formando redes de atuação em que tanto os militantes, quanto os alvos são muito mais flexíveis. Enquanto o problema de Sadat era interno, e seu assassinato foi em solo egípcio, para Mubarak, trata-se de uma questão de alcance ainda mais amplo.

O Islã político egípcio está hoje interconectado com movimentos de outros países, formando movimentos tais como a Al-Qaeda, por exemplo. E nesse caso, a tentativa de assassinato de Mubarak foi feita em Adis-Abeba, capital da Etiópia, país de maioria cristã, durante um encontro da Organização da Unidade Africana (OUA). Além disso, os alvos se tornaram mais amplos. No governo Sadat, predominavam ataques a membros do governo. Com Mubarak, os alvos não são apenas políticos, mas também econômicos. Ataques a estrangeiros visam desestimular a indústria do turismo, como no caso do atentado de Luxor.

Dessa forma, restou a Mubarak uma política de combater militarmente essas organizações. Ele buscou ampliar a eficácia da polícia egípcia, a fim de sufocar esses movimentos até o ponto em que sua representação se tornasse bastante reprimida. No entanto, na situação de combate a esses grupos, outros setores da sociedade egípcia também foram atingidos.

Veículos de imprensa foram fechados, em março de 1998, por conta de denunciar a perseguição do governo contra a minoria cristã copta. Ao mesmo tempo, um dono de jornal foi condenado a prisão por criticar o ministro do Interior.²

A articulação do Islã político fora das fronteiras egípcias por conta de uma realidade global mais complexa é uma realidade que o governo de Mubarak não tem conseguido combater. Muitos dos islamistas que são cidadãos egípcios vivem em outros países, inclusive na Europa, de onde veio Mohamed Atta (nascido no Egito, com cidadania saudita, e que vivia na Alemanha) e possuem contatos entre si através do mundo virtual (Internet). Por que esses militantes não seriam uma ameaça aos governantes egípcios, como se confirmou na tentativa de assassinato de Mubarak, na Etiópia?

Apesar de Mubarak ser mais cauteloso do que seu antecessor, pouco foi modificado em relação às linhas gerais da política do Egito. De um lado, aproximação com o Ocidente, de outro, concessões para o campo religioso. Mubarak fez a distinção entre dois graus de islamistas, que Sadat não foi capaz de fazer, e buscou expor ao mínimo sua figura de chefe de Estado.

As eleições gerais, realizadas em 2005, elegeram mais uma vez Hosni Mubarak, dada a sua capacidade de manipular o Estado egípcio e desestimular a ação de seus opositores, tanto os islamistas, quanto os não-islamistas. No entanto, há pouco espaço para uma real abertura política, sem que se sintam os efeitos da instabilidade do mundo muçulmano como um todo, e do Egito em particular.

Nas últimas eleições parlamentares que o Egito teve recentemente, os candidatos ligados à Irmandade Muçulmana obtiveram 88 cadeiras, tornando-se, desta forma, o segundo grupo político mais importante do país, atrás do Partido Nacional Democrático (PND).

Curiosamente, a Irmandade prossegue ilegal no Egito, no entanto, ela continua sendo tolerada pelo governo, e sua influência é sentida de maneira plena na sociedade egípcia.

Na verdade, a lista apresentada pelo grupo ligado à Irmandade não passava de 161 candidatos. Um líder ligado à Irmandade, Mohamed Habib, em reportagem, disse que este número de candidatos é apresentado (cerca de um terço do total de cadeiras do parlamento) para “não parecer uma provocação” ao governo. (Le Monde, “Confraria dos Irmãos Muçulmanos exerce influência crescente sobre a sociedade egípcia”, 2006)

As eleições de dezembro de 2006 não foram tranquilas. No último turno de eleições parlamentares (foram três turnos), houve confrontos entre a polícia e eleitores, segundo reportagem do *New York Times* de 09 de dezembro de 2005, “Egípcios choram os mortos de eleição sangrenta”. Nesse dia, foram mortas 8 pessoas, além de dezenas de feridos. Segundo a reportagem, “se (as) eleições parlamentares deveriam ser um exercício de democracia, conforme prometeu o presidente Hosni Mubarak, elas serviram apenas para

que muitos cidadãos se lembrassem do poder avassalador e ilimitado do Estado” (New York Times, 2005).

A reportagem prossegue: “depois que a proscrita Irmandade Muçulmana começou a criticar o monopólio de poder exercido pelo partido do governo, tropas de choque, policiais à paisana e civis armados a serviço da polícia começaram a bloquear as salas de votação, impedindo que os simpatizantes da irmandade votassem”.

Quer dizer, alguns problemas permanecem. Uma organização, que é ilegal, mas ao mesmo tempo é ativa. A Irmandade, apesar de tolerada, permanece assistida permanentemente pela polícia egípcia, o que faz com que surjam problemas dentro de qualquer processo político que busque rumar para um sistema democrático. Mohamed Habib prossegue, na reportagem do *Le Monde*: "Quantos Irmãos ativos conta a confraria?" "Este é um assunto perigoso", diz à reportagem do *Le Monde*, completando: "O jornal governamental (o 'Al-Ahram') afirma que nós somos mais de 750.000. Nós nem confirmamos, nem desmentimos".

Habib vai mais adiante: "Os serviços de inteligência conhecem os três quartos dos nossos membros: nós não queremos ajudá-los, publicando listas completas que facilitariam a repressão, ou divulgando números que poderiam ser considerados como um desafio às autoridades".

Ou seja, apesar de oficialmente ilegal (desde 1954), a Irmandade Muçulmana exerce atividades políticas no país. E, no entanto, ela não pode se apresentar de maneira plena, uma vez que é permanentemente assistida pelo governo egípcio. Suas propostas oficiais já não acompanham mais um programa fundamentalista radical, tal como o imaginado por Sayiid Qutb. Trata-se de um grupo mais preocupado em propor reformas políticas para o país, tais como a adoção de um sistema pluripartidário e o fim do Estado de Emergência em que o Egito vive, desde 1981, quando Anwar Sadat fora assassinado (Le Monde, 2006).

O Guia Supremo Mohammed Mahdi Al-Akef, no entanto, deixa bem claro que o programa islamista permanece, mas conciliado com um modelo ocidental de democracia. Ele explica: "o Islã (é) indissociável da política e de todas as componentes da vida social. Quando nós falamos de remanejamento constitucional, nós nos referimos à instauração da *sharia*, de modo a implantar as bases de uma democracia islâmica". Este projeto de longo prazo exclui, segundo ele, "todo recurso à violência, se inscreve no quadro estrito das leis egípcias" (idem).

De fato, essa situação de ilegalidade tolerada faz com que a Irmandade Muçulmana funcione como uma organização conhecida, mas com funcionamento secreto. Sua sede (com um emblema da organização na porta de entrada) está localizada próxima aos ministérios do governo egípcio, e mesmo assim, não sofre nenhum tipo de vigília mais ostensiva da polícia egípcia.

A entrada de um Irmão Muçulmano, desde jovem até a sua ascensão nos quadros políticos da organização, é feita de forma discreta e até secreta. Paradoxalmente, a organização tem se apresentado cada vez mais influente na sociedade egípcia. Isso se nota no dia-a-dia dos egípcios, em que Irmãos Muçulmanos comandam associações sindicais, estudantis, estão por trás da manutenção de fundações religiosas etc. E isso também pode ser notado quando, nas ruas das grandes cidades, mais pessoas estão utilizando vestes religiosas. A ilegalidade, inclusive, permite-lhe que sua contabilidade não seja assistida pelos órgãos fiscais do governo egípcio, de maneira que ela permanece recebendo fundos, especialmente de exilados ricos que vivem nos países do Golfo Pérsico. Por outro lado, depois que a revista Al-Da'wa passou a ser colocada na ilegalidade, os Irmãos Muçulmanos descobriram no recurso da Internet uma forma alternativa de apresentar suas idéias, com o site ikhwanweb.com (ibidem).

2.1.2.4 A hegemonia de base do Islã político e hegemonia de Estado do secularismo do governo egípcio

Se, de um lado, aparentemente, não existe nenhuma grande organização religiosa capaz de enfrentar o Estado egípcio, de outro, existe um potencial hegemônico do Islã político ao longo de diversas instituições na sociedade egípcia. Dessa forma, alguns meios de comunicação, pregadores independentes e uniões estudantis, isso sem contar as associações profissionais, são dominadas por adeptos da versão radical do Islã.

Nesse sentido, a acomodação entre Islã político e Estado secular no Egito passará também a depender de uma série de concessões que o governo egípcio faz, de maneira a não permitir um avanço maior por parte dos movimentos islamistas.

Em suma, pode ser dito que, no caso egípcio, os projetos de Estado secular e do Islã político podem até coexistir. No entanto, em uma situação de precariedade, com pouco espaço para aberturas realmente democráticas e em que a ameaça de desestabilização é constante e dependente da eficiência das forças de segurança internas.

As pressões feitas por governos ocidentais, incluindo os EUA, a fim de que o Egito faça reformas democráticas, podem não ter o resultado esperado. Uma possível democratização do Egito deixaria espaço para que surja uma oposição islamista com potencial de derrubar o governo secular, dada a crescente hegemonia que o discurso do Islã político obtém em instituições importantes da sociedade egípcia. E isso sem que o país tenha uma democracia real, uma vez que as organizações políticas egípcias são permanentemente assistidas.

Trata-se de uma situação limite de dois projetos antagônicos de poder. Um se baseia na soberania popular, e outro, na vontade divina. Enquanto o primeiro se apresenta como hegemônico dentro das instituições estatais, os últimos estão ganhando força nas bases populares (Ayubi, 1991, p. 174-177). A coexistência do projeto secular só acontece, no caso egípcio, na medida em que este faz concessões ideológicas para os defensores do projeto islamista, ao mesmo tempo em que não pode relaxar numa dinâmica de repressão

policial. O modelo de democracia liberal nos moldes ocidentais seria difícil de se implementar.

Afinal, essas concessões minam, aos poucos, o próprio caráter secular do Estado, e fortalece os defensores do projeto islamista, a ponto de enfraquecer os governantes e tirar deles a legitimação ideológica, a não ser para um segmento da população, mais ocidentalizado. Esta coexistência, portanto, só pode acontecer, na medida em que o Estado egípcio é eficiente em manter suas forças de segurança fortes o bastante para evitar a ascensão de movimentos islamistas críticos ao governo, que possuem bases fortes junto às camadas baixas e médias da população.

2.1.2.5 O Estado Leviatã de Mubarak

A estabilidade do regime egípcio dependerá, cada vez mais, deste forte aparato policial, que, por ora, tem conseguido impedir as ações mais bruscas de movimentos islamistas radicais. E este aparato tem tido cada vez mais responsabilidades na manutenção do presidente egípcio e de sua equipe no poder.

Nos tempos atuais, a religião tem avançado no Estado egípcio. Por outro lado, o Islã político propriamente dito vem sendo incapaz de minar as bases da estrutura básica do Estado egípcio, que dá espaço e sustenta segmentos mais ocidentalizados da população.

O aparato policial mantém uma equidistância entre dois setores díspares da sociedade. De um lado, um segmento ocidentalizado, de outro, uma população mais religiosa, potencialmente próxima de movimentos políticos religiosos.

O Egito de Hosni Mubarak, nesse sentido, tem desenvolvido uma função de “Estado Leviatã”, que mantém à distância grupos sociais rivais, a fim de evitar uma desagregação, que possa levar uma guerra total, como, por exemplo, aconteceu no Afeganistão, onde a omissão de um Estado de fraca (ou até mesmo inexistente) atuação permitiu que o grupo islamista radical Taleban ascendesse ao poder, após anos de permanente guerra, ou que

possa levar a uma revolução islamista tal como aconteceu no Irã, derrubando o monarca pró-Occidente Reza Shah Pahlevi.

Dentro desta perspectiva, há, sem dúvida nenhuma, um sucesso. Os movimentos islamistas estão contidos, e não se pode desprezar o simples fato de que as suas respectivas infra-estruturas, com as sucessivas ondas repressivas do Estado tenham ficado reduzidas. A ação política desses grupos está inibida e, certamente, a população egípcia tem outras opções, para além dos movimentos políticos islamistas. Mesmo assim, não se pode desprezar a religiosidade da população egípcia, dos anos 1970 para cá, e de que forma discursos políticos que abordam a religião são muito atraentes para estes cidadãos.

2.1.2.6 Problemas do sistema político

Há muitas questões ainda a serem resolvidas. A ostensiva presença da polícia no dia-a-dia da política egípcia provocou resultados paradoxais. Se, de um lado, forçou à Irmandade Muçulmana a se tornar uma oposição mais bem comportada, por outro, sacrificou o sistema político egípcio.

Apesar de serem casos bastante diferentes, cabe aqui até mesmo uma comparação com aspectos do período da Ditadura Militar brasileira (1964-1985): o movimento trabalhista/nacionalista liderado por João Goulart e Leonel Brizola, de discurso ligeiramente radical, apoiado pela esquerda militante, e confrontador em relação ao golpismo de grupos ligados à direita liberal brasileira, durante os anos 1960, tinha sido desmantelado e silenciado, após 1964. Durante a ditadura, fora imposto um sistema de dois partidos: o governista ARENA, que apoiava os militares, e o opositor moderado MDB (Movimento Democrático Brasileiro), que, a despeito de seu discurso nacionalista, buscava soluções tímidas, dentro de uma aceitação plena em relação ao sistema.

De certa forma, o Egito reproduz o que existia no Brasil. Um sistema político pluripartidário (no caso brasileiro, bipartidário), mas deliberadamente manipulado, de modo a preservar um partido no poder, mantendo, ao mesmo tempo, uma oposição que se limita a

uma militância com pouca margem de manobra. Como no Egito, o regime militar brasileiro tolerou opositores ilegais, desde que estes não avançassem para além de um discurso conciliador. Mesmo antes do golpe de 1964, para efeitos de comparação, o Partido Comunista Brasileiro, tornado ilegal, era tolerado pelos sucessivos governos. Ainda que o PCB não participasse diretamente de eleições, ele apoiava candidatos ligados ao movimento trabalhista/nacionalista, e posteriormente, durante a Ditadura Militar, havia comunistas, que eram membros do MDB. A Irmandade Muçulmana atua de maneira semelhante, ilegal, tolerada, mas apoiando candidatos de uma lista política com programa parecido com o original dela.

Esse sistema político sobrevive, portanto, de forma que são orquestrados aspectos de um modelo formal de democracia liberal, mas que, na prática, funciona como uma ditadura. Instituições e organizações de discurso mais combativo são perseguidas e tornados ilegais. Há opositores que são presos e têm seus direitos políticos cassados. Outros foram levados ao exílio. E “entre os meses de abril de 2003 e abril de 2004, a Organização Egípcia para os Direitos Humanos (EOHR, em inglês) registrou 15 casos de tortura e assassinatos em delegacias de polícia. Uma missão do EOHR constatou na cidade do Norte do Sinai, al-Arish, que depois de atentados a bomba na cidade de Taba houve uma vistoria indiscriminada de cerca de 3000 moradores. As forças de seguranças rotineiramente prendiam e torturavam familiares de suspeitos” (Middle East Report On Line, “Egypt look ahead to portentous year”, de 2 de fevereiro de 2005, tradução nossa).

Algumas medidas tímidas ainda são tomadas, de modo a dar um espaço maior a grupos de oposição. Talvez uma forma de dar satisfações a governos aliados que se dizem defensores de sistemas democráticos, como os EUA. O Movimento Egípcio pela Mudança, que é parte de uma série de tendências críticas aos métodos políticos do presidente Hosni Mubarak e a possível passagem de poder deste para seu filho, Gamal, recentemente organizou um protesto silencioso, tendo estimativas de 500 a mil militantes e sendo tolerado pela polícia, em frente à Suprema Corte do Cairo, utilizando o slogan Kifaya – “Basta !”, em árabe (Middle East Report On Line, 02 de fevereiro de 2005).

No entanto, essas ainda são ações pouco efetivas, diante do aparato policial do regime político egípcio. Na verdade, as tendências que têm prevalecido no partido governista, o PND, têm sido a de seguir uma proposta de “modernização”. O filho de Mubarak, Gamal, está ocupando uma posição-chave neste novo programa. Mas o que significa tal proposta? Nos últimos tempos, segundo a reportagem do Middle East Report On Line, a cúpula do PND tem se aproximado mais de uma proposta liberal, associando o Egito a programas de privatização da economia. De fato, o PND tem modernizado os quadros de seu governo, colocando executivos egípcios de multinacionais em posições de comando no país. Esta seria, portanto, uma espécie de “segunda *Infitah*”, mais voltada para uma associação com executivos de visão liberal.

As medidas do governo egípcio incluem não apenas a modernização da economia e do Estado, mas também uma crescente aproximação com Israel, em um acordo de criação de “Zonas Industriais Qualificadas”, junto aos EUA. Trata-se de um acordo de livre comércio egípcio-estadunidense, que, de um lado, dá aos produtos feitos nessas zonas livre acesso ao mercado dos EUA, e também conta com a participação de investimentos de até 11,7 % de origem israelense. Este acordo teria a oposição da maior parte dos egípcios. No entanto, o argumento de um ministro egípcio é de que este acordo é bom, pois poderá gerar de 160.000 a 250.000 novos empregos (Middle East Report On Line, 2 de fevereiro de 2005, tradução nossa).

Ações como essas desagradam desde esquerdistas e nacionalistas até islamistas, todos eles combatidos com dureza pelo regime, mas por outro lado tolerados, desde que sua oposição se apresente como não sendo agressiva e identificada como ameaçadora pelo governo. Dessa forma, em matéria de abertura econômica, o Egito vem dando passos acelerados. Paradoxalmente, a abertura política vem sendo pequena.

Com relação aos islamistas, a aproximação com Israel é algo visto como intolerável. Isto agrava ainda mais a sua relação com o regime do PND e de Hosni Mubarak. Apesar de seu líder supremo afirmar a necessidade em conciliar o Islã com a democracia (a parte que agradaria os que desejam abertura política), de fato, sua proposta tem sido incompatível

com o programa do governo egípcio, que não parece muito disposto a democratizar as instituições, e ainda toma medidas de aproximação político-econômica em relação a inimigos históricos. Nesse sentido, o Islã político e um regime derivado de soberania popular, por mais que se aproximem, ainda estão bastante distantes de um acordo. Ambos se mantêm acomodados, em grande parte por conta do implacável controle exercido pelas forças de segurança do regime secular egípcio.

Sem este contraponto, o risco de um confronto maior tende a aumentar. Se a Irmandade Muçulmana realmente defende um regime democrático conciliado com as leis islâmicas, de outro lado, é bastante incerto que isto resulte em uma democracia liberal. É mais crível pensar em um regime centralizado com adaptações aos sistemas políticos modernos. Ou seja, liberalizado, mas não democratizado. No outro extremo, o PND (Partido Nacional Democrático), a despeito de ser um defensor de um sistema político constitucional baseado na soberania popular, na prática, não tem sido democrático. O PND vem comandando um Estado com fortíssimo aparato policial, que prende, persegue, tortura e vigia seus oponentes. Grupos nacionalistas moderados e esquerdistas mais próximos de uma proposta democratizadora, são minoria dentro do quadro político egípcio.

A reportagem do Middle East Report On Line ainda ressalta que pesquisa feita pelo Centro Al-Ahram de Estudos Políticos e Estratégicos indica que 63,3 % dos egípcios, com 15 a 24 anos de idade, acreditam que a democracia é uma forma mais apropriada de governo, perante 24,5 % dos que pensam que para alguns, é inapropriado e 12,5 % dos que acreditam que a democracia não é boa. Este estudo pode ter um lado animador e encorajador, no momento em que mostra uma maioria defensora de um regime aberto, mas demonstra também que cerca três a cada oito egípcios, ou são céticos, ou se opõem a tal sistema, o que possivelmente não dá segurança a determinados membros do governo e da oposição egípcias em relação a uma abertura. A crescente presença da Irmandade Muçulmana apenas reforça esta impressão.

2.1.2.7 As recentes intervenções de Mubarak

Todas estas questões ganharam um novo agravante com o referendo que aprovou reformas na Constituição do Egito de 1971. Trata-se de 34 emendas que incluem, entre outros pontos, o reforço de poderes de Mubarak. Elas substituem o Estado de emergência que vigora desde 1981, com o assassinato de Sadat. O Presidente passa a ter poderes para dissolver o Parlamento sem ter que necessitar de um plebiscito. Segundo a reportagem “Referendo aprova reformas constitucionais no Egito, mas eleitores não foram às urnas” do jornal português *Público* em seu site, *Última Hora*, em 28 de Março, o resultado “foi aprovado por 75,9 por cento dos eleitores. Oficialmente, foram às urnas 27,1 por cento dos eleitores, mas os dados de organizações que acompanharam o referendo são bem diferentes: “Apenas cinco a sete por cento votaram”, disse Gasser Abdel Razeq, membro da Organização Egípcia dos Direitos Humanos (...)”. Segundo a mesma matéria, “ (...)os EUA (...) também não vêem as emendas com bons olhos. Mas a secretária de Estado, Condoleezza Rice, que esteve no domingo no Egito, deu a Hosni Mubarak o benefício da dúvida, recorda a Reuters: ‘Reconhecemos que os Estados fazem as mudanças políticas de uma maneira consistente com as suas circunstâncias culturais. Não devemos impor ao Egito uma forma de resolver esta questão’”(idem). Por outro lado, Condoleezza Rice acrescenta que “os egípcios fixaram alguns objetivos e se espera que seja um processo que dê a palavra a toda a população. Temo que não seja assim” (Agence France Presse *In* UOL, “Referendo constitucional no Egito: Rice ‘realmente preocupada’”).

Se as opiniões de Condoleezza Rice estão no âmbito da retórica, as organizações em defesa dos direitos humanos vão mais além. “Segundo a Anistia Internacional, elas ‘abrem caminho para a introdução de uma nova legislação antiterrorista, que vai fortalecer práticas já existentes de prisões e detenções arbitrárias, tortura e julgamentos injustos, desgastar ainda mais a proteção dos direitos humanos e violar as obrigações do Egito em relação a direitos humanos internacionais’ (BBC, “Referendo no Egito tem baixo índice de comparecimento”). Tais preocupações também repercutem na lisura do referendo. “Houve relatos de irregularidades na votação. A ONG Centro Egípcio pelos Direitos das Mulheres disse que, em três cidades, seus monitores encontraram locais onde as pessoas eram autorizadas a entrar e votar apenas se prometessem apoiar as reformas.” (idem)

2.2 Turquia: sociedade secular e Islã moderado?

O caso da relação de poder entre islamistas na Turquia e o Estado secular é bastante peculiar, pois diz respeito não apenas às instituições estatais, mas também à sociedade turca, bem mais próxima de um modelo ocidentalizado do que o dos países árabes. Para compreender esse aspecto, é preciso retornar no tempo, e localizar o momento de fundação da República da Turquia, feita por Mustafá Kemal.

A Turquia passou por uma grande ruptura em que, de sociedade central do Islã, passou a ser um modelo de sociedade ocidentalizada, de maioria muçulmana, com um Estado e exército reivindicando-se defensores do legado secular da fundação da república. No entanto, houve um imenso custo, principalmente para populações não-muçulmanas, especialmente gregos e armênios, e também de não-turcos, como os curdos. A população turca acabou também pagando um alto preço por isto. Isto ocorreu para as populações turcas praticantes do Islã mais devotas, algo refletido, por exemplo, na campanha do Estado contra a educação religiosa e a transformação de mesquitas em espaços seculares (Lewis, 2001, p. 416), e outros opositores do kemalismo, como, por exemplo, os comunistas (principalmente no momento em que a Turquia se alinhava com o Ocidente, em oposição à URSS).

2.2.1 Precursores da República Turca

Às vésperas da I Guerra Mundial, a Turquia comandava o principal Estado herdeiro do Califado Islâmico Sunita, que era o Império Otomano. O Império Otomano estava em franca decadência desde o século XIX, perdendo terras para os Impérios Russo e Áustro-Húngaro, e sendo alvo de intervenções de potências da Europa Ocidental, tais como a França e a Inglaterra. Em 1908, acontece no Império Otomano uma revolução secularista, realizada por um grupo conhecido como os "Jovens Turcos", que se impuseram ao Sultão, com um novo projeto constitucional e de modernização das instituições imperiais.

Na I Guerra Mundial, mesmo enfraquecido, o Império Otomano posicionou-se ao lado da Alemanha, contra a Entente comandada por Grã-Bretanha, França e Rússia czarista (mais

tarde, em 1917, derrubada pela Revolução que fundou a URSS). Os ingleses estiveram comandando no Oriente Médio uma revolta árabe, liderada pelo Sharif Hussein, de Meca, com a promessa inglesa de a família de Hussein (Hashemita) assumir o poder no novo Califado.

Ao final da Guerra, com a Alemanha derrotada, o Império Otomano foi dissolvido enquanto ingleses e franceses realizavam um acordo secreto que dividiu entre eles as áreas de influência (o acordo Sykes-Picot). Assim, o antigo Califado, em vez de passar para uma nova dinastia, foi dividido. De um lado, as regiões de língua árabe foram divididas em mandatos por ingleses e franceses. De outro, a Turquia foi sujeitada a aceitar um acordo (o Tratado de Sèvres), em 1920, com os vencedores da I Guerra, em que a península da Anatólia seria dividida em um Estado turco, um armênio e outro grego, em meio a um país de turcos. No entanto, Mustafá Kemal realiza uma revolução nacional nas ruínas do Império Otomano e cria a República da Turquia.

De 1923 a 1925, Kemal lidera os turcos em um embate contra a Grécia, vencendo, expulsando os gregos da Península da Anatólia e realizando o tratado de Lausanne, em que populações gregas e turcas seriam transferidas cada uma para o Estado onde os respectivos povos constituíam-se como maioria.

Kemal, também conhecido como Atatürk (ou "pai dos turcos") inspirou a fundação da nova República, dentro de uma concepção de um Estado afastado da religião tradicional. Em 1924, aboliu a instituição do Califado. Em 1925, proibiu a formação de irmandades muçulmanas. Por outro lado, exaltou a etnia turca. O novo Estado, portanto, estava rompendo com uma tradição religiosa de séculos. De centro do antigo Califado, com grande presença da religião, a Turquia passou a ser um país oficialmente secular.

Kemal, com o seu Partido Popular, comandou um processo de modernização, tanto na economia, quanto na cultura da sociedade. Latinizou o alfabeto, antes escrito em árabe, promoveu e estimulou a utilização de vestimentas no estilo ocidental, e iniciou um processo de industrialização do país. Atatürk esteve no poder por 15 anos, até a sua morte, em 1938.

2.2.2 Os anos seguintes do monopartidarismo (1938-1950)

Após a morte de Atatürk, a república turca continuou sob o monopólio do Partido Popular. Foi um período de transição em que, durante a II Guerra, o país se manteve neutro em relação ao Eixo e aos Aliados. Na verdade, essa posição foi mudando ao longo da Guerra. Em um primeiro momento, a Turquia manteve-se neutra, diante da possibilidade de avanço da Alemanha nazista. Estava ali colocada uma questão estratégica. Com quem a Turquia deveria se aliar?

Com o fim do Império Otomano, a aliança da nova república turca seria feita com os vencedores da I Guerra, em especial ingleses e franceses. A partir do crescimento da Alemanha nazista fez com que se repensasse a questão estratégica em contraponto à URSS. O poderoso vizinho ao Norte era uma ameaça, não apenas do ponto de vista territorial, como também pelo fato de ter ascendido como uma nova potência ideológica.

Esta neutralidade, aliada a uma lei que cobrava taxas altíssimas para as minorias não-muçulmanas, criou uma desconfiança por parte dos vencedores da II Guerra Mundial. Isto fez com que a Turquia tivesse que demonstrar um esforço a fim de se colocar como um país democrático, respeitando as prerrogativas da Carta da ONU, entidade em que ela ingressou após o final da Guerra.

Dentro do Partido Popular, já existiam dissidências. A estrutura interna do partido permitia alguma contestação interna, mas não aberta ao público. No entanto, uma imprensa oposicionista começava a se desenvolver, e os questionamentos demandando uma democratização no país aumentavam a cada dia. No interior do Partido Popular, quatro dissidentes enfrentaram publicamente os governistas e foram, ou expulsos ou saíram, em solidariedade ao companheiro retirado da agremiação. Ali estava selado o primeiro passo para a queda do monopólio do poder do Partido Popular.

Esses dissidentes e uma corrente crescente de oposicionistas formaram uma nova

agremiação partidária, o Partido Democrático, que tinha em sua plataforma, a desestatização da economia turca e a criação de uma nova lei eleitoral. Quando foram convocadas as primeiras eleições parlamentares livres, realizadas no ano de 1946, o Partido Democrático conquistou um expressivo número de cadeiras (61), apesar de ter estado longe de compor uma maioria, que pertencia ainda ao Partido Popular. Em dezembro de 1947, a lei marcial turca foi revogada, medida que relaxou ainda mais o ambiente político local. Outro partido, de menor expressão, o Partido Nacional, tinha como proposta um revivalismo do Islã na sociedade turca.

2.2.3 A expansão do pluripartidarismo

A vitória do Partido Democrático nas eleições de 1950 foi surpreendente e levou a uma nova fase dentro da história turca. Um novo partido, de proposta liberal, assumia o poder em um país antes tradicionalmente governado por outro, de proposta mais centralizada no Estado. Esta vitória deveu-se a uma série de fatores. De um lado, devido a uma articulação de antigos líderes políticos turcos do ex-Império Otomano, que viram o seu espaço ser diminuído, dentro da república secular, os latifundiários remanescentes aliados àqueles que perderam terras, com a Reforma Agrária promovida durante o governo do Partido Popular. De outro lado, por conta da insatisfação por parte de camponeses que não se viram beneficiados, a despeito da medida que os daria maior número de posses, e uma classe média cada vez mais informada e exigente politicamente.

Nesta mesma época, organizações comunistas, que já eram bastante combatidas na Turquia, começaram a sofrer com um levante de jovens turcos nacionalistas, que viam no comunismo, não apenas uma ameaça político-ideológica, mas também uma fonte de influência do histórico inimigo russo, agora identificado como a URSS (Lewis, 2001, p. 463-479).

2.2.4 A transição: 1950-1960, o governo do Partido Democrático

Durante os anos 1950, Adnan Menderes, do Partido Democrático, assume o mandato de

Primeiro-Ministro da Turquia. Assim, já com o Partido Democrático no governo, começou um período de transição. Uma nova política econômica foi colocada em prática, mais alinhada com o modelo dos EUA. A Turquia entrou na área de influência do Primeiro Mundo ocidental, mesmo sendo ela um país muçulmano. A Turquia se alinhou com a OTAN (aliança militar) desde o início da organização em 1947. Um processo de modernização do país foi colocado em prática.

Por uma década, o Partido Democrático promoveu reformas, que incluíam o relaxamento das leis econômicas sobre a economia. Essas reformas atraíram investimentos do capital privado e de empresas multinacionais, e incluindo auxílio do governo estadunidense e aliança político-militar privilegiada. A produção agrícola foi modernizada, com o crescimento na produção de açúcar, algodão e tabaco. Uma ampla infra-estrutura foi desenvolvida, com a introdução de estradas, investimentos na área de energia elétrica, tratores, transportes de ônibus e escolas. Todo este processo de desenvolvimento desordenado fez com que a Turquia passasse por um período de inflação e dívida externa e *déficit* público. Em 1958, a Turquia fez um acordo com o FMI, de modo que teriam de ser feitos ajustes, tais como cortes nos gastos nas áreas sociais (Lapidus, 1988, p. 611).

Na política interna, por outro lado, o Partido Democrático relaxou o secularismo, permitindo que as escolas pudessem ter ensino religioso. Por outro lado, as mesquitas voltaram a ter auxílio do Estado. Este relaxamento, no entanto, não incluiu o restabelecimento das ordens sufis e das fundações de doação (*waqf*). Na verdade, o projeto político do Partido Democrático estava compromissado com as posições secularistas do kemalismo, mas com uma tolerância maior em relação à religião. Ocorria, no entanto, que o modelo político-econômico do Partido Democrático entrara em colapso, e em 1960, com o apoio dos setores secularizados da sociedade, incluindo as elites econômicas e burocráticas, políticos kemalistas e grupos de interesse islâmicos, o exército deu um golpe de Estado, depondo Menderes. Por um ano, uma junta militar governou o país, abolindo o Partido Democrático, e dando o espaço para que se promulgasse uma nova constituição, sob regime parlamentarista.

2.2.5 1960-1971: uma nova era

Em 1961, a Turquia ingressou no bloco político dos Estados do Primeiro Mundo ocidental, a OCDE, mesmo com suas diferenças em relação aos demais países. O modelo econômico turco combinava investimentos privados na indústria e investimentos estatais nas áreas de infra-estrutura. Com este modelo, a Turquia se beneficiou com um novo surto de desenvolvimento, baseado no aumento das exportações no setor agrícola e por conta de remessas de salários de populações turcas que viviam na Europa. Esses investimentos, no entanto, não foram suficientes para suprir este ciclo de desenvolvimento (Lapidus, 1988, p. 612).

No plano político, a Turquia voltou a ter problemas. Novos grupos políticos tiveram ascensão política, à esquerda e à direita, representando amplos setores das camadas médias e operárias.

O Partido Popular Republicano, liderado, a partir de 1972, por Bülent Ecevit, – que viria a se tornar Primeiro Ministro da Turquia (em coalizão com o Partido da Salvação Nacional, o MSP, de Necmettin Erbakan) em 1974, durante 1977, e de 1978 a 1979 – viu-se diante de uma nova oposição, herdeira do Partido Democrático, o Partido da Justiça, cujo líder era Sami Suleyman Demirel, que foi Primeiro-Ministro entre 1975 e 1977, 1977 e 1978 e 1979 e 1980, defensor de um modelo mais liberalizado de economia. Partidos de esquerda e conservadores extremos também começaram a ter maior participação no espaço político, embora menor que os do Partido da Justiça e o Partido Popular Republicano. Eram pequenos mas influentes o bastante para participar dos conflitos no cenário de discussão entre as duas maiores organizações partidárias da Turquia. Com isso, o exército deu mais um golpe de Estado, tomando temporariamente o controle do Estado, durante o ano de 1971, saindo de cena posteriormente.

2.2.6 O início do Islã político na Turquia

É a partir do ano de 1970 que podemos identificar o início do movimento islamista turco. Nesse período, os conflitos entre partidos políticos ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970, apenas se intensificaram. Novos partidos foram sendo formados à direita e à esquerda, desde comunistas até liberais. Nesse mesmo ano, já estavam acontecendo fatos, tais como a morte de Gamal Abdel Nasser, líder egípcio, e o Setembro Negro (embate entre membros da OLP palestina e a Jordânia, resultando em um massacre feito pelo governo jordaniano contra os palestinos). Nesse momento, havia uma percepção geral de que o nacionalismo árabe, dentro do Oriente Médio, vivia um momento de questionamento. É nesse questionamento que começaria a ascender o Islã político como proposta política alternativa. Foi quando Necmettin Erbakan fundou o partido MNP (Partido da Ordem Nacional). Havia também a manifestação de uma crise dentro do movimento nacionalista turco, e isto estava se refletindo no cenário político em que partidos socialistas, tais como o Partidos dos Trabalhadores Turcos e o islamista MNP foram surgindo.

O MNP era um partido que pode ser classificado como tendo determinadas similaridades ideológicas com a Irmandade Muçulmana do Egito. Sua proposta ideológica era vista como uma ameaça pelo Estado Turco, que colocou o MNP na ilegalidade. Havia, entre outros aspectos do programa do MNP, chamados contra inimigos, tais como "Maçons, Cruzados e Sionistas" (Kepel, 2002, p. 344, tradução nossa). Na verdade, o partido de Erbakan priorizava colocar o Islã como sendo parte da identidade nacional turca, e não acima dela, como seus similares ideológicos no mundo árabe.

Mas já a partir de 1972, Erbakan funda um novo partido, o MSP (Partido da Salvação Nacional). Este partido, também tinha uma proposta anti-secularista, onde ficavam claros os desafios contra o Estado kemalista, tal como incluir a *Sharia* nas leis do país. Acontecera em um encontro, na cidade de Konya, onde MSP falara sobre a "libertação de Jerusalém".

Em 1980, a Turquia sofrera um golpe de Estado. No ano de 1981, o MSP foi colocado na ilegalidade, assim como outros partidos políticos turcos. Erbakan foi preso em abril e

libertado apenas em julho do mesmo ano.

Em 1983, Erbakan funda um novo partido, o Refah (Prosperidade). Foi durante os anos 1980 que Erbakan se tornou o primeiro político islamista a assumir um cargo de gabinete, pelo Refah, dentro de um governo de um país secular (a posição de vice Primeiro-Ministro da Turquia).

O Refah obtém uma expressiva vitória política no ano de 1996, nas eleições de fevereiro, tendo obtido 21,4 % dos votos, com o slogan de "Simplesmente Ordem", diante da divisão e das disputas entre os partidos seculares. Um aspecto que chama a atenção: segundo uma pesquisa feita em 1994, apenas 7 por cento dos eleitores do Refah votavam no partido por conta de ser um partido islâmico (Gerges, 1999, p. 220). Em outras palavras, o eleitorado turco não espera dos partidos islâmicos respostas na área religiosa, mas sim resultados práticos que partidos de outros governos não teriam dado. Nesse contexto, o Refah conquistou 158 de um total de 550 assentos no Parlamento Turco. Já os partidos seculares tiveram o seguinte desempenho: na centro-direita, o DYP (*Dogru Yol Partisi* – ou o Partido do Caminho Verdadeiro) ficou com 19,2 % dos votos e 135 assentos, e o ANAP (*Anavatan Partisi* – ou o Partido da Mãe-Pátria) conquistou 19,7 % da votação e 135 cadeiras. Na centro-esquerda, o DSP obteve 14,6 % dos votos e 76 cadeiras, enquanto a proporção do CHP (*Cuhmhumriyet Hal Partisi* – Partido Popular Republicano, kemalista) era de, respectivamente, 10,7 % e 49 assentos (Yavuz, 2003, p. 240).

Mais votado que os demais partidos, mas sem a maioria absoluta no Parlamento, no entanto, o Refah ainda não pôde assumir o governo turco. Os dois partidos que assumiram formaram uma liderança compartilhada dos partidos DYP e ANAP, a partir do dia 3 de março, através da coalizão liderada por Tansu Ciller (DYP) e Mesut Yilmaz (ANAP), em um acordo em que ambos fariam um rodízio no cargo de primeiro-ministros.

Nesse panorama político, no entanto, as rivalidades entre os dois partidos da coalizão ficaram bem expostas, “estando Yilmaz a tentar evitar que Ciller assumisse o cargo de primeira-ministra” (Yavuz, 2003, p. 241, tradução nossa), enquanto buscava evidências da

família dela com casos de corrupção. Ciller é casada com um importante banqueiro da Turquia e importantes casos de corrupção começaram a vir a público na época em que ela fora primeira-ministra da Turquia no período de 1994 a 1995. O Refah aproveitou a oportunidade para tentar, por meio da crise interna do gabinete, usar tais evidências para assumir o poder e destituir o gabinete.

Erbakan teve de fazer aliança com a direita secular, justamente com o DYP de Ciller, para compor o seu governo. Porém, o seu governo cai em 1997, e no ano seguinte o Refah é dissolvido pelo alto Conselho Político Turco, após receber pressão dos setores militares secularistas.

2.2.7 A Crise do Governo do Refah

Ao assumir o governo em 28 de junho de 1996, o partido de Erbakan cria um fato novo, que para a República secular turca e a elite militar tinha um forte impacto. Pela primeira vez, na história da Turquia moderna, um partido islâmico assumira o poder do país. Nesse contexto, as elites militares e as camadas civis seculares do país se organizaram de torno de grupos de pressão que, desde o princípio, colocaram o governo de Erbakan sob desconfiança. Esta situação fez com que o governo islâmico liderado pelo Refah e o próprio partido tinham de ter, ou pelo menos demonstrar moderação, abrindo mão de tomar atos mais contundentes em favor de uma política pró-Islâmica, e sem desafiar, de fato, as bases do Estado kemalista secular turco. Durante uma convenção (o quinto Congresso do Partido), “as lideranças do Refah buscaram controlar a multidão de modo a não passar uma imagem anti-republicana” (Yavuz, 2003, p. 242, tradução nossa). A partir daí, ficou uma imagem de grande distanciamento entre as bases militantes do Refah e as suas lideranças, que “buscavam dar a impressão à mídia de que não dariam qualquer guinada radical desde o estabelecimento da República”.

A postura do governo dos EUA, no caso da Turquia foi o de manter um certo distanciamento, neste caso, em uma posição de esperar para ver. Apesar dos discursos pró-Islã de Erbakan, no passado, os EUA viam na Turquia uma oportunidade de apresentar um

exemplo de país muçulmano onde os valores da democracia liberal podem prosperar (Gerges, 1999, p. 202). Assim, buscaram manter uma postura em que buscavam não interferir nas questões de discordância entre o Refah e os militares, mantendo canais com ambos, apenas expressando temores quanto aos rumos que a Turquia, país-membro da OTAN, poderia tomar, quando fazia um acordo de fornecimento e energia com o Irã, em agosto de 1996.

O governo do Refah durou cerca de um ano. Ao longo deste período, o partido foi sofrendo um progressivo desgaste junto ao seu eleitorado e ao Estado secular, a ponto de, após seu governo ter caído, ser colocado na ilegalidade. A não resolução de problemas internos da população turca e questões que levavam em conta a confrontação entre seculares e islâmicos fez com que o governo de Erbakan não durasse muito tempo, ficando ele isolado, ao final de quase um ano de governo (de junho de 1996 a junho de 1997). A verdade é que, ao contrário do caso argelino (a ser estudado no próximo capítulo), onde um golpe de Estado impediu a subida de islamistas ao poder, a queda e abolição do Refah não causaram na Turquia uma reação violenta por parte de setores mais devotos da população (Kepel, 2002, p. 358).

Quando assume o poder, Erbakan se vê diante de situações embaraçosas. Ele buscava uma articulação entre líderes de países islâmicos, a fim de criar uma espécie "Comunidade Econômica Islâmica", em contraste com a "cristã" "Comunidade Econômica Européia". Tal proposta fora rechaçada pelos principais líderes desses países. Por exemplo, quando Erbakan visitou a Líbia, Kaddafi não reconheceu o posicionamento turco. Ele apontava que a Turquia "era pró-ocidental demais e muito opressiva com os curdos". Depois de visitar o líder da Irmandade Muçulmana no Egito, Erbakan escutou de Hosni Mubarak, este em visita a Ancara, que a Turquia "não interferisse nos assuntos internos do Egito". Ao mesmo tempo, "Erbakan assinou um acordo com o governo do Irã de fornecimento de petróleo e gás no valor de US\$ 23 bilhões" (Yavuz, 2003, p. 243, tradução nossa).

Seu eleitorado cobrava, por exemplo, uma posição com relação ao conflito Israel-palestinos. E Erbakan criticava certas políticas de Israel. Os militares, de outro lado,

utilizaram de suas antigas relações com Israel para embaraçar Erbakan junto à sua base eleitoral, ressaltando uma antiga aliança estratégica entre ambos os Estados (idem). O eleitorado do Refah, por sua vez, via o governo de Erbakan, de repente, assinar acordos de cooperação com Israel.

Começou a se tornar inevitável um confronto aberto. Uma manifestação pública em 4 de fevereiro de 1997 contra a ocupação israelense à Cisjordânia e Gaza, promovida pelo prefeito de Sincan (cidade próxima a Ancara) e membro do Refah, foi realizada. Nela foram ouvidas inclusive mensagens de apoio ao Hamas palestino e ao Hezbollah libanês. A reação dos militares foi imediata. Tanques invadiram a cidade, e o prefeito foi preso. O Ministro da Justiça, Sevkettin Kizilirmak foi visitar o prefeito na prisão, o que recebeu destaque da mídia contra o Refah. No dia 28, a Suprema Corte Nacional declarou o movimento islâmico como “ameaça número um” à segurança interna, superando outras ameaças, como o separatismo curdo e ameaças externas, e deu ordens ao governo de Erbakan para implementar uma lista de 18 diretivas¹⁹. Erbakan resistiu, mas acabou em 5 de março assinando as diretivas, pedindo ao seu gabinete que as implementasse (Yavuz, 2003, p. 243-244).

Essas diretivas identificavam setores dos negócios da economia classificados como “islâmicos”, o sistema educativo islâmico, a mídia e o ativismo religioso vistos como ameaça à natureza secular do Estado Turco. Era uma tentativa de deter o avanço nas esferas

¹⁹ Dentre as Diretivas, incluem a obediência estrita ao princípio do secularismo; a colocação de instituições ligadas às ordens sufis sob controle de autoridades estatais; o banimento de ordens religiosas; a criação de um sistema unificado de ensino controlado pelo Ministério da Educação; a submissão de institutos religiosos a clérigos leais à República e aos princípios kemalistas; a despolitização de instituições religiosas; a submissão de Grupos de Mídia a entidades governamentais; a expulsão de indivíduos da Corporação Militar devido a atividades consideradas fundamentalistas e de problemas de ordem disciplinar; a tomada de medidas contra a infiltração de fundamentalistas; a orientação de observar atentamente o Irã em sua política de desestabilizar o regime turco, a adoção de medidas legais e administrativas para prevenção contra aqueles que realizam atividades religiosas consideradas perigosas; as punições legais àqueles que estiverem contra os princípios da Constituição e da lei da República turca devem ser decididas em um período curto de tempo; práticas contrárias à lei e que possam ferir a imagem da Turquia devem ser combatidas; armas e produtos licenciados devem estar sob administração da polícia e dos distritos; o combate àqueles que fazem rituais de sacrifício (a animais) contrários ao regime; procedimentos legais contra guarda-costas privados deve ter a decisão tomada rapidamente; medidas que devem ser tomadas contra aqueles que, ao invés de se referir à Turquia como “nação”, se referem como “*umma*” (comunidade dos fiéis) ou os que encorajam atividades terroristas (como o partido curdo separatista PKK); a implementação de uma lei definindo crimes contra Atatürk (Yavuz, 2003, p. 275-276, Apêndice: “As 18 Diretivas de 28 de Fevereiro de 1997).

regionais e municipais dos políticos e representações islâmicas que avançavam cada vez mais, tentando detê-los, a partir da contenção das esferas públicas de onde atuavam e dos orçamentos de que dispunham, dentro de suas prefeituras e unidades de governos. Além de conter estas camadas de influências políticas islâmicas no Estado turco, a tentativa secular também se dava a partir da sociedade civil e da mídia. Foram enquadrados como parte do “‘reacionário Islã Político’ 19 jornais, 20 estações de televisão, 51 estações de rádio, 110 revistas, 800 escolas, 1200 albergues estudantis e 2500 associações” (Yavuz, 2003, p. 244, tradução nossa).

A ação do que envolveu o golpe “pós-moderno” turco – ou seja, um golpe feito, não mais com os métodos antigos, mas utilizando instrumentos que procuram dar uma roupagem mais institucionalizada, dando uma aparência democrática – não foi feita sob uma forma tão direta como das vezes anteriores, mas se utilizando de meios mais sofisticados, tais como a Justiça e a mídia. Não se tratava de uma intervenção militar tradicional, mas sim de uma sistemática ação onde *briefings* jornalísticos e ações da Justiça se alternavam, informando ao grande público turco a existência de uma ameaça à segurança do Estado. Esta suposta ameaça acabava limitando nos espaços públicos movimentos islâmicos e curdos. Quem ganhava força, nesses momentos, com o apoio do exército eram “associações feministas, uniões comerciais e organizações de negócios”, que atuavam “se opondo contra a identidade e o estilo de vida islâmicos” (Yavuz, 2003, p. 245, tradução nossa).

Tal avanço contra os setores islâmicos da sociedade turca incluiu, inclusive, corporações religiosas que estavam expandindo seus negócios. O “exército listou as 100 maiores companhias que fizeram negócios com muçulmanos conservadores”, e isto incluía respeitáveis empresas.

Além da interferência em setores econômicos, aconteceu uma intervenção sobre instituições islâmicas, especialmente na área de Educação. Depois de serem fechadas as Escolas Imam Hatip, ocorreram demonstrações em 11 de maio de 1997 contra tal medida. A demonstração de solidariedade às Escolas contou com 300.000 manifestantes (Yavuz, 2003, p. 246). A luta política estava sendo realizada dentro de setores da sociedade civil, e

não por meio de uma demonstração de força pura e simples. Neste contexto, havia um processo de radicalização.

No entanto, Erbakan percebeu que não já tinha mais forças para prosseguir em seu cargo, tamanha era a confrontação e o seu isolamento, renunciando ao cargo em 17 de junho de 1997.

Em janeiro de 1998, a Corte Constitucional julgou como “ilegal” o Partido Refah e banuiu Erbakan por cinco anos. A Corte Constitucional julgou que o Refah violou os artigos 68 e 69 da Constituição Turca de 1982, onde estão delimitadas fronteiras entre a democracia e o secularismo. No Artigo 68, fica delimitado que nenhum partido poderia se posicionar “contra os princípios seculares da república”. Já no artigo 69 aqueles “partidos que empregassem argumentos, emoções e símbolos religiosos, deveriam ser banidos”. Nesse sentido, a Corte Constitucional definiu o secularismo como um “estilo de vida”, “o único oficialmente sancionado ‘regulador da vida política, social e cultural da sociedade’”, “livre de qualquer influência ou presença religiosa”.

A Corte Constitucional ainda utilizou tais aspectos para apontar que a defesa do Refah ao véu nas universidades seria um exemplo de atividades anti-seculares. Apenas 2 dos 11 votantes da Corte votaram contra este parecer. A interferência militar ainda atingiu o então prefeito de Istambul Tayyip Reccip Erdogan, um político que estava entre os mais carismáticos e populares do país, condenado à prisão pelo Conselho de Estado e com os direitos políticos cassados, após citar um poema com motivos religiosos e belicosos, curiosamente de autoria de um antigo kemalista. (Yavuz, 2003, p. 247 e 248, tradução nossa).

Um novo partido político de identidade islâmica foi criado após este período, já sem Erbakan, e com um programa mais moderado, o Fazilet (Virtude, em português). Mas este partido não obteve muito sucesso. Contudo, já nas eleições de 1999, ele obtém 15,4 % dos votos e 107 cadeiras, ficando demonstrado que a intervenção militar pouco efeito imediato teve sobre os movimentos islâmicos, apesar da primeira queda, momentânea. E em 2001, o

Estado turco, após mais uma petição contra um partido islâmico justificado por atividades anti-seculares, também dissolve o Fazilet.

2.2.8 O Islã turco e o “calvinismo islâmico”

A identidade islâmica na Turquia vem sofrendo uma série de redefinições nas últimas décadas. Na verdade, esta redefinição pode ser vista, dentro dos princípios do kemalismo, não como uma política de separação pura e simples da religião em relação ao Estado. Em vez desta abordagem, a definição mais correta tende a ser a de um processo de racionalização dentro do próprio Islã. Aliás, “o secularismo kemalista encontrou sua expressão constitucional em 1928 dentro do Artigo 2, atestando que o Islã era a religião do Estado (...). Mas nove anos a mais se passaram para que uma doutrina de secularismo fosse cristalizada e o secularismo fosse introduzido na Constituição como princípio (1937). (...) De acordo com o seu próprio princípio, que fora aceito como um fato (...), o novo regime aceitaria a liberdade de religião, não pelo motivo de que a religião devesse ser implementada como base do Estado mas porque ela era um bem que salvaguardava a liberdade” (Berkes, 1998, p. 482, tradução nossa). Nesse sentido, o Islã turco moderno é desenvolvido: jamais deixa de estar associado ao Estado, mas sempre atrelado a uma abordagem secular e racionalista.

Desta forma, antes que um processo de acomodação de Estado e religião pudesse acontecer na Turquia, a idéia original era racionalizar o próprio Islã, como que “facilitando” o processo de acomodação futura das instituições estatais e das associações religiosas (estas nem sempre acomodadas, por vezes fechadas).

“No início de 1923, Mustafá Kemal anunciou, em nome do governo, preparações para o estabelecimento de um *board* de estudos islâmicos. Os objetivos seriam ‘estudar a filosofia islâmica em relação à filosofia ocidental, estudar o ritual racional, econômico e as condições demográficas dos povos muçulmanos’” (Berkes, 1988, p. 484, tradução nossa). Em 1924, foi criado um Departamento de Assuntos Pios para a religião no Estado, a Diyanet. Esta organização não era espiritual, mas tinha funções de cuidar das relações civis,

credos e rituais dentro da sociedade turca, abolindo o Código religioso tradicional, colocando em seu lugar um Código Civil Moderno (Yavuz, 2003, p. 49).

O que estava acontecendo, na verdade, era uma modernização do Estado, enquanto a religião sofreria uma espécie de esvaziamento. Mas jamais deixou de ter um grau de associação com este mesmo Estado. A constante na Turquia é a de um conflito permanente entre o Estado que busca secularizar a religião e moldá-la em formas racionalistas de modelos ocidentais. E de outro lado, a sociedade não-estatal (civil), desde sempre religiosa, que resiste, mas que tende a se enquadrar, na medida em que as intervenções do Estado kemalista acontecem.

A Intervenção de 1997 segue esta tendência típica das relações entre Estado kemalista e sociedade devota. Ela forçou inclusive os partidos islâmicos na Turquia a redefinir a sua linha de Islã, decorrente da intervenção do Estado sobre os espaços públicos, e que levou os movimentos islâmicos turcos àquilo que Hakan Yavuz denomina de ‘secularização do Islã’ (Yavuz, 2003, p. 248).

Yavuz apresenta uma abordagem diferenciada em relação a informações sobre como o Islã turco vem sofrendo modificações ao longo dos últimos anos, de maneira que fica mais visível o contexto da maneira como a Turquia vive o dilema “Islã *versus* secularismo”. Este debate, à luz de Yavuz, ganha novos elementos, em que é possível analisar a questão das relações entre Estado e religião, não apenas do Islã político, mas também dentro de uma abordagem mais ampla de movimentos islâmicos em contextos particulares.

Este processo de ‘secularização’ forçada na sociedade turca provocou reações internas nos movimentos islâmicos, que foram buscar o caminho da opção pela ‘ocidentalização’ da Turquia. O que isto queria dizer? Aproximar a Turquia de um modelo mais próximo da estrutura democrática européia, ocidental, colocar em sua agenda a inclusão do país na União Européia. E, de outro lado, apresentar uma forma de reação contra um Estado

interventor.

Pois “o golpe de 1997 lembrou que não é a sociedade a controladora do Estado, na visão kemalista, o Estado é o real controlador da sociedade. Todo o sistema turco é baseado na proteção do Estado e na imposição de um estilo de vida na sociedade. Demirel, então presidente, justificou que o Golpe de 1997 originou a ‘proclamação da República’ e acrescentou que este processo ‘iria continuar’. O golpe de 1997 buscou limpar a presença islâmica nos espaços públicos da economia, da educação, da mídia e da política“. (...) “Em particular, muitos turcos muçulmanos conservadores, que constituíam a espinha dorsal dos militares e do militarismo, começaram a questionar a legitimidade do exército. Estes grupos costumavam pensar no Exército como o ‘coração do Profeta’(...). Seu questionamento tem sido bastante positivo no longo prazo em termos de desafiar os guardiões do militarismo, fortalecendo a sociedade civil e enfatizando o significado dos direitos humanos. Grupos islâmicos passaram a defender a entrada na União Européia como uma forma de controlar os excessos do exército kemalista” (Yavuz, 2003, p. 263, tradução nossa).

A identidade islâmica turca “é um Islã de fronteira, que está em constante evolução como resultado da tensão os Islãs heterodoxo e ortodoxo. (...) é um Islã sufi com densas redes que tramitam grande fluxo de idéias, práticas e líderes, ajudando a conectar versões locais e universais do Islã” (idem, p. 273).

Esta versão do Islã é defensora de uma identidade religiosa, sem que o desenvolvimento e a inovação possam ser impedidos e “interconectada com os processos de participação política e liberalização econômica” (ibidem, p. 266). Yavuz, em seu livro, diz que “este estudo do Islã na Turquia contrasta agudamente com os estudos tradicionais de movimentos islâmicos – geralmente focados em tópicos tais como os da Frente de Salvação Islâmica (FIS) na Argélia e na Revolução Iraniana – que concluem que movimentos políticos segmentados na Islamização constituem um obstáculo à participação política”. Ele complementa, dizendo que estas conclusões seriam baseadas no fato de que “idéias e instituições religiosas estão em conflito com reforma e compromisso”. O diagnóstico de Yavuz é o de que o problema não se dá por conta de movimentos religiosos, mas pela questão da “liberalização política e

econômica”.

Esta é uma questão importante que precisa ser elucidada para que se possa analisar os conflitos políticos na Turquia entre religiosos e laicos. Não se trata de uma pura e simples disputa entre os “reacionários” ou “anti-democráticos” islâmicos contra os “modernos” seculares. Há outros elementos envolvidos, inclusive, nos tempos mais recentes da Turquia moderna onde o Islã se aproxima mais de uma concepção de pluralismo do modo ocidental.

Após a queda do Refah e a curta vida do Fazilet, surgiu em agosto de 2001 um novo partido de identidade islâmica de maior sucesso, o AK, que tem permanecido no governo, desde 2003. E junto com ele, vem se desenvolvendo uma série de idéias e conceitos islâmicos e ocidentais em combinações, de maior aceitação para setores variados da sociedade turca. O conceito mais recente que vem sendo apresentado dentro da província Turca de Kayseri na Anatólia Central é o de um Islã no interior do qual uma espécie de ética de trabalho, análoga à protestante, se tornou valor comum, envolvendo homens de negócios, grandes empresas e está impulsionando a economia da região. A província de Kayseri também vem sendo conhecida como o “Tigre da Anatólia”, por conta de seu notável progresso em diversas áreas.

A região, que tem cerca de um milhão de habitantes, vem se tornando um dos pólos de maior crescimento econômico da Turquia. Ela vem sendo governada por políticos ligados ao AK, e é de onde surgiu Abdullah Gul, Ministro do Exterior da Turquia. A maior cidade de província, igualmente chamada Kayseri, tem uma população de 600.000 habitantes. “A região industrial, a oeste da cidade é uma das maiores da Turquia, ocupando mais de 2350 hectares, e em 2004, obteve entrou no livro dos recordes Guinness por erguer, em um só dia, 139 novos negócios” (...) “69 % da população é urbana (a média turca é 65 %). A urbanização permitiu acesso à educação. Em 1950, menos de 20 % das mulheres sabiam ler e escrever. Hoje, o número é de 86 por cento, e uma forte campanha para acabar com o analfabetismo está sendo colocada em prática” (Estudo do European Stability Initiative,

“Islamic Calvinists – Change and Conservatism in Central Anatolia”, 19 September, 2005, p. 8, tradução nossa).

Há de se notar aspectos muito interessantes na região, onde Islã e a modernização econômica estão andando como aliados. “Há (...em Kayseri) uma grande e nova Mesquita no centro da universidade, e uma ainda maior na zona industrial, onde muitos dos trabalhadores rezam às sextas-feiras. Todas as companhias possuem salas para orações; a maior parte dos homens de negócios têm estado em Meca no Hadj (período da peregrinação). Há muito poucos restaurantes na cidade que servem bebida alcoólica. A caridade islâmica é profundamente enraizada, e muitos dos estabelecimentos educacionais e culturais são fundados com doações privadas” (Estudo do European Stability Initiative, “Islamic Calvinists – Change and Conservatism in Central Anatolia”, 19 September, 2005, p. 23, tradução nossa).

E este ambiente seria contrário, segundo o mesmo estudo, à tese de que o Islã seria uma religião inimiga ao desenvolvimento, com a tendência a encorajar o fatalismo e suprimir a inovação. Colocando a questão de que não existe somente um Islã, como bem nota Edward Said, mas diversos Islãs. (Said, Edward, “Islã e Ocidente são bandeiras inadequadas”. In Said, E. W. “Cultura e Política”. São Paulo: Boitempo Editorial, p. 136-139). Que dialogam com a modernidade, e tem reações diversas, no caso do Islã turco, e mais especificamente, dentro da realidade e do contexto de Kayseri, onde tem sido possível desenvolver uma variante compatível com uma visão de modernidade e desenvolvimento econômico.

“Ao longo da última década, estas correntes pró-negócios e individualistas têm se tornado proeminentes dentro do Islã turco. A literatura da Associação Musiad, em que os homens de negócios da Anatólia estão fortemente representados, entusiasmadamente promove as ligações entre Islã e capitalismo de livre-mercado. Seu manual *Homo Islamicus* descreve a vida do Profeta Maomé como um mercador, e se refere à religião para argumentar a favor de limitar a intervenção do Estado no livre mercado” (idem, p. 24).

Esta reinterpretação em torno da figura de Maomé demonstra um aspecto muito especial no

Islã turco. Mas de onde vem esta tendência? Citando o livro de Hakan Yavuz “Islamic Political Identity in Turkey” (Oxford Press, 2003), o estudo aponta uma tendência que já teria surgido dentro das classes médias da Turquia, dentro das tradições do sufismo da Anatólia, do chamado movimento “Nur” (‘luz’), cujo fundador, Said Nursi “urgia os muçulmanos a estudar e empregar a moderna ciência e tecnologia para defender a causa do Islã” (Estudo do European Stability Initiative, “Islamic Calvinists – Change and Conservatism in Central Anatólia”, 19 September, 2005, p. 25, tradução nossa).

“Os participantes deste movimento dentro da Turquia são estimados entre 5 e 6 milhões, se encontrando regularmente em salas privadas (*dershanes*) para analisar e interpretar os textos ‘nurcu’ (Apud Zürcher, 2004, pág. 389). O número de *dershanes* Nurcu em Kayseri cresceram em 1970 para 60 em 2000 (Apud Yavuz, 2003, p. 168). Estas Comunidades, de grande impacto entre as classes esclarecidas, também servem como redes de contatos para negócios, onde oportunidades de empregos e levantamento de capitais podem ser articulados” (idem).

No entanto, existem ainda dificuldades em uma área específica, que é a da integração das mulheres na economia. A maior parte delas trabalham no setor agrícola ou são donas-de-casa, na região de Kayseri. Comparando, por exemplo, com as médias da União Européia o nível de emprego de Kayseri está abaixo dos patamares gerais. Enquanto o nível da província é de 55,5 % de pessoas declaradas empregadas, a taxa européia é de 64 por cento. Já no caso da taxa de emprego masculina, Kayseri tem um nível acima do europeu, de 74%, enquanto as mulheres ficam com 37 %.

Por outro lado, as filhas dos homens de negócios de Kayseri vêm sendo mandadas para centros de estudos universitários, como por exemplo, Istambul. A tendência é que um certo pragmatismo venha também no futuro favorecer as mulheres no mercado trabalho (idem, p. 29-32). Por enquanto, a média de nível de emprego turco para as mulheres era de 25,5 % em 2000. Comparando, “a Turquia está onde estavam os EUA nos anos 50 (29 %), a Itália nos anos 80 (26,7 %) ou a Espanha em 1988 (25,6 %)” (p. 32).

2.2.9 A democracia conservadora do AK (Justiça e Desenvolvimento)

A questão-chave que o Partido AK (Justiça e Desenvolvimento) vem enfrentando refere-se à forma como ele é encarado e à sua identidade política. De um lado, segundo documento do United States Institute of Peace, “embora observadores fora da Turquia se refiram ao AK como um partido ‘islamista’, tal termo não explica a complexidade da identidade dele para distingui-lo de partidos islamistas no Egito, no Kuwait, na Jordânia e em outros locais” (Judy Barsalou, “Islamists at the Ballot Box”, Special Report, United States Institute of Peace, No. 177, Julho 2005, p. 8, tradução nossa).

Na verdade, o discurso é construído em cima do conceito de “democracia conservadora”. Mas do que se trata este conceito? “De acordo com (Sultan) Tepe (Professor da Universidade de Illinois, Chicago), a liderança do AK sustenta que sua meta principal é ‘limitar a diferença entre o Estado e o público e integrar os valores comuns da sociedade turca nas políticas do Estado turco’. Tepe notou que o ‘Islã é explicitamente mencionado na democracia conservadora, o Estatuto Ideológico do Partido, apenas no capítulo que discute se Islã e democracia são compatíveis entre si. A democracia conservadora conclui que não há conflito’. E especificamente atesta, ‘embora a religião seja sagrada, as idéias religiosas não são sagradas, e pode haver mais do que uma idéia na esfera pública. Logo, o pluralismo é aceitável. Experiências, aprendizados de tentativa e erro são aceitáveis não apenas nas ciências naturais, mas também nas ciências sociais. Logo, tais invenções sociais são aceitáveis à religião’” (idem).

Nota-se, neste ponto, o quanto o AK já se afastou do Islã político e de que forma ele está próximo de uma concepção pluralista da política, buscando, conciliar e aproximar conceitos de Estado e sociedade civil, e tentando acomodar aspectos da religião (o Islã) e do secularismo, a partir de uma concepção pluralista da política.

Como reforça o estudo, “Tepe argumenta que ‘enquanto as origens do AK são as de um

partido pró-islâmico, ele busca se afastar dos islamistas e vai para o outro extremo, apresentando-se como um partido quase não-islâmico. Ao invés de trazer idéias islâmicas para o mercado de idéias, o partido, ou submete-as sob a ‘etiqueta de valores comuns’ ou demonstra que princípios democráticos podem ser deduzidos deles” (idem).

Na prática, o AK já está se apresentando, dentro do conceito de democracia conservadora, não com a idéia de Islã político, mas sim a partir de uma concepção do Islã liberal, para a sociedade turca.

É nesse sentido que o AK aparece como um partido, não mais com um perfil religioso radical, mas segundo uma proposta diferente, mais próxima de um partido conservador. “As eleições de 2002 (...) não foram para estabelecer um Estado islâmico ou para instituir a lei islâmica, mas, ao contrário, para redesenhar as fronteiras entre o Estado e a sociedade, consolidando a sociedade civil e reconstituindo a vida de todo o dia em termos de uma visão da ‘boa vida’” (Yavuz, 2003, p. 256, tradução nossa).

O AK, de fato, é um partido que cresceu, beneficiando-se de uma rede de solidariedade social onde populações de diversas origens participam, desde intelectuais e homens de negócios até policiais. Estes contatos são baseados justamente em redes de solidariedade de inspiração religiosa, onde de outro lado, o secularismo também é levado em conta e conciliado. “O AK se tornou parte favorecida dessa rede de contatos e traduziu isto em apoio político” (idem). Trata-se, desta forma, da consequência de uma mudança de baixo para cima, dentro da sociedade turca, onde tais redes de contatos baseada em grupos religiosos puderam permitir a ascensão de um partido político ao poder. Uma mudança que levou a uma reação do Estado, que interveio, com a justificativa de deter o avanço do Islã político, mas não a ponto de impedir o crescimento deste movimento. Desta maneira, uma nova versão de um movimento islâmico, mais moderado, pôde se consolidar no poder, mantendo sua identidade islâmica, de um lado, mas de outro, aceitando as bases gerais do secularismo.

Na verdade, “o AK emergiu como o partido número um nas províncias nacionalistas turcas

e muçulmanas sunitas. Entretanto, o nacionalismo do AK (...) não é um de um Estado dirigista, secularista e étnico-lingüista, mas ao invés disso, é um nacionalismo étnico-religioso e com bases societais. (...) As fronteiras entre o ‘nós’ e o ‘eles’ para o AK é definida em termos religiosos. A ‘Turquicidade’ também é definida em termos de religião e ‘nós’, os turcos que servem a Deus e a sociedade e ‘eles’, que servem Atatürk e o Estado. (...) Assim, a base normativa do AK consiste de uma síntese turco-islâmica dentro de novos discursos globais de direitos humanos e democracia” (Yavuz, 2003, p. 260-261, tradução nossa). Sendo assim, o AK, antes de ser um partido islamista e anti-liberal, aparece como um partido islâmico e liberal. E é dentro desta proposta que ele entra em choque com um Estado secular e com resistências ao liberalismo, como veremos adiante.

2.2.10 O Novo Governo do AK

Desta forma, com a vitória de 2002 do AK nas eleições parlamentares, sob um novo líder, Tayyip Recep Erdogan, que diferentemente de Erbakan, prioriza em seu programa, não uma integração com o mundo islâmico, mas sim com a retomada de negociações para a entrada da Turquia na União Européia, o novo Gabinete começa a apresentar uma abordagem mais aberta à sociedade não-estatal (civil), conciliando Islã e liberalismo.

Em um primeiro momento, o AK não se colocou desafiando as bases seculares rígidas do Estado turco. No entanto, existem pontos em que governo e Estado divergem. Por exemplo: na questão da educação, havia uma promessa eleitoral das eleições de 2002, por parte do AK, de não mais proibir o uso do véu nas universidades. Ou então, aceitar os alunos das escolas religiosas Imam Hatip nas universidades. Estas medidas, no entanto, não puderam ser colocadas em prática, diante do poder maior do Alto Conselho de Educação do Estado turco, que considerou esta uma medida que desafia a política de “estrito secularismo” da República da Turquia. (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1014, 1º de novembro de 2005).

A verdade é que as escolas religiosas Imam Hatip vinham tendo um aumento no número de unidades, alunos e professores desde os anos 1950 até 1997, quando elas foram

oficialmente fechadas²⁰.

Nesta questão, uma luta política vem ocorrendo. Trata-se de duas abordagens. De um lado, aqueles que defendem o rígido secularismo, e que acusam os defensores do AK de “islamistas”. De outro, os que desejam flexibilizar o secularismo turco e dar uma maior aproximação do Estado turco em relação à sociedade civil, que possui uma base religiosa, sem que isto implique necessariamente um radicalismo.

O professor da Universidade Yuzuncu Yil de Van, o republicano secular Yucel Askin foi preso e condenado por conduta imprópria, acusado de perserguir ativistas islamistas. A imprensa turca vem sugerindo que o governo do AK retirou Askin de seu cargo por questões políticas. A universidade que ele presidia desde 1999 era considerada como um porto seguro para islamistas (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1014, 1º de novembro de 2005). Existem extremistas no campo onde o AK se insere. No entanto, eles são uma minoria. Ainda assim, eles são um pretexto muito bom para que o Exército turco e os partidos seculares possam agir e fazer acusações contra o AK.

A questão do véu, para o governo do AK, aliás, vem sendo outro ponto de atrito em relação ao Estado turco. Para o atual Primeiro-Ministro, este é um assunto a ser resolvido pelos ulemás, e não pelo Judiciário da república turca. Isto ocorre por conta do caso Leyla Sahin, uma estudante de Medicina que em 1998 foi obrigada a abandonar os estudos por se recusar a freqüentar uma universidade secular (Universidade de Istambul) sem o véu. O caso foi

²⁰ Em 1951-52, elas tinham 14 unidades, atendendo, 876 alunos do ensino médio e 889 do superior, com 27 professores. Já em 1975-76, este número já era de 171 escolas de ensino médio (101 no ano anterior) com 51.829 alunos, 72 unidades de curso superior, atendendo 25.809 estudantes, e 2933 professores. A demanda atendida em 1990-91 já era bem maior. No ensino médio, eram 385 escolas 209.915 alunos. No ensino superior, 380 escolas para 100.300 alunos. E 12.809 professores. Em 1996-97, quando a escola passou pela intervenção do Estado, já havia 601 unidades para o ensino médio, atendendo 310.504 alunos; 601 unidades para o ensino superior, atendendo 192.727 alunos, e 18.809 professores. O número de alunos despencou em 1999-2000, 219.890, no ensino médio e 134.224 nos cursos superiores, além de 15.922 professores. Em 2001-02, o número de alunos do Ensino Superior já estavam abaixo dos níveis de meados dos anos 1980, na base de 71.583 (Yavuz, 2003, p. 124, *Apud* Ministério da Educação da Turquia (2002); Ahmet Koç, “Türkiye’de Din Egitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Degerlendirme,” *Din Egitimi* 7 (2000): 317-18; <<http://www.meb.gov.tr/Stats/Apk2002/64.htm>>, acesso em 08/04/2008).

levado à Corte Européia de Direitos Humanos e foi decidido que a estudante estava informada dos regulamentos da universidade e de seu caráter secular, e logo deveria obedecê-lo, se desejasse permanecer estudando lá. Esta questão gerou protestos de islamistas e irritou o governo do AK. Partidos de oposição aproveitaram a situação. O MP afirmou que o verdadeiro objetivo de Erdogan não seria o critério de Copenhague (sede da Corte Européia), mas sim de Jedá (uma das mais importantes cidades da Arábia Saudita, centro político, comercial e econômico) (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1048, 13 de dezembro de 2005).

Na verdade, vem ocorrendo, durante o governo de Erdogan, uma nova política de definição da identidade da Turquia. O atual primeiro-ministro, em visita à Nova Zelândia, reiterou, respondendo sobre a questão da minoria nacional curda: é a religião muçulmana o elemento que articula uma identidade supra-nacional turca. Ele sustenta que a Turquia, sendo um país multiétnico, com 99% por cento dos turcos praticantes da religião muçulmana, é o Islã que os une. Nesse sentido, Erdogan define as etnias da Turquia como “sub-identidades” com “cidadania na Turquia”, enquanto o Islã seria a identidade maior, comum a todos (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1086, 07 de fevereiro de 2006, tradução nossa).

Este é mais um ponto onde ocorre um choque entre os partidários do AK e os estritos defensores da república secular. Segundo o colunista da publicação Hurriyet Oktay Eksi: "O governo do AK está seguindo um caminho perigoso e equivocado. Estão em uma ofensiva contra nossa república secular. Eles costumavam dizer, ‘respeitamos a Lei’. Quando não estavam de acordo com a lei na Turquia, buscavam a Corte Européia de Direitos Humanos. Quando não gostaram do caso Leyla Sahin, desafiaram a Corte e a Lei”. “Eles dizem que respeitam a ciência. Entram em guerra com o Conselho de Educação. Começam em acordo com o critério da União Européia, com o lema, ‘uma bandeira, uma nação, uma pátria’, mas mudam bem rapidamente de ‘uma nação’ para uma ‘*umma*’. O partido oposicionista MP se manifesta: “se a religião é o nosso cimento, o que fazer com nossas minorias?” (idem).

Atritos do governo turco e do Estado estão atingindo também o setor militar. O comandante militar, general Mehmet Yasar Buyukanit, que possui um discurso anti-islamista e anti-terrorista, se tornou favorito para se tornar Chefe do Staff Militar turco, a partir de agosto de 2006. No entanto, desde 2005, há uma campanha feita por islâmicos, a fim de desacreditá-lo, e impedir que ele assuma o cargo. Aspectos como o fato de ter uma herança sabetaísta (seita judaica, inspirada na figura de Sabbetai Zevi) em sua árvore genealógica. Vem sendo feita uma campanha difamatória, “provando” que o General não é um “verdadeiro turco”, mas sim um cripto-judeu. Em março de 2006, Buyukanit foi indiciado por conta de um atentado a bomba em uma livraria pertencente a um ex-membro do PKK, na cidade curda de Sêmdinli, em agosto de 2005. O caso Buyukanit está criando uma forte polêmica. Os militares acusam setores islâmicos infiltrados no exército de estarem envolvidos no plano de desacreditar o General, assim como o líder islamista Fetullah Gulen e alguns membros do AK.

Outros eventos têm gerado desgastes internos, tais como o fato de que lideranças políticas do AK terem recebido uma delegação do partido islamista palestino Hamas, liderada pelo seu líder exilado na Síria, Khaled Mashaal, em visita oficial. Tal visita teria sido arquitetada por Ahmet Davutoglu, conselheiro político de Erdogan, defensor de uma aproximação maior da Turquia com os países islâmicos. Oficialmente, a Turquia busca esclarecer que o convite partiu do partido AK, e não do governo turco. Setores da imprensa seculares da Turquia têm criticado bastante esta visita. Setores da imprensa islamista têm, por outro lado, apoiado tal iniciativa, denunciando “americanistas”, “israelistas” e o “lobby de traidores” que estaria nos setores seculares dos meios de comunicação turcos (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1114, 14 de março de 2006, tradução nossa).

Um colunista do diário *Star Gazete*, Tulin Daloglu, escreve: “Os EUA perguntaram para o embaixador turco em Washington: como vocês reagiriam, se nós nos encontrássemos com o PKK (Partido de orientação socialista e separatista dos curdos da Turquia, não reconhecido pelo governo de Ancara)?”. “Ontem, um alto-funcionário europeu disse: ‘a Política da União Européia é bem clara. Até o Hamas se desarmar e reconhecer Israel, não

haverá contatos (com o Hamas) (...). A Turquia acredita que pode fazer uma mediação, mas isto está para além de suas capacidades. Ankara deve decidir se pretende ser como o Egito ou um membro da União Européia’“ (idem). Esta disputa entre dois setores, os secularistas e os defensores do governo, acaba criando um clima de mal-estar, em que outros governos ou pelo menos a classe política de países aliados, como a dos EUA, podem assumir posturas de contrariedade.

Nota-se um desgaste do governo dos EUA com o da Turquia. A Conferência Anual Turco-Americana, realizada em Washington, em março de 2006, refletiu bem isto. Sem importantes personalidades militares, da política e do mundo dos negócios dos dois países, teve participação fraca, marcada por declarações desconfortáveis, tais como a de um membro do Congresso estadunidense, Robert Wexley, dizendo que os “EUA eram 100 % contrário ao contato da Turquia com o Hamas”. Teria ocorrido, segundo o jornalista Asli Aydintasbas do *Sabah*, uma situação de confronto verbal entre conselheiros do governo dos EUA, incluindo Richard Perle e os da Turquia. Os membros do governo estadunidense teriam dito que ‘não confiam no governo do AK’ (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1145, 24 de abril de 2006, tradução nossa).

No plano da imprensa islamista mais extremista, tem havido um preocupante crescimento da incitação do anti-semitismo e do anti-americanismo na Turquia. A lista de idéias conspiratórias é extensa. Inclui, no caso do anti-americanismo, desde a responsabilização dos EUA por conta dos tsunamis de dezembro de 2004 até a idéia do uso de armas químicas e nucleares no Iraque. No caso do anti-semitismo, são citadas falas de Hitler, a negação do Holocausto e passagens dos “Protocolos dos Sábios de Sion”. O diário islamista *Vakit* publicou uma entrevista com um ex-prisioneiro da base de Guantánamo, Ibrahim Sen, dizendo que havia judeus cumprindo funções, com um rabino inclusive participando dos interrogatórios. O prisioneiro disse que foram contados 15 rabinos. Disse que havia dez soldados encapuzados, e mulheres ao seu lado, que o teriam desnudado e desferido agressões físicas e verbais (Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1147, 26 de abril de 2006).

Na Alemanha, o *Vakit* é censurado por conta de seu conteúdo anti-semita. Funcionários deste veículo têm sido convidados para eventos oficiais do governo turco, obtido fontes com ministros e tido acesso privilegiado para acompanhar o roteiro privado de Erdogan em suas viagens oficiais (idem).

2.2.11 O secularismo e o islamismo: para onde vai a Turquia?

Em suma, é possível notar um conflito aberto entre secularistas e “islamistas” e que, de todas as formas, o Exército turco, claramente do lado secular, vem tentando bloquear ao longo das duas últimas décadas. No entanto, existe um claro problema, que tem sido o apelo, cada vez maior, de populações muçulmanas à religião, algo a que os turcos não estão imunes. Por outro lado, existe um verdadeiro interesse de a Turquia integrar a União Européia, sendo parte de uma união política composta predominantemente por países de maioria cristã. Os países do Oriente Médio, em particular, e do mundo islâmico de forma mais ampla, não consentem com uma liderança turca.

Fica a pergunta: para onde vai a Turquia? Existem duas forças políticas antagônicas cuja luta leva ao risco de mais uma vez o país sofrer interferência dos militares. Da mesma maneira, no passado esta intervenção acontecia dentro de uma disputa entre nacionalistas e liberais (ambos seculares). Percebe-se claramente o Exército como um interventor de ocasião no Estado turco, o que não impede, porém, a existência de um pluripartidarismo. Na verdade, os intervencionistas turcos costumam abolir partidos que eles consideram ameaçadores ao Estado, mas sem mexer totalmente no sistema, que mantém aspectos claros de liberalismo político inspirado no Ocidente.

Neste plano é que podemos compreender os golpes em 1960, 1971, 1980 e a intervenção que tornou ilegal o Refah após sua queda, em 1997. Quer dizer, trata-se de um regime que foi historicamente um misto de democracia liberal e militarismo nacionalista. Enquanto forças políticas que não ameaçam aspectos do Estado secular turco estão governando, permanece um modelo de democracia liberal. Quando este modelo não conseguiu mais impedir a ascensão de um partido contestador de aspectos do secularismo turco, os militares intervinham, e bancavam um modelo nacionalista centralizador de governo, para algum

tempo depois reabrir o espaço para antigos partidos políticos aliados e novos grupos políticos herdeiros dos que foram abolidos, que necessitam trilhar, mais uma vez, o longo caminho rumo ao comando do governo turco.

Nos tempos atuais, existem questões essenciais como a entrada da Turquia na União Européia. Este, em si, já é um ponto que em tese poderia limitar as ações dos militares turcos. Um novo golpe de Estado seria decisivo para minar as pretensões turcas à adesão ao bloco europeu (onde existe grande resistência à entrada da Turquia). Ao mesmo tempo, o governo do AK se vê em uma situação delicada. De um lado, comprometido com um eleitorado religioso; de outro, tendo que governar um país que está em negociações para a entrada do país na UE.

Se, de fato, o eleitorado de perfil religioso é minoritário, por outro lado, existem alguns compromissos do AK com a idéia de democracia conservadora, que inclui uma concepção de conciliação do Islã com pluralismo político, e isto, tendo de lidar, ao mesmo tempo, com um Estado cujo legado de secularismo rígido se coloca como um desafio, nos momentos em que são tomados os passos rumo a uma liberalização nas relações entre Estado e sociedade.

Aspectos como o secularismo nas universidades, a liberdade de imprensa, direitos humanos, a relação entre a sociedade e o exército, etc. vêm sendo colocados em um plano em que qualquer interferência maior pode até mesmo isolar o Estado turco. As negativas dos países islâmicos em ter a Turquia como líder, a resistência do Ocidente deixam a República em uma posição pouco confortável. Possui dois aliados que são, aos olhos das populações muçulmanas, grandes rivais, EUA e Israel. Ao mesmo tempo, seu raio da ação na Ásia Central também está reduzido. Tem que lidar com um histórico rival, a Rússia, país bastante próximo, cuja área de influência inclui vizinhos da Turquia no Cáucaso, e também Estados de etnia túrcica, tais como o Azerbaijão e o Cazaquistão.

O sistema parlamentar turco corre o risco de ficar imobilizado. Ao mesmo tempo, a influência dos setores islâmicos, que já se faz sentir há bastante tempo em sua sociedade,

pode entrar em setores historicamente secularizados tais como as universidades, o exército e a imprensa, onde já se podem notar atritos entre secularistas e islâmicos. Nesse caso, poderíamos até mesmo falar de uma tentativa de penetração dos religiosos em um sistema de soberania popular (com um modelo de democracia liberal em transição), sem que as instituições tenham perdido seu caráter oficialmente secular.

Por outro lado, militares, assumindo o risco de isolar a Turquia em nome da manutenção do secularismo, ainda podem tentar bloquear o avanço dos religiosos em eventuais golpes (dissimulados ou não), bancando partidos aliados e buscando barganhar com a União Européia e os EUA determinadas vantagens.

A tentativa de liberalização das instituições pode, se feita de forma em que grupos mais religiosos dentro do campo islâmico consigam ter maior voz, dar errado, por conta da ainda bastante forte oposição de secularistas no interior da imprensa, das universidades, do meio intelectual etc. Neste caso, sem qualquer alteração das instituições, nem interferência do Estado, a Turquia pode assumir com tranquilidade um caminho rumo a uma integração maior em relação ao bloco de países ocidentais. Seria preciso, entretanto, um entendimento entre secularistas e islâmicos.

É possível, neste caso, que as partes que ora estão em conflito tenham uma mútua distensão, buscando alguma espécie de consenso nacional, em que a Turquia possa buscar se aproximar mais do Ocidente, mantendo características islâmicas, dentro de sua identidade nacional.

2.2.12 As últimas intervenções

Essas questões se tornaram ainda mais relevantes no momento em que a Turquia passou por um processo de escolha para a presidência da República, interrompido ao meio, recentemente, em abril de 2007. As eleições, que seriam feitas em quatro rodadas no Parlamento Turco, contariam com a aprovação de dois terços dos votos dos parlamentares nos dois primeiros turnos e com a maioria simples do candidato vencedor. Saiu como

candidato único o Ministro das Relações Exteriores, Abdullah Gul. No entanto, os partidos de oposição boicotaram o pleito, e não participaram da votação, não tendo os votantes do AK o número de votos suficientes para atingir os dois terços regulamentares. A questão foi levada à Suprema Corte.

O problema mais sério, no entanto, apareceu no dia 27 de abril de 2007. No site do Comando do Exército Turco, apareceu uma mensagem deixando uma sugestão do que deveria ser feito quanto à crise política da escolha do presidente. Tratava-se de um ultimato, no qual o Exército inclusive “listou exemplo de como o governo estava supostamente permitindo se guiar através de uma teocracia islâmica” segundo reportagem da *The Economist* (“Secularism v Democracy”, “The Economist”, de 5 de maio a 11 de maio de 2007, p. 63, tradução nossa). Dois dias depois, em 29 de abril, uma grande manifestação pró-secular tomou as ruas de Istambul, com centenas de milhares de turcos defendendo o secularismo do Estado. Na mesma reportagem, a informação era de que havia “aproximadamente um milhão de manifestantes” e ouviam-se slogans como “não a golpes” e “não à *sharia*”. Segundo a reportagem, “muitos das manifestantes eram mulheres que diziam ser as mais vulneráveis. Alguns citavam tentativas do AK para criar ‘zonas livres de álcool’”. A Suprema Corte anulou o pleito, por 11 votos a 2, em 1º de maio de 2007.

Esta situação poderia dizer respeito a algo mais sério no que se refere a ameaças mais concretas quanto à natureza secular ao Estado Turco em outros tempos. No entanto, nos dias atuais, o AK já é um partido islâmico moderado. Obviamente, os militares turcos e outros secularistas possuem seus medos. Em um editorial (“The Battle for Turkey’s Soul”, “The Economist”, de 5 de maio a 11 de maio de 2007, p. 11, tradução nossa), a mesma revista britânica *The Economist* sustenta que “secularistas da Turquia tem sempre confiado pouco no AK, que tem raízes islamistas e em seu governo, às vezes, vem se desentendendo por medidas islâmicas moderadas. Eles especialmente desgostam dos Senhores Gul e Erdogan porque suas esposas usam o véu islâmico, que na república de Ataturk é banida em locais públicos”.

O editorial da revista prossegue afirmando que “embora talvez fosse desejável preservar o legado secular de Ataturk, ele não pode vir às expensas da interrupção do processo normal de democracia – mesmo que esse processo produza governos ruins, ineficazes, corruptos ou então islâmicos moderados”. Na reportagem “Secularism v democracy”, o acadêmico liberal da Universidade de Ancara, Baskin Oran, sustenta que o kemalismo transformou a Turquia, mas que agora está com grande dificuldade de se auto-transformar, uma vez que há mais de uma década o partido que leva a herança de Ataturk, o CHP, não retorna ao poder.

Na situação que se estabeleceu, houve a proposta de modificar a Constituição para permitir eleições diretas para a presidência da República. Diante da crise, uma outra proposta foi a de antecipar as eleições parlamentares, programadas para 4 de novembro para julho.

Após muito debate, foram marcadas novas eleições para 22 de julho de 2007, vencidas pelo AK com cerca de 46,7 % dos votos. O partido conquistou o direito a ter 341 assentos. Em segundo lugar, ficou o CHP, com 20,9 % dos votos, conquistando 112 cadeiras. O Partido da Ação Nacionalista (MHP), da direita, ficou com 14,9 % dos votos e obteve 70 cadeiras no Parlamento (AFP, “Partido no poder vence eleições legislativas na Turquia”). Nas eleições presidenciais, realizadas no dia 28 de agosto, desta vez permitindo uma maioria simples, Abdullah Gul foi eleito presidente da Turquia com 339 votos contra 70 votos do candidato do MHP, Sabahattin Cakmacoglu e o candidato do Partido da Esquerda Democrática (DSP) Huiseyin Tayfun İçli, com 13 votos (TSF *on line*, “Abdullah Gul eleito presidente”).

2.2.13 Pontos cruciais

Ainda é necessário esperar mais algum tempo. No entanto, é possível notar que os espaços entre religião islâmica e secularismo e os conceitos de democracia liberal e intervencionismo ainda estão sendo delimitados no âmbito do Estado Nacional e em sua relação com a sociedade não-estatal (civil) turca. Portanto estamos falando da Turquia como um sistema de *democracia liberal em formação avançada*, onde ainda estão sendo

testados os espaços de acomodação entre religião e secularismo, no que diz respeito ao Estado; e da relação entre Estado e sociedade civil, no que diz respeito à independência e liberdade dos cidadãos em interpelar e contestar.

Esta formação, no entanto, carece ainda de algumas etapas para que exista um amadurecimento segundo um modelo de democracia liberal, mais aproximado ao que acontece em países da Europa Ocidental e nas Américas. Em um exemplo que pode ser bem apresentado em matéria para o *Der Spiegel* em 24 de abril de 2007, “Em uma Turquia intolerante, convertidos ao cristianismo vivem com medo”, fica ainda claro que o modelo de liberdade religiosa enfrenta sérias barreiras.

Segundo a reportagem, “já em 2001, o Conselho de Segurança Nacional da Turquia, sob o governo do primeiro-ministro Bülent Ecevit, classificou as ‘atividades missionárias’ como uma ameaça à segurança nacional. O departamento de religião do governo distribuiu no passado sermões criticando os missionários” (*Der Spiegel*, 24 de abril de 2007), em referência à crescente presença de missões cristãs no país, que levou, entre outros problemas, ao assassinato de um cristão alemão, o que gerou uma crise diplomática com a União Européia dentro das conversas que dizem respeito à entrada da Turquia no Bloco.

Ainda segundo a reportagem, “os cristãos relatam que há tentativas de mover ações judiciais contra supostos missionários, ainda que o proselitismo não seja oficialmente ilegal na Turquia. O oposto é verdade. Na Turquia é ilegal - pelo menos teoricamente - impedir que alguém pratique ou dissemine a sua fé. Mas abordagens criativas são às vezes adotadas para perseguir os impopulares infiéis, afirma o advogado Orhan Cengiz. Em Silivri, uma cidade a oeste de Istambul, dois convertidos estão atualmente sendo julgados pelo delito tipicamente turco de ‘insultar o caráter turco’ e por ‘incitamento do ódio religioso’, ambos considerados crimes segundo o notório Artigo 301 do código penal do país” (*idem*).

Finalmente, a matéria recorre ao sociólogo Behnan Konutgan, cristão converso em seus tempos de estudante: “Enquanto os meus colegas de classe liam constantemente o Alcorão, eu levava uma Bíblia(...). Li o Novo Testamento com empolgação’ (...) ‘Atualmente

Konutgan trabalha como pastor e tradutor da Bíblia. ‘O nosso problema é a sociedade, e não as leis’, afirma ele, descrevendo as suas próprias experiências. ‘As igrejas cristãs são tidas como inimigas’” (ibidem).

Outra polêmica diz respeito a propagandas em *outdoors* onde estão expostos biquínis na cidade de Istambul. A reportagem do *Der Spiegel*, de 22 de maio de 2007, “Disputa do biquíni na Turquia - Pele demais exposta nos outdoors em Istambul?”, coloca mais essa questão como uma nova polêmica entre secularistas e islâmicos.

A reportagem questiona a ‘Disputa do Biquíni’, como a chamou o jornal *Vatan*. O alvo primário na disputa entre os dois campos é a prefeitura de Istambul, liderada por Kadir Topas, o prefeito e membro do AKP. Alguns fabricantes de biquínis se queixaram de que as autoridades municipais proibiram certos cartazes publicitários de biquínis e trajes de banho reveladores por ‘razões morais’. Os fabricantes consideram isto uma censura e restrição à liberdade empresarial. Uma empresa disse ter sido informada de que a prefeitura se recusou a aprovar seus *outdoors* porque as imagens particularmente provocantes aumentariam o risco de acidentes de trânsito. Os jornais começaram imediatamente a publicar artigos de alarme. ‘Nós nos transformaremos em uma terra de mulás, como o Irã?’ perguntou o jornal liberal *Vatan*. Para os oponentes de Erdogan e do AK, as críticas aos fabricantes de trajes de banho ofereceriam uma evidência das supostas metas islamistas do AK. Segundo a imprensa turca, foi negado a um total de quatro empresas permissão para espaço publicitário. Isto, segundo o ‘Cumhuriyet’, um jornal secular combativo criado durante a época do pai da Turquia moderna, Mustafa Kemal Atatürk, era evidência de que o AK apenas defende da boca para fora o conceito de Estado secular” (*Der Spiegel*, 22 de maio de 2007).

Fica clara a divergência pública entre secularistas e islâmicos, que não está apenas ligada ao Estado, mas também possui grandes divergências, mesmo dentro da sociedade civil, onde um governo municipal e a imprensa e agências de publicidade entram em pé de guerra por conta de pontos que dizem respeito a valores morais dos indivíduos e da sociedade. Neste ponto, fica claro, por exemplo, que o AK não necessariamente contestou a

formalidade constitucional da Turquia secular. No entanto, faz questão de avançar, em um aparato legislativo formalmente secular em questões morais, em que os valores religiosos podem entrar em discussão, mesmo que se trate de uma questão secular.

É nesse momento que as reações dos secularistas começam a se tornar mais duras. O que poderia ser apenas uma discussão entre liberais e conservadores, tal como ocorre, por exemplo, nos EUA, se torna uma questão mais séria, que envolve o legado daqueles que estariam sendo os “guardiões do Estado secular”, de um lado e os “defensores” do Islã, do outro. Este confronto, de forma constante, tem levado à intervenção, direta ou não, de setores do Estado turco.

A reportagem prossegue expondo os pontos da polêmica. “A agência nos informou que poderíamos nos poupar do incômodo de submeter fotos deste tipo’, explicou o executivo-chefe da Sunset, Kemal Günes, em entrevistas para jornais, acrescentando que foram informados que as fotos eram incompatíveis com os princípios morais gerais da Turquia. Isto levou a empresa a submeter novas fotos de modelos de aspecto conservador, exibindo relativamente pouco sua pele. As novas fotos foram aprovadas, disse Günes. ‘Nós exibimos nossos cartazes em 20 países, então por que não está certo aqui na Turquia?’, disse Zeki Baseskioglu, chefe da empresa Zeki Trio. ‘Eu estou fazendo algo questionável?’ Os problemas, disse Baseskioglu, tiveram início no final dos anos 90, quando o atual primeiro-ministro Erdogan ainda era o prefeito de Istambul. Em protesto ao que muitos viam como censura, uma empresa até mesmo produziu um cartaz de Atatürk em um traje de banho. A prefeitura de Istambul rejeita tais acusações. ‘Nunca houve restrições a este tipo de publicidade’, declarou o prefeito Topas em Nova York, onde participava de uma conferência sobre a mudança climática (...). Em apoio às acusações, o jornal *Milliyet* publicou trechos da notificação de rejeição. A prefeitura, por sua vez, divulgou sua mais recente notificação de aprovação para a *Sunset*, na qual cita regras para anúncios que proíbem imagens que glorifiquem violência, sejam racistas, discriminatórias ou problemáticas de outras formas, e que elas devem ser compatíveis com ‘as regras morais éticas gerais’” (idem).

A questão envolve até mesmo as esferas da Justiça da Turquia. Segundo a matéria do *Der Spiegel*, “a mais recente autorização de propaganda para a Sunset (...)” já teria chegado neste ponto. “O jornal *Sabah* (...) argumenta que o caso será um problema para o Primeiro-Ministro Erdogan. Segundo o artigo, as acusações já foram incluídas em um dossiê que o gabinete do procurador-geral submeteu à mais alta corte do país. O dossiê aparentemente contém informação que os investigadores estão reunindo (...) sobre os casos em que o AK violou os princípios seculares fundamentais do país. Há rumores em Ancara (...) de que a investigação poderá levar a procedimentos para proibição do AK - um sonho para seus adversários, mas algo que dificilmente ocorrerá” (idem).

O Parlamento turco aprovou uma importante medida, que foi a revogação da proibição do uso do véu nas universidades, bastando mostrar o rosto. Em 08 de fevereiro de 2008, o parlamento, com a maioria dos deputados pertencendo ao AK, aprovou a medida por 411 contra 103 da oposição. No entanto, a questão ainda poderá ter maiores desdobramentos. O partido de oposição CHP anunciou que irá pedir a anulação desta lei no Tribunal Constitucional. Por outro lado, o presidente do Supremo Tribunal, Hasan Gerçeker, afirmou que “as reformas legais e constitucionais” não devem ser usadas “para debilitar a laicidade”. Para ele, o problema, não seria o véu em si, mas o “retorno a um sistema marcado pela superstição”. (Diário de Notícias, “Véu islâmico aprovado nas universidades turcas”).

As emendas votadas que revogavam a proibição do véu representavam o acréscimo à Constituição turca das seguintes frases: "O Estado atua de acordo com o princípio de igualdade na oferta de serviços públicos" (colocada no artigo 10 da Constituição, acerca da igualdade na Administração Pública) e "ninguém pode ser privado de seu direito à educação sob nenhuma razão" (acrescentada ao artigo 42, que determina o direito inalienável à educação). Nesse sentido, a questão de separação religião e Estado poderia estar sendo interpretada de uma forma diferente da que os secularistas interpretam. Nesta nova interpretação, a liberdade e igualdade dos indivíduos viria antes do caráter secular do Estado. Na interpretação anterior, sem os acréscimos das emendas aprovadas em 08 de fevereiro, é o hábito secular que determina a igualdade; e desta forma, a insígnia religiosa

já determinaria, de antemão, uma desigualdade, perante um Estado secular (EFE *Apud* UOL, “Parlamento turco aprova liberalização do véu muçulmano”).

Originalmente, a questão do véu era apenas parte de um pacote de medidas, que incluía, por exemplo, “dar soberania ao povo, não ao Estado”, segundo Noah Feldman, professor da faculdade de direito de Harvard e membro do Conselho de Relações Internacionais, em seu artigo, “O uso do véu na Turquia: democracia velada?”. “O pacote de emendas (...) colocaria a Turquia em um curso constitucional decididamente liberal. (...) Admitiria que a categoria ‘turco’ na realidade envolve pessoas de todas as etnias - implicitamente incluindo curdos, cuja identidade separada há muito é suprimida”. No entanto, apenas uma parte limitada das emendas que dizia respeito à questão do véu foi aprovada. O partido da coalizão governista, o direitista MHP (Partido da Ação Nacionalista), do qual o AK depende para aprovar medidas favoráveis a seu governo, se opôs a mudanças mais profundas. “A nova constituição daria ao país maior controle sobre a educação dos filhos, permitindo que optassem por sair da instrução religiosa estatal. Nesse contexto, tirar a proibição do véu poderia ser visto como apenas outro passo para a liberdade religiosa que Estados ocidentais liberais alegam valorizar”. Para Feldman, “(...) não há problema começar com a emenda do véu - um estudo de liberdade religiosa contra o secularismo coercivo. O liberalismo, afinal, tem suas raízes no desejo de proteger a liberdade religiosa cristã. Mas o poder histórico da democracia liberal veio da expansão da cidadania e das proteções constitucionais às minorias e a outros grupos vulneráveis à coerção do governo. A Turquia tem uma chance de abrir esse caminho no mundo muçulmano - e cabe a Erdogan seguir adiante.” (Feldman, 2006)

Dentro desta dinâmica, ainda fica um tanto difícil afirmar para que caminho trilha a Turquia. Já existem instituições voltadas para o princípio da democracia liberal. No entanto, ainda existem obstáculos, tanto no Estado, quanto na sociedade civil que possibilitem um progresso maior. Obviamente, a Turquia poderá ter um avanço segundo seu ritmo. Mas isto só poderá ser respondido no seu tempo, na medida em que a própria sociedade civil turca e o Estado conseguirem dar novas respostas aos fenômenos políticos que se sucedem. Há outros problemas com os quais a Turquia precisa se defrontar, como a integração dos curdos em sua sociedade. O reconhecimento da nacionalidade curda. E

também o reconhecimento do genocídio armênio. São questões que na Turquia, sob o kemalismo, são tabus, e que em um processo de democratização, poderão ser melhor elucidadas.

No que diz respeito à questão da Turquia no tópico de relações internacionais com os países do Ocidente (União Européia e EUA), Fawaz A. Gerges sustenta: “diferente dos países europeus que têm ressaltado a necessidade em fortalecer um regime democrático e liberal em Ancara, os EUA têm desejado tolerar ditaduras ásperas no mundo muçulmano, interessados pela estabilidade. A política dos EUA saudou três golpes de Estado (na Turquia) – 1960, 1971 e 1980 – com compreensão e mesmo rendendo-se (a eles). De fato, as relações entre Turquia e EUA foram incomumente suaves e cordiais durante os períodos de intervenção militar. Com poucas exceções, os EUA têm, na maior parte das vezes, sacrificado questões de direitos humanos na Turquia, a favor de aspectos estratégicos” (...) “Embora o relatório de Direitos Humanos do Departamento de Estado dos EUA critiquem severamente abusos na Turquia, várias administrações dos EUA têm, de alguma forma, relacionado a abordagens mais agressivas de Ancara chamando aos métodos terroristas do PKK. Diplomatas dos EUA dizem não querem criticar publicamente Ancara justificando que a melhor maneira de preveni-los sua nação para integrar (a Turquia) à Europa mais cedo ao invés de tardiamente, evitando-se, assim, o embaraço desta nação em relação ao fundamentalismo islâmico” (Gerges, 1999, p. 224, tradução nossa).

A União Européia está receosa de receber um país com uma cultura política ainda diferenciada em seu bloco, e com uma população numerosa, o que tem impacto direto na sua composição geral. Assim, a UE deseja mudanças políticas mais práticas da Turquia. E isso significa, na prática, inclusive um esforço da Turquia em direção a um modelo de democracia liberal. Mas quais são os efeitos e as possibilidades deste esforço? E será que a Europa está realmente disposta como bloco político a acolher a Turquia?

Recente matéria da revista *The Economist* coloca o quanto o exército tem um papel relevante na política turca, e como essa interferência pode pesar contra a entrada do país na União Européia. Ela relata, por exemplo: “O diário de Ozden Ornek, chefe naval

reformado, vazou em março último no semanário turco *Nokta*, sugerindo diversos fatores que podem estar envolvidos (na recente intervenção de 2007). Excertos incluem detalhes de dois golpes planejados, articulados em 2004 que foram reprimidos pelo então general do Staff Hilmi Ozkok. Conversas entre os participantes revelam suspeitas, tanto do AK quanto em relação ao General Ozkok. Na verdade, seu entusiasmo pela democracia e a União Européia levou-os a concluir que ele é um ‘islamista’ também. O Senhor Ornek insiste que o diário é falso e está processando o *Nokta* por calúnia. Mas o General Ozkok tem sugerido, por outro lado, que as acusações ‘necessitam ser investigadas’. Por enquanto, promotores militares arquivaram acusações separadas contra Lale Sariibrahimoglu, uma respeitada analista militar, por seus comentários ao *Nokta* (que desde então foi fechado). Ela poderia ser condenada a dois anos de prisão, se seus comentários resultassem na acusação de ‘insultar membros do Exército’’. (...) “A União Européia insiste que tal direito deve ser desmantelado se a Turquia quer entrar em seu clube. Isto se deve ao sistema de cortes militares, que protege os soldados da promotoria por civis. O chefe do Comando Central do Exército deveria responder para o Ministro da Defesa, não de outra forma” (*The Economist*, 9 a 15 de Junho de 2007, p. 58-59, “Military Manoeuvres”, tradução nossa).

2.3 A Argélia: Islã, guerra e desilusão

2.3.1 O caso argelino

A Argélia é um exemplo importante a se estudar do encontro entre um Estado secular e um partido islamista que tropeçam mutuamente quando se confrontam dentro de um modelo de democracia liberal. Trata-se de um caso onde um movimento islamista, em tese, estaria utilizando um novo espaço democrático, para desestabilizar o sistema. Com fortes indícios da vitória do partido islamista FIS (Frente de Salvação Islâmica) e com a atuação cada vez mais desafiadora do GIA (Grupo Islâmico Armado), as Forças Armadas Argelinas deram um Golpe de Estado em 1992, que foi o estopim para um confronto armado que matou milhares de pessoas.

Os membros da Junta militar que deu o Golpe na Argélia estavam convencidos de que, ao vencer as eleições, a FIS não mais abandonaria sua posição de poder. A visão dos comandantes da Junta Militar Argelina era a de que a concepção de democracia dos membros da FIS estaria resumida pelo seguinte princípio: “um homem, um voto... uma vez” (Lewis, 1993, tradução nossa). Do outro lado, os islamistas da FIS acusavam o governo de estar atentando justamente contra o modelo de democracia liberal que estava abrindo o caminho para a sua vitória.

Foi esta a questão central que levou à guerra civil entre organizações e partidos islamistas e o governo secular argelino, tendo inclusive o envolvimento indireto do governo da França, o antigo Estado colonizador da Argélia. O governo francês se colocou como aliado do governo secular, temendo interferências políticas dos islamistas na grande comunidade argelina que vive na França, que está estimada entre um e dois milhões de habitantes.

2.3.2 O Islã Argelino

O Islã na Argélia é formado por integrantes da seita sunita, em sua grande maioria. Existem divisões entre uma versão popular local da religião islâmica e o Islã normativo (de onde se subdividem o Islã tradicional e o político). O primeiro tipo de Islã é baseado em ordens místicas e “testemunha popular de santos”. Trata-se de uma versão não-normativa do Islã, que, na África Central, recebe o nome de marabutismo, que é composto por cultos de homens-santos (*Marabouts* ou marabutos)²¹, semelhante às ordens sufis no Oriente Médio, que agregam elementos místicos, uma alternativa ao Islã tradicional que predomina em áreas afastadas dos grandes centros do Islã. A última é a versão da religião que segue as regras básicas do Islã, em que a interferência do misticismo e de santos não é permitida. Dentro do Islã normativo, existe uma outra divisão na Argélia, aquela que separa o *establishment* religioso (defensores do Islã tradicional) e os fundamentalistas (defensores do Islã político).

A divisão entre essas linhas explicita bem a questão política do Islã na Argélia, na qual os islamistas criticam o marabutismo, por seu misticismo, e os membros do Islã tradicional do *establishment* religioso, por sua tradição de cooperação com outros Estados. É neste ponto que poderemos compreender um pouco mais os avanços dos islamistas na sociedade argelina e como seu discurso conquistou corações e mentes na sociedade.

2.3.3 A minoria berbere

Outro importante fator na sociedade argelina que deve ser levado em conta é o papel da minoria berbere, e como ela se relaciona com o Islã político. Tendo uma população que gira em torno de 25 % do total dos argelinos, a minoria berbere costuma ter aversão ao projeto do Islã político, identificando-o como uma forma velada de arabizá-los, o que eles identificam como um ataque às suas tradições culturais.

²¹ O marabutismo é uma prática também bastante popular em outros países da África Ocidental, tais como o Mali e o Senegal.

A matéria do *Le Monde Diplomatique*, “Tão bárbaros como Bush”, fala, entre outros assuntos, a respeito do movimento de afirmação nacional da minoria berbere na Argélia. “O movimento Amazigh (Tafsut n’Imazighen) de resistência surgiu em março de 1980, quando o governo da Argélia proibiu Mouloud Mammeri, escritor, lingüista e ícone cultural da Kabília berbere, de lecionar a antiga poesia berbere na universidade de Tizi Ouzo, ‘capital’ da Kabília (região de maioria berbere na Argélia). A intervenção de Argel deflagrou uma série de protestos que durou meses, e culminou com a prisão dos principais líderes e ativistas berberes argelinos e a proibição de qualquer atividade ligada à identidade Amazigh. Lounes lembra, também, que quando os berberes colocaram a questão da identidade argelina, depois da independência do país da colonização francesa, no seio do movimento nacional argelino, os clãs nacionalistas árabes os acusaram imediatamente de querer dividir o movimento e de fazer o jogo dos colonizadores. ‘Mas eles se transformaram, depois, em colonizadores ainda piores, porque os franceses nunca negaram nosso direito à identidade e à cultura Amazigh’, diz o presidente do Congresso Mundial Amazigh”. (*Le Monde Diplomatique*, “Tão Bárbaros Como Bush”²², 2007).

Esta população costuma se identificar mais com discursos à esquerda do que com o nacionalismo árabe ou com o Islã político. O partido com o qual mais se identificam é a socialista Frente das Forças Socialistas (FFS), tendo também no liberal RCD (Reunião para Cultura e Democracia) outra base importante. Na verdade, as populações berbere e árabe na Argélia já possuem um histórico próprio. O fato é que originalmente a população local argelina é de origem berbere. Mas muitos passaram a adotar o idioma e a cultura árabe.

A população berbere que mantém sua cultura e idioma originais vive principalmente nas regiões montanhosas, enquanto os argelinos que possuíam ou adotaram a identidade árabe se concentram nas planícies e principais cidades, como Argel e Oran. Uma região em que a população berbere é clara maioria está na Kabília, localizada em uma cadeia de montanhas (Montes Atlas) a Leste da capital, Argel. Na sociedade argelina, os berberes ocupam posições à parte do restante da população. De fato, são uma minoria nacional em

²² O título desta reportagem não reflete necessariamente a posição desta Dissertação de Mestrado; importante salientar que esta matéria possui informações relevantes para o tema.

desvantagem em relação à maioria árabe. Esta é mais uma questão complicadora do conflito argelino.

2.3.4 Antecedentes e uma visão geral

Alguns episódios podem ser citados na história recente da Argélia, desde o século XIX, de 1827 a 1962, quando a França colonizou a Argélia. Esta colonização teve um profundo impacto na sociedade argelina, diante de uma metrópole que tinha uma política de aculturação das populações locais. Durante o período colonial, a França buscou impor sua realidade cultural em solo argelino, sob o pretexto de uma “missão civilizatória”. Isso se refletiu, por exemplo, no fato de o francês se tornar língua oficial, ensinada também nas escolas. “Em 1865, a Argélia foi anexada oficialmente pela França, a qual decretou que todos os que renegassem o estatuto civil muçulmano receberiam a cidadania francesa. Em 1880, foi criado o ‘Código dos Indígenas’ que previa duras penas aos que contrariassem as leis coloniais” (Yazbek *Apud* Lippold, 2005, p. 2).

Em 1926, iniciou-se o movimento nacionalista, com a formação do grupo político anti-colonial “Estrela do Norte da África”, fundada por Messali Hadj. Com a repressão francesa, a organização foi dissolvida, e em 1937, Hadj funda o Partido do Povo Argelino (PPA), organizado em torno de células de resistência contrárias à metrópole. Junto à PPA, Hadj funda o Movimento pelo Triunfo das Liberdades Democráticas (MTDL). Com a promessa de dar a independência à Argélia, a resistência francesa liderada por De Gaulle lutou na II Guerra Mundial com apoio de populações locais. No entanto, a promessa não fora cumprida pelos franceses, o que fez com que a resistência anti-colonial argelina ascendesse, mais uma vez (Lippold, 2005, p. 3-4), no ano de 1945, com a revolta de Sétif, duramente reprimida pelos franceses. Em 1954, a MTDL, junto com a Associação Argelina dos Ulemás (AAU) e a União Democrática do Manifesto Argelino se unem e fundam a Frente de Libertação Nacional (FLN), organização que liderou a luta anti-colonial contra a França, de 1954 a 1962, quando finalmente foi obtida a independência. A guerra de libertação nacional argelina teve a perda de mais de um milhão de vidas em um país com cerca de dez milhões de habitantes.

A Guerra de Independência da Argélia aglutinou forças políticas em torno de um grande grupo de resistência, a Frente de Libertação Nacional, que defendia uma ideologia pautada no nacionalismo árabe, socialismo, não-alinhamento terceiro-mundista e no Islã. Tratava-se de fatores que reforçavam internamente a identidade coletiva de árabes, tanto os seculares, como os religiosos, de não-árabes, e que também atraía simpatia de países em desenvolvimento, do bloco socialista, pertencentes à Liga Árabe e muçulmanos.

Estas forças políticas se concentraram em torno da Frente de Libertação Nacional (FLN). Tal organização merece aqui uma análise à parte. Ela nasce como um movimento popular de resistência anti-colonial, envolvendo diversas tendências dentro da população argelina, abraçando o pan-arabismo socialista não-alinhado. Seus principais líderes eram Ahmed Ben Bella e Houari Boumedienne.

Como organização de resistência nacional, a FLN tinha um braço armado com características análogas às de um exército nacional com grande coesão interna. Enquanto organismo anti-colonial, tinha grande apelo popular. Após a independência da Argélia, seu braço político assumiu o posto de partido monopolizador do poder do Estado. Por outro lado, o Exército Popular do recém-formado Estado argelino, este sim, detentor de um poder mais efetivo, tornou-se uma espécie de “moderador” da política argelina.

Este fato criou uma situação em que, com o passar do tempo, uma organização popular com grande prestígio foi se acomodando e perdendo o contato com os problemas reais da população argelina. Originalmente popular, o movimento foi se transformando em um representante de um aparelho de Estado²³, herdeiro do colonialismo francês com populações nativas adotando a cultura do antigo colonizador.

²³ Graham Fuller foi bem oportuno quando fez a seguinte colocação: “Em distinção à FIS, a FLN sob muitos aspectos simplesmente representava uma frente política designada para institucionalizar a lei do exército de muitas décadas. O exército coloca certas metas políticas e limites e então permitiu a FLN funcionar como partido único dentro daqueles limites” (Fuller, 1996, p. 35, tradução nossa).

Diante do processo de “afrancensamento”, acontece uma reação. A resistência argelina ao colonizador francês teve no Islã justamente o formador de uma identidade coletiva decisiva. Em 1931, três anos após a fundação da Irmandade Muçulmana no Egito, o reformador Abdul Hamid Ben Badis (1890-1940) fundou a Associação Argelina dos Ulemás (AAU), que foi um componente importante, mais tarde, da FLN.

Esta associação tinha como lema: “O Islã é minha religião. O árabe é minha língua. A Argélia é minha pátria”. A AAU foi uma associação que difundiu sua mensagem a partir de uma extensa rede de mesquitas e escolas, combinando nacionalismo e Islã, evitando envolvimento político direto (como atividades onde seus adeptos corressem o risco de serem presos – optavam, assim, pela ação não violenta) e uma conseqüente confrontação com a metrópole francesa.

A AAU tinha como características o fato de ser uma organização reformista, que tinha grande influência de intelectuais do Cairo, de Meca e Medina, propagando, em suas campanhas o fortalecimento do ensino da língua árabe nas escolas e mesquitas. Os membros da AAU eram geralmente oriundos das elites argelinas, distantes das classes populares. E, por outro lado, sua pregação religiosa tinha aversão ao marabutismo.

Dessa forma, a AAU era uma entidade religiosa mais voltada para a matriz de influência árabe do Islã do que para as tradições islâmicas locais das populações que cultuavam o marabutismo, incluindo a minoria berbere. Mais tarde, durante a Guerra Civil, esta influência pôde ser sentida de maneira mais intensa.

A Revolução Argelina, pode-se dizer, foi profundamente influenciada pela ideologia islâmica, diante de uma metrópole não muçulmana, que não fazia apenas da Argélia um

mero protetorado, mas sim uma colônia de fato, com cidadãos franceses morando nela e sendo representados no parlamento. Esta presença gerava entre os argelinos uma sensação de “fraqueza cultural” e de “perda de identidade” diante de uma colonização que, entre outras coisas, dentro da legislação colonial, “bania todas as instituições islâmicas que pudessem servir para o desenvolvimento da língua árabe como veículo de cultura: Escolas Corânicas, cortes de *Sharia* (lei islâmica) e a burocracia administrativa nativa” (Fuller, 1996, p. 7, tradução nossa). Tudo isto sobre o solo argelino.

O elemento de identidade nacional do Islã ganhava um conteúdo ainda mais importante, levando em consideração o fato de que há uma minoria nacional, a berbere, o que em uma situação de luta nacional contra um inimigo externo é ainda mais decisivo. Por outro lado, a Argélia necessitava, em sua luta, do apoio internacional de seus vizinhos países árabes, de modo que o nacionalismo árabe tinha o seu lugar. No entanto, “a Argélia sustentava uma certa ambivalência dentro do mundo árabe. 132 anos sob administração colonial tinham imprimido a cultura francesa sobre a elite argelina – e uma profunda ambivalência de auto-identificação. Diferente da considerável diversidade religiosa e étnica do mundo árabe Oriental, o Magreb é mais homogêneo em etnicidade e religião, com uma minoria étnica mais importante: os berberes. Logo, é mais relaxado em seu arabismo. O nacionalismo árabe e o Islã se combinam com os mesmos fins, diferente do Leste Árabe, onde há diferenças entre cristãos e xiitas, que compõem dificuldades de uma religião comum e de uma unidade nacional” (idem, p. 10).

É desta forma que o Islã argelino tornou-se um elemento motivador de unificação para a luta nacional. Seus slogans falavam de uma “Argélia muçulmana”, em uma luta encarada como uma “*Jihad*”, com seus combatentes denominados como “*Mujahidun*” (Esposito & Voll, 1996, p. 151). Em tal circunstância, ainda não se pensava no Islã político, mas sim em um Islã associado ao socialismo de Estado, terceiro-mundista, não-alinhado às grandes potências. Um Islã, na verdade, a serviço de um nacionalismo. Que tinha a base forte de uma idéia de resistência nacional-local dentre os argelinos, com possibilidade de uma vertente religiosa mais extremista ascender no longo prazo. De modo que o Islã, para os partidos políticos argelinos, ganhou um significado único.

Este Islã argelino, a bem da verdade, não tinha a especificidade de ser político; era, sim, uma ideologia de mote para agregar desde os árabes praticantes de um Islã mais rígido até os berberes praticantes de um Islã que incluía o marabutismo, diante do inimigo externo comum, a França. Entretanto, esta ideologia permaneceu, mesmo após a independência argelina. A elite dirigente acabou por impor aspectos da cultura francesa. Isto fica ainda mais claro quando se nota a presença de uma elite ocidentalizada comandando projetos políticos vistos como mal-sucedidos por parte da população.

Por outro lado, a identidade islâmica ascendeu como um fator de unidade nacional. Como Graham Fuller bem observou, em 1996, enquanto acontecia a Guerra Civil: "Apesar do confronto [entre ambos], é importante reconhecer que *a FLN e a FIS têm um grande acordo em comum em suas visões nacionais*. (...) (...) ambas compartilham a mesma antipatia em relação à atual junta militar governante. E sob quaisquer circunstâncias, o Islã é destinado a ter um papel maior no futuro governo do Estado argelino, pelo menos, por um período" (Fuller, 1996, p. 8, tradução nossa)²⁴.

2.3.5 O unipartidarismo (1962-1988)

Após a independência em relação à França, a partir de 1962, a Argélia organizou um sistema político próprio utilizando elementos locais (árabe-islâmicos), do Ocidente francês e do socialismo. A partir de 1962, a Argélia fora governada por Ahmed Ben Bella. De 1965 a 1978, o país foi governado por Boumédiène. Foi desenvolvido um sistema político unipartidário, centralizado em torno da Frente de Libertação Nacional. Era proibida a existência de outras organizações partidárias. Fora desse partido, eram permitidas associações, em que os participantes elegiam seus representantes dentro de suas respectivas estruturas que, no final, acabavam sendo controladas pela FLN.

²⁴ Cabem aqui algumas ressalvas. A própria FLN fez parte dos governos dessa elite. E por outro lado, certamente, este consenso sofreu um importante abalo com o fim da Guerra Civil, a reabertura política e a proscrição definitiva da FIS. No entanto, lá está, junto à base de sustentação do atual governo argelino os membros do partido islâmico HAMAS, além da própria FLN.

Na verdade, o Estado argelino se confundia com a estrutura partidária da FLN, em que esta, assumindo o papel de organização revolucionária na luta anti-colonial contra a França, seria uma espécie de árbitro neutro dos conflitos internos do país. Em tese, a Argélia criava um sistema político em que um partido, associado ao Estado, se apresentava como representante de todo o povo argelino. A estrutura de poder que foi desenvolvida se baseou em uma tríplice aliança de exército, Estado e partido. O Estado monopolizava a religião, nacionalizando escolas religiosas e outras instituições, em nome de um Islã nacionalista e socialista (Esposito & Voll, 1996, p. 152).

As elites que passaram a comandar a Argélia, a despeito de sua luta contra o antigo colonizador, acabaram por assimilar elementos das presenças cultural e política francesa. Ao mesmo tempo, o governo permitiu que se estimulasse programas de incentivo à cultura árabe nos setores educacional, judiciário e administrativo. Isso teve reflexos na sociedade argelina. Aqueles que estavam mais orientados para a cultura árabe-islâmica viam nos aspectos culturais das elites francófonas resquícios da velha ocupação européia (idem, 1996, p. 152-153).

Dentro desse sistema político maior, se construiu uma elite de funcionários do Estado argelino, ligados à FLN e as associações representativas, que, na verdade, pouca autonomia possuíam. As únicas representações políticas independentes em relação à FLN e ao Estado argelino estavam no conjunto de mesquitas comandado por ulemás, a partir dos anos 1970 e 1980.

Em 1976, foi publicado um documento oficial da República Popular e Democrática Argelina, chamado “Islã e revolução socialista”. Neste documento, o Islã é reconhecido como a religião do Estado argelino e que, como “parte de nossa personalidade histórica, o Islã é uma de nossas mais fortes defesas contra todas as tentativas de despersonalização”.²⁵

²⁵ Este último termo pode ser pensado no contexto do pensamento de Frantz Fanon, em que a cultura do dominador criaria uma despersonalização do nativo dentro sua sociedade, sendo necessária a adoção de elementos da cultura local contra isso, de modo a permitir que a população local seja senhora dos destinos da região em que vive (Lippold, 2005, p. 1-3)

Nesse documento, por outro lado, é dito que a decadência do mundo muçulmano não pode ser atribuído apenas a “razões morais”, que existiam também “fatores materiais, econômicos e de natureza social, tais como “invasões estrangeiras, lutas internas, a ascensão do despotismo”, herança feudal, entre outras (“Charte Nationale”, p. 21-22 *Apud* Esposito & Donohue, 2007, p. 109-110, tradução nossa). Por outro lado, é dito que “o crescimento das superstições e do recuo ao passado não podem ser vistos como a causa (desta decadência), mas sim como o efeito”.

Estava claro que o Estado argelino já tinha a sua própria interpretação a respeito do Islã, que não coincidia com as concepções dessas redes de mesquitas. No entanto, já era possível identificar que o Estado secular argelino buscava uma forma de apropriação da religião islâmica à revolução socialista, de maneira a deixá-la em um papel central, apesar de isto não se adequar de maneira alguma às expectativas de um Estado islâmico. Falava-se, neste documento, de um Islã “militante e austero” como algo com o qual os argelinos se orientam, sendo o povo argelino “dotado de um senso de justiça e igualdade”.

Os primeiros movimentos islamistas estavam emergindo em território argelino já a partir do final dos anos 1960 e início dos anos 1970. A primeira importante organização foi a Al-Qiyam (Valores), influenciada por um Islã transnacional, a partir de escritos de islamistas modernistas, tais como Afghani, Abduh, Muhammad Iqbal, Mawlana Mawdudi, Hassan Al-Banna e Sayyid Qutb. Os menos radicais desse movimento, ao contrário dos ulemás, que simplesmente rejeitavam a cultura ocidental, falavam o idioma francês e ensinavam ciências modernas. O momento político de então estava expondo o confronto cada vez maior entre arabófonos (adeptos da cultura árabe) e francófonos (ocidentalizados). Esse “racha”, herança do velho colonizador, estava difundido em diversos setores da sociedade argelina, como por exemplo, na área da educação, onde os francófonos obtinham os melhores resultados, e posteriormente, conquistavam os melhores empregos (Esposito & Voll, 1996, p. 153-154).

Durante os anos 1970, o regime liderado pela FLN e Boumédiénne realizava um processo de modernização. No campo das universidades, o governo argelino, “que havia incitado os

estudantes marxizantes e francófonos a propagar a ideologia da reforma agrária, inquieta-se com o ativismo deles, e lhes opõe os estudantes arabizantes formados no Oriente Médio e influenciados pelos Irmãos Muçulmanos. (...) No decorrer de toda a ‘década islamista revolucionária’, as universidades argelinas presenciaram conflitos entre islamistas e esquerdistas, cujo saldo final é a vitória dos primeiros, como ocorreu em vários outros lugares. Entretanto, num país onde o controle social exercido pela FLN é extremamente rigoroso, os movimentos de reislamização ‘pelo alto’ só conseguem se opor à repressão com muita dificuldade” (Kepel, 1991, p. 60). Por conta disso, as estratégias de um projeto de reislamização na sociedade argelina, em vez de ser feito através da elitista AAU, ganhou um rumo diferenciado.

Com isso, “num país onde as infra-estruturas sociais se acham em estado de penúria crônica, mas onde as instâncias locais da FLN estão presentes em toda a parte para garantir um enquadramento ideológico que é insuportável, as mesquitas representam um paliativo no domínio do auxílio mútuo, das atividades de caridade, e também chamam a si os habitantes ‘na base’, diante da máquina do partido [*referindo-se à formação posterior da FIS*]. (...) Nesse quadro, as mesquitas de bairro vão constituir um dos únicos espaços que permitem driblar a censura e a representação onipresentes. (...) Por outro lado, em toda parte a reislamização ‘por baixo’ é acompanhada pelo combate ao uso do francês. Essa luta encarniçada conduzida pelos movimentos argelinos de resistência contra uma língua não se encontra em nenhum outro lugar” (idem, p. 61, grifo nosso).

Já em meados dos anos 1970, começou uma verdadeira política de ‘arabização total’ do ensino. A língua estrangeira preferida de parte dos argelinos tendia a ser o inglês, em detrimento do idioma do ‘colonizador’. Por outro lado, o conhecimento de francês, que era um diferencial no mercado de trabalho, tornava a questão ainda mais relevante. Os altos índices de aumento de população, maiores do que as demandas da economia, criavam um desnível entre francófonos e arabófonos, onde os primeiros tinham a vantagem de entrar com preferência no mercado de trabalho.

Mesmo dentro do governo e da FLN esta luta cultural acabou tendo aderentes. Aqueles que defendiam o árabe literário como ‘língua nacional’ passaram a se apoiar nos religiosos contra aqueles que falavam os idiomas francês e berbere.

Na verdade, a partir dos anos 1980, dentro desse regime unipartidário, os islamistas, mesmo não organizados em partidos, conseguiam exercer seu poder e influência para modificar as leis do Estado secular argelino.

A partir de 1982, os islamistas argelinos começam a tomar coragem e passam a se manifestar de maneira mais explícita contra o regime. De um lado, um grupo armado começa a se organizar e atuar de maneira clandestina. De outro, uma parcela de islamistas busca atuar dentro dos limites institucionais.

O primeiro grupo estava disperso em uma série de pequenas organizações agrupadas pelo Movimento Islâmico Armado (MIA), cujo líder era Mustafá Bouyali, “um veterano da Guerra de Independência, nascido em 1940” (Kepel, 2002, p. 163, tradução nossa). Bouyali foi proclamado *amir* (líder) da organização.

Ele e seu movimento entraram em confronto com o governo, declarando-o “infiel”. O MIA “se dedica a fazer ataques repentinos e diversos atos de violência” (Kepel, 1991, p. 60). Se apresentando na luta armada como um adversário do Estado argelino e como um desafiante da FLN, o MIA tinha em seus quadros veteranos da Guerra do Afeganistão. O inimigo dos *mujahedeen* afegãos era a URSS, aliada da Argélia governada pela FLN. Isto servia como um grande motivador para os veteranos radicais da MIA, que “nas mesmas áreas controladas pela FLN durante a Guerra de Independência, (...) reivindicava seu legado, simbolicamente perpetuando o conflito original e demonstrando que, aos olhos de seus militantes, aqueles que estavam no poder naquela outra Argélia não eram melhores que os franceses. (...) uma ligação entre as duas guerras argelinas, ilustrando uma clara continuidade de método, junto com uma mudança ideológica do nacionalismo para o

islamismo” (Kepel, 2002, p. 164, tradução nossa). Este grupo também era conhecido como “Bando de Bouyali”. O MIA finalmente deixou de existir no ano de 1987, quando o seu líder foi morto pela polícia.

O outro grupo surgiu a partir de confrontos entre estudantes islâmicos arabófonos e marxistas francófonos na Universidade de Argel em Novembro de 1982. Foi quando um professor da Universidade e antigo membro da FLN, Abassi Madani, fez parte de um grupo de intelectuais e apresentou uma série de 14 pontos críticos, em relação ao partido e ao regime, propondo a separação dos sexos no sistema educacional, por exemplo. O regime reagiu, e ele foi condenado a dois anos de prisão.

No entanto, a reação do governo não tardou, tentando conter o avanço da oposição islâmica. E este aprovou leis mais próximas dos Códigos de Condutas Islâmicos. Durante o ano de 1984, foi aprovado o Código Familiar, inspirado nas leis islâmicas (idem, p. 165), restringindo as liberdades das mulheres. Aquele era o ponto de partida do Estado argelino para buscar se apropriar de seu corpo de clérigos. Era necessária uma política nacional para o governo liderado pela FLN. Em 1985, foi fundada a Universidade Amir Abdel Kader em Constantina, como sendo um centro de excelência para a formação de *imames*. Foi iniciada uma política, por parte do governo, de construção de mesquitas. Curiosamente, não havia apoio dos próprios ulemás argelinos para tal iniciativa, o que fez com que o governo tivesse que importar do Egito dois *sheikhs* da Irmandade Muçulmana, com boas relações com as petromonarquias da Península Arábica.

É necessário fazer aqui uma ressalva. Em 1971, uma lei foi aprovada uma lei na Argélia permitindo ao Estado o controle sob a construção de todas as mesquitas, assim como o conteúdo dos sermões passou a ter uma observação mais centralizada. De qualquer forma, este controle ainda não se fazia suficiente. “Na medida em que o movimento islamista crescia, entretanto, ele começou a reivindicar o controle das mesquitas. (...) Elas começavam a ser construídas fora da visão ideal das autoridades de Estado, quase sempre fundadas com recursos privados e externos; quanto mais mesquitas entravam em

funcionamento, mais elas reivindicavam para si para se colocar a serviço da agenda política da FIS” (Fuller, pág. 32, tradução nossa).

Diferente, por exemplo, do Egito, onde, já há um bom tempo, o Estado conseguiu a influência de uma parcela importante dos clérigos, por meio do controle da histórica Universidade Al-Azhar, de mesquitas estatais e do controle policial. O que mantém os clérigos críticos em situação de distância respeitosa em relação ao governo egípcio (apenas combatendo de formas mais violenta alguns mais extremistas). Na Argélia o controle oficial não conseguiu ter sucesso, e só teve alguns avanços, no sentido da acomodação e enquadramento de Estado e religião, em um momento posterior, quando o Islã político avançou de forma mais decisiva. A política de Mubarak foi facilitada por conta deste fato enquanto, por outro lado, os chamados clérigos argelinos oficiais do Estado não conseguiam se impor, diante de uma maioria de intelectuais e religiosos que tinham um acesso muito mais direto às populações.

Se no Egito os ulemás são vistos de forma bastante negativa pelos islamistas, na Argélia ocorreu o contrário. Um dos *imames* importados pela Argélia do Egito, “nutrido da ideologia dos Irmãos Muçulmanos”, Mohammed Al-Gazali, nomeado *imam* da Grande Mesquita de Constantina, serviu de ponte entre os islamistas defensores da reislamização argelina e os ulemás, ao mesmo tempo em que tinha as simpatias da “tendência ‘árabe-islâmica’ da FLN” (Kepel, 1991, p. 62).

À medida em que os anos passavam, o Estado argelino passou a sofrer um intenso processo de desgaste. O país tinha uma economia baseada principalmente na produção de gás natural e do petróleo, que somavam mais de 90 % do total das exportações do país durante os anos 1980 (Esposito & Voll, 1996, p. 154). A queda nos preços do petróleo e do gás natural e o aumento do crescimento demográfico tiveram reflexos diretos na situação política do país, expondo ainda mais a tensão entre as elites governantes (predominantemente francófonas) e o restante da população (arabófona). Uma importante camada da população de faixa etária jovem estava entrando na lista de desempregados, enquanto o governo tomava medidas de austeridade fiscal, que atingiam ainda mais os argelinos.

O colapso desse sistema político fez-se sentir no ano de 1988, quando o país vivia um período de crise econômica²⁶. Ocorre uma revolta feita principalmente por jovens de classes populares, com acesso às universidades. O sistema político espelhado na estrutura da FLN dentro do Estado argelino perdeu sua credibilidade. Isso forçou a um processo de democratização do país.

No dia 10 de Outubro de 1988, o Presidente argelino Chadli Ben Chedid anuncia uma série de medidas, legitimando como interlocutores o líder Ali Belhadj, o veterano *sheikh* Mohamed Sahnoun e o representante da Irmandade Muçulmana na Argélia, Mahfoud Nahnah. Desta maneira, estava sendo iniciado o processo de democratização do jovem Estado argelino.

2.3.6 A transição e o Golpe (1988-1992)

Foi com esta abertura política que surgiram os novos partidos. Em fevereiro de 1989, é estabelecido, finalmente, o pluripartidarismo. E se faz notar, de imediato, a forte presença dos islâmicos. Já em 10 de março de 1989, nasce a Frente Islâmica de Salvação (FIS), proclamada na Mesquita Ben Badis, em Argel.

Trata-se de um período em que ocorreu um primeiro momento de liberalização da política da Argélia. As leis que permitiam ao Estado controlar as mesquitas foram relaxadas em 1989, o que favoreceu os islamistas. Em consequência, as mesquitas argelinas se transformaram “em centros sociais, de doutrinação e de política” (Fuller, 1996, p. 33).

De fato, o pluripartidarismo gerou uma nova situação, a partir de 1988. Em menos de um ano, a Argélia passou a ter cerca de 50 partidos. Alguns desses partidos não passavam de pequenas organizações, mas havia ao menos três organizações maiores com pretensões nacionais: a FIS, a FLN e o partido com base no grupo étnico-cultural berbere FFS. Apenas

²⁶ Oficialmente, a Argélia tinha um índice de desemprego de cerca de 18,1 % da população economicamente ativa, no ano de 1989. Em 1995, durante a Guerra Civil, esse índice saltou para 28 % (Kepel, 2002, p. 159).

estes partidos obtiveram número suficiente de votos para se fazer representar nas eleições de 1991 (idem).

O crescimento da presença do Islã político, mesmo fora da esfera partidária, já indicava que, com a adoção do pluripartidarismo, haveria um claro avanço dos movimentos e partidos islamistas. Já nos primeiros meses de sua existência, a FIS tinha uma publicação semanal, o ‘Al Munqidh’ (O Salvador), com tiragem de até 200.000 exemplares, “pedindo, em outubro a libertação dos membros do grupo de Bouyali” (Kepel, 2002, p. 169). A Frente Islâmica de Salvação (FIS) vinha com um projeto contra a corrupção do Estado, de estímulo à iniciativa empresarial de jovens e ao cumprimento das leis do Islã.

Uma série de indicativos demonstrava uma maior competência da FIS em atender demandas sociais que o próprio Estado argelino. O resultado desses e de outros acontecimentos foi o de, em alguns anos, a FIS vencer as eleições municipais e regionais. A FIS representava a rede de mesquitas que, entre outros fatores, realizava um trabalho de assistência social para as populações mais carentes, que não recebiam ajuda eficiente do governo. Tal assistência conferiu aos islamistas da FIS uma grande popularidade. A mensagem política que davam era a da denúncia de um governo corrupto e imoral com valores ocidentais. Este contraste, eficiência das redes islamistas *versus* corrupção e ineficiência do governo, se fez sentir após o terremoto que atingiu a Argélia em 1989, quando as entidades ligadas às mesquitas independentes, incluindo equipes de resgate de médicos e outros profissionais ligados à FIS, estiveram presentes, diante da pouca eficácia do Estado argelino (Esposito & Voll, 1996, p. 156-158).

Em 12 de junho de 1990, a Argélia realizou suas primeiras eleições multipartidárias, desde sua independência. E o resultado foi a vitória da FIS. Com a participação de 65 % do eleitorado, a Frente Islâmica de Salvação conquistou 853 dos 1551 conselhos municipais (55 % do total), 32 das 48 assembleias regionais e a maioria dos votos nas principais cidades: 64,18 % em Argel, 70,50 % em Oran e 72 % em Constantina. A FLN, por sua vez, obteve apenas 32 % dos votos nas eleições municipais, e 29 % nas regionais (idem, p. 161).

Com a vitória da FIS, em 1990, em muitas cidades, ocorreu uma melhoria na gestão estatal em seus governos. As administrações da FIS ofereceram serviços de melhor qualidade aos mais pobres graças ao orçamento dos municípios controlados por movimentos islâmicos; em lugar de ser destinado à corrupção, estaria sendo direcionado à ‘moralidade islâmica’ (Kepel, 2002, p. 170). Por outro lado, o avanço da FIS no contexto argelino, colocou em questão a questão cultural da língua francesa. Belhadj expressa seu desejo de banir a “França da Argélia intelectual e ideologicamente” Os membros da FLN seriam, desse modo, os ‘filhos da França’, diante da população local, culturalmente árabe e islâmica. Estas diferenças, tornadas ainda mais explícitas, serviram como um motivador de um seriíssimo confronto.

O governo argelino, após estas eleições, iniciou uma contra-ofensiva, cortando fundos para os municípios onde a FIS fora eleita. Esta, apesar de seu discurso islamista, não vinha tomando posições radicais. Foram poucos os casos em que os governos da FIS, por exemplo, impuseram leis com a separação de sexos, imposição do véu às mulheres, etc. No entanto, a situação estava, a cada dia, mais tensa.

Acontecimentos políticos no exterior também tiveram grande influência na mudança do ambiente político argelino. Um fator fundamental foi justamente a Crise do Golfo, envolvendo o Iraque de Saddam Hussein, leigo, mas republicano e nacionalista e o Kuwait, monarquia pró-ocidental. “A crise complicou a situação política por alterar a agenda para a transição acordada para a democracia na Argélia, obrigando as autoridades a postergar as muito esperadas eleições para a Assembléia Nacional Popular. Esperava-se que, originalmente acontecessem no final de 1990, e então marcaram para o primeiro trimestre de 1991, quando adiaram mais uma vez, com o início da guerra” (Roberts *Apud* Piscatori, 1991, p. 131-132, tradução nossa). “A crise do Golfo também transformou os termos do debate político no país. Antes da crise, o debate público era inteiramente concentrado em questões internas. (...) Após o dois de agosto de 1990, a crise do Golfo transcendeu todas estas questões políticas, conduzindo a opinião pública argelina de preocupações domésticas para mobilizações nacionalistas, sentimentos anti-ocidentais (e especialmente anti-franceses) e por atingir um reflexo vigoroso de solidariedade com um Estado árabe irmão.

Isto logo ressuscitou atitudes que repousavam na revolução nacional original na Argélia (...).’

A Argélia tinha sido o primeiro país a condenar a invasão do Iraque ao Kuwait. Naquela mesma época, Saddam Hussein jogava a sua cartada, declarando a ‘resistência iraquiana’ como uma *Jihad*. Apesar de os movimentos islâmicos serem hostis ao Partido Ba’ath iraquiano, de ideologia secular, do qual fazia parte Saddam Hussein, eles aproveitaram a oportunidade de defender o Islã na política. A opinião pública em todo o Magreb se tornou pró-Iraque, e Saddam Hussein chegou a ser visto por muitos como um herói. Os kuwaitianos, por outro lado, eram vistos como “aqueles que estavam acumulando fortunas contra ‘a vontade de Deus’” (idem, p. 140).

A FIS, ao longo do ano de 1990, defendia uma “solução árabe” para a Crise do Golfo. Posição esta que acabou não prevalecendo no cenário argelino. Após uma delegação da FIS visitar Bagdá e de Ben Bella fazer o mesmo e não se posicionar, nem consolidar uma posição em comum com o partido islâmico, as posições se tornaram definitivas. A FIS assumiu a posição pró-iraquiana, ainda que jamais fosse aceitar um Saddam Hussein como o líder de uma *Jihad*.

Em 18 de janeiro de 1991, ocorreu uma mobilização de cerca de 400.000 em favor do Iraque. “Enquanto a maior parte dos militantes marchavam pedindo paz, a FIS marchava com slogans pró-Iraque, e fazendo o chamado para que o governo oferecesse campos de treinamento para voluntários que desejassem ir lutar” (Roberts, *Apud* Piscatori, 1991, p. 141). O governo respondeu, com o presidente Ben Chedid, em pronunciamento, denunciando “demagogia em agitações anárquicas”. Em 31 de janeiro, para demonstrar força, a FIS lança um novo chamado em que consegue mobilizar em manifestação 60.000 pessoas, clamando por uma “vitória do Islã na Guerra”.

Com isso, o debate político acabou ganhando novos contornos, e o governo argelino tentou ganhar tempo. Em março de 1991, o governo baixou uma lei, próximo às eleições de junho, redesenhando distritos onde a FIS teve melhor desempenho, a fim de enfraquecê-la e

fortalecer a FLN. Em maio, a FIS convocou uma greve geral, que o governo respondeu com força, prendendo cerca de 5.000 militantes e os líderes da FIS, Madani e Belhadj (Esposito & Voll, 1996, p. 163).

A primeira rodada das eleições foi realizada em 26 de dezembro de 1991. Mesmo contando com todas as vantagens para a FLN, o Estado argelino não era capaz de conter o avanço da FIS. Esta obteve logo de início 47,54 % dos votos e 188 das 231 cadeiras do Parlamento argelino (precisaria obter mais 28 cadeiras para compor maioria na rodada seguinte das eleições). A FFS, por sua vez, tinha obtido apenas 26. E a FLN conquistou somente 16 cadeiras (idem).

Um aspecto importante aqui pode ser citado. Com o pluripartidarismo, algumas questões que não eram expostas antes, sob a situação do monopólio da FLN, passaram a ter destaque. A população berbere, que também tinha perdido a confiança na FLN, em vez de votar na FIS, optou em votar principalmente na FFS, um partido de ideologia socialista. O Islã mais rígido da FIS certamente foi um fator para que populações berberes optassem pelo partido de ideologia socialista e secular. No entanto, sendo minoritários, os berberes e a FLN dificilmente conseguiriam se impor, diante do avanço da FIS.

Quando tudo indicava uma vitória da Frente Islâmica de Salvação, naquele momento aconteceu o Golpe de Estado. Os militares acabam forçando Ben Chedid a renunciar, pelo medo que tinham de que ele fizesse um acordo com a FIS e aceitasse sua vitória (ibidem, p. 166). Logo em seguida, a Assembléia Popular acabou sendo também dissolvida.

Desde 13 de janeiro de 1992, o país passou a ser governado por um órgão ligado ao Poder Executivo da Argélia, o Alto Conselho de Estado. Este órgão possuía entre seus membros alguns quadros civis. No entanto, o fato era que a Argélia já estava sendo governada por militares. Este Conselho colocou no poder Mohammed Boudiaf, histórico líder da resistência contra o colonizador francês. No entanto, em menos de seis meses, Boudiaf foi assassinado por militantes islamistas. O Alto Conselho Nacional decide banir a Assembléia

Nacional do Povo (o parlamento argelino) e criar um outro conselho auxiliar de 60 membros, com atribuições semelhantes ao antigo parlamento.

Em março de 1992, a FIS foi banida, mais de dez mil islamistas foram detidos em campos de prisioneiros no Saara. Mesquitas e centros de bem-estar social ligados à FIS foram fechados, e clérigos simpáticos à FIS foram presos por usar o púlpito “com propósitos políticos”. O novo governo argelino baniu e prendeu jornalistas, tanto islamistas, quanto não-islamistas. Não apenas a FIS foi banida, mas outros partidos foram tornados ilegais pelos militares golpistas, diante de uma situação de Estado de Emergência (Esposito & Voll, 1996, p. 166-167).

A incompatibilidade identificada entre os defensores dos projetos do Islã político e do Estado secular argelino, nesse momento, acabou frustrando a tentativa de se criar um sistema de modelo de democracia liberal efetivo na Argélia. As disputas entre os dirigentes militares do Estado secular argelino e de seus principais opositores, islamistas moderados e radicais, se davam de forma que o sistema formalmente democrático-liberal não passaria de um instrumento utilizado com a justificativa de pura e simples obtenção de poderes.

Ou seja, a experiência em se criar um modelo de democracia liberal, ainda em seu primeiro estágio na Argélia, já estava condenada, pelo fato de que seu conceito requer uma tolerância de cada um dos atores em relação aos adversários. Trata-se de uma variante dos regimes de soberania popular, em que a base é a aceitação mútua dos indivíduos e associações políticas, dadas as seguintes condições: a vontade popular, liberdade de expressão, associação, pluripartidarismo, sociedade civil forte, defesa universal dos direitos humanos, etc.

O Estado secular argelino, até 1988, sustentava um regime de soberania popular, mas não baseado nessa liberdade de associação e participação direta de seus cidadãos. Já os islamistas argelinos colocavam acima do conceito de soberania popular, o conceito de vontade divina (governo de *Allah*). Sendo estes os principais grupos políticos em disputa e

sem uma acomodação entre religiosos e secularistas, haveria uma grande dificuldade em assimilar o modelo da democracia liberal como forma de ação política.

De fato, havia uma questão colocada pelos secularistas. Como Islã e democracia podem ser compatíveis? A Junta Governista que deu o Golpe em 1992 dizia que Islã e democracia seriam uma contradição em termos. Enquanto lideranças mais radicais da FIS declaravam, durante as eleições de dezembro de 1991, que aquela seria uma vitória do Islã, e não da democracia.

Nessa disputa ideológica, o modelo de democracia liberal não teria a consistência, nem a substância. A luta trata, sim, do confronto entre projetos de soberania popular e vontade divina (governo de *Allah*). Os secularistas até aceitavam um modelo de democracia liberal. No entanto, dentro de um regime onde a tradição política democrática liberal era inexistente.

Até 1988, o modelo de soberania popular estava sendo representado pelo monopartidarismo, de modo que o partido único representava um Estado e a sua ideologia. Uma ideologia que representaria as aspirações dos argelinos, nas quais estariam se combinando o nacionalismo argelino-árabe e o socialismo. Ou seja, os herdeiros do secularismo na Argélia teriam que se confrontar com a difícil realidade de que teria que ser construído junto ao modelo democrático liberal, um sistema de valores pluralistas.

Por outro lado, o que ocorre é que ficou explícita a oposição, por uma importante parte dos islamistas, não apenas da idéia de soberania popular em si, mas também dos que difundiram o seu conceito: o Ocidente. Assim, tanto o nacionalismo, quanto o liberalismo ocidental, diante do conceito dos islamistas da GIA e de parte importante da FIS, não estariam em conformidade com o Islã, mas sim com os interesses de uma elite ocidentalizada e de governos ocidentais. Dentro da FIS, havia uma ala que ainda buscava conciliar os dois conceitos, de Islã e democracia liberal. No entanto, as desconfianças dos representantes do secularismo foram determinantes para que os líderes mais moderados da FIS não tivessem espaço para negociação.

2.3.7 O Período Sangrento (1992-1997)

Foi um momento terrível para história política argelina, quando, de 1992 a 1997, mais de 100.000 pessoas foram mortas (Kepel, 2002, p. 255). A FIS (Frente Islâmica de Salvação) estava prestes a conquistar o poder em âmbito nacional, enquanto estavam acontecendo as Eleições Gerais. No entanto, este processo político eleitoral fora interrompido pelo Estado secular argelino. Os dirigentes da FIS foram rapidamente cassados, presos, e desta forma, foi gerado um vácuo de poder dentro dos movimentos islâmicos e islamistas.

Simpatizantes do partido, que passou para a ilegalidade, buscaram novas opções, mas nenhuma delas com a mesma força. Eram elas: o herdeiro armado da FIS, o Exército Islâmico de Salvação (aqui sob a sigla em português EIS, derivado do francês “Armée Islamique du Salut”, AIS); a organização mais radical já existente, que tinha em seus quadros veteranos da Guerra do Afeganistão, tendo jovens militantes radicalizados jihadistas e salafistas, o Grupo Islâmico Armado (GIA); e o partido islâmico de linha mais moderada, o HAMAS.

Em meio à divisão de todos estes movimentos armados e partidos políticos islamistas, criou-se um vácuo de poder e uma clara divisão. O Grupo Islâmico Armado (GIA), declarou guerra ao governo. A Guerra Civil começava. E a Argélia entraria em um ciclo de violência.

2.3.8 A Frente Islâmica de Salvação à deriva

A FIS, como movimento político, se caracterizava como um grupo de natureza conservadora. Seu enfoque estava na ação dentro do sistema político. Seu grupo se dividia em dois ramos principais. De um lado, pessoas com alta formação intelectual, que aceitavam a modernização ocidental, dentro dos parâmetros do Islã. Ou seja, acreditavam em uma interpretação flexível das leis religiosas do Islã, aliada a uma modernização econômica. De outro, os chamados radicais, que reivindicavam um programa político de

acordo com interpretações rígidas da *sharia*, a lei islâmica. O principal expoente na FIS pertencente ao grupo mais intelectualizado era Abbassi Madani, um intelectual que possui PhD em Educação na Universidade de Londres. Entre os radicais, destaca-se Ali Belhadj, ex-professor de árabe e Islã no ensino médio.

Pelo menos nas estruturas da FIS, ficava claro que existia uma divisão entre essas duas correntes de pensamento. Os tecno-islamistas estavam mais expostos aos materiais da imprensa ocidental, enquanto os neofundamentalistas enfrentavam a realidade da luta política nas ruas. Isso criava uma situação em que, em tempos mais pacíficos, como no período de transição, não ficavam tão expostas as divisões e diferenças. No entanto, durante a Guerra, ficou mais clara a inconsistência dessa aliança.

A ideologia da FIS, na verdade, poderia ser interpretada de acordo com uma série de vertentes, desde as favoráveis à visão da democracia conciliada ao Islã, a outras opondo o Islã à democracia. A ala política de Abassi Madani defendia o primeiro conceito. Ele defendia que, ao invés de soluções socialistas ou capitalistas de estilo ocidental, a Argélia deveria ter a sua própria solução. Para ele a democracia participativa seria admissível. No entanto, não dentro dos conceitos ocidentais de liberdades “individuais” e “pragmáticas”, mas sim a partir da idéia de um conceito islâmico de democracia. Este conceito define o Islã como “um sistema completo e justo” de vida, onde os indivíduos “são livres para votar, concorrer por mandatos eleitorais e governar”. Ou seja, Islã e democracia, para Madani, seriam “dois lados de uma mesma moeda” (Esposito & Voll, 1996, p. 158-159, tradução nossa).

No entanto, apesar de aceitar o multipartidarismo, para ele, outros partidos estariam guiados, não por esta idéia de respeitar os valores do Islã como “sistema completo e justo”, mas sim por um auto-interesse e puro e simples poder. Em tese, seria uma defesa de um regime pluripartidário. Entretanto, fica a dúvida: qual o lugar dos partidos não-islâmicos? Este não esclarecimento em relação à acomodação da religião em relação ao Estado tornou-se uma questão que ficou obscura para a Junta Militar, e isto acabou interferindo no processo eleitoral de 1991-1992.

Por outro lado, ele defendia uma reforma na economia, fazendo uma transição de um modelo socialista para outro, baseado na iniciativa privada. O modelo econômico sem a livre iniciativa, segundo ele, estava deixando a Argélia parada. Madani acusava a FLN de fazer o país dependente demais do gás natural e do petróleo, fazendo com que a Argélia vendesse estes produtos a preços cada vez mais baixos. Apesar de seu anti-ocidentalismo, Madani não se opunha, por exemplo, à entrada de investidores estrangeiros, incluindo os dos EUA, desde que isso não significasse uma interferência “neo-colonial” (Esposito & Voll, 1996, p. 160-161).

Por outro lado, se de fato, realmente havia uma corrente na FIS, defendendo a retórica da democracia, também existia uma ala anti-democrática. Belhadj, no momento em que a FIS estava vencendo as eleições, teria dito que se tratava de uma vitória do Islã, e não da democracia (Ruthven, 2000, p. 368). Ele dizia “para nós, o povo da *sunna*, acreditamos que a Justiça apenas vem de provas decisivas da *Sharia* e não de multidão de vozes e atores demagogos”. A esta opinião, soma-se outras como a de Abdelkader Hachani: “Dizemos para vocês que a nossa Constituição é o Alcorão e as Tradições, mas que iremos nos submeter às referências da vossa Constituição, não porque acreditamos nela, mas porque daríamos a vocês um pretexto (para um golpe)” Ou então a opinião do Imam Abdelkader Moghni: “Islã é luz. Por que temer? Está na democracia que a escuridão mente... Liberdades individuais serão respeitadas no interesse geral, mas liberdade não deve ser confundida com permissividade” (Esposito & Voll, 1996, p. 165, tradução nossa).

Estes sinais dúbios de interpretação sobre Islã e democracia certamente alarmaram as elites militares argelinas, na medida em que a FIS avançava. Quer dizer, o próprio fato de a FIS não explicitar em seus quadros qual a sua linha definitiva de ação, se “democrática” ou “islâmica”, já poderia servir como pretexto para a Junta Militar entrar em ação. Ainda mais pelo fato de que havia muitos pregadores nas mesquitas argelinas considerando a democracia como uma ideologia estrangeira, colocando-a como equivalente ao secularismo ou “infel”, levando em conta de que todos estes sistemas foram importados da Europa colonialista e do Ocidente neo-colonialista (idem).

Durante as eleições de 1991, a agenda da FIS tinha uma abordagem mais ampla: denúncia das falhas do regime e seus modelos ocidentais, a valorização da identidade árabe-islâmica da Argélia, sua herança e valores, participação popular na política e reforma econômica, combate à corrupção moral, eficiência na prestação de serviços sociais, melhoria na distribuição de renda (Esposito & Voll, 1996, p. 162).

O Estado argelino, não confiando na FIS, interrompera o processo eleitoral, em 13 de janeiro de 1992 com a justificativa de que tinha acontecido um ataque a um posto militar alguns dias antes (28 de novembro de 1991), feito por militantes islamistas, em que militares seculares culpavam a FIS. A FIS negava o fato. Muitos dos grupos islamistas, no entanto, já viam aquele processo como algo “não-divino” (Kepel, 2002, p. 256), preparando-se para o caminho da luta armada.

Ultrapassada pelos fatos, a FIS foi colocada na ilegalidade. E tentando se recuperar do golpe sofrido, ela chegou a criar um braço armado, substituindo seu antigo braço político, o Exército de Salvação Islâmica (EIS). No entanto, este foi bem pouco efetivo. E acabou declarando um cessar-fogo “unilateral”.

É preciso aqui realçar a ineficiência das estruturas da FIS fora do jogo político eleitoral, dentro de uma situação de confronto bélico. Elas estavam já dispersas, desde sua formação em suas células no exterior na Europa, que somente se unificaram em setembro de 1993 (Kepel, 2002, p. 259). Mesmo assim, na Argélia, a repressão interna quebrou no mesmo ano qualquer tipo de comunicação. De modo que já a partir de março de 1992, alguns membros da FIS, mais radicais, formaram uma dissidência, o Movimento do Estado Islâmico (MEI), de linha salafista (idem).

2.3.9 O Grupo Islâmico Armado

O Grupo Islâmico Armado é o resultado principalmente da junção de veteranos da Guerra do Afeganistão de linha jihadista-salafista, que não acreditavam no processo eleitoral, de uma juventude anti-ocidental, de herdeiros do antigo Movimento Islâmico Armado de Bouyali e de dissidentes da FIS. Trata-se, portanto, de uma organização que nutria entre si rivalidades ideológicas, de personalidade e experiências (Kepel, 2002, p. 257).

Esses membros tinham grandes divergências em diversas áreas. Os jihadistas-salafistas, no entanto, compartilhavam com os seguidores de Bouyali a mesma linha ideológica em relação aos textos e proclamações da GIA. Havia outras divisões internas dentro da GIA, incluindo, por exemplo, os seguidores de Sayiid Qutb, os takfiristas (seguidores do Al Takfir Wa Al-Hijra, movimento islamista do Egito) e os djazaristas (ou “argelistas”, um grupo de intelectuais e tecnocratas) (idem). Estava claro que o GIA era um grupo com um programa mínimo comum, mas dividido internamente. E isto certamente era um trunfo para o Exército secular argelino, que investia sobre esta divisão.

Do ponto de vista do apoio político internacional, a GIA tinha seus simpatizantes no mundo árabe, tais como a Jama’at Islamiya, no Egito. Na França, país que colonizou a Argélia por 132 anos, e onde há uma grande colônia argelina, o conflito ganhou uma dimensão especial. Cidadãos franceses tinham sido assassinados na Argélia e, dentro da fronteira francesa, militantes da GIA tinham sido presos pela polícia. O conflito chegou à França. Em dezembro de 1994, um avião da Air France foi seqüestrado. E no verão e outono de 1995, uma série de atentados aconteceu (Kepel, 2002, p. 256). Ao final da guerra, a GIA não conseguiria mais se manter unida. Restavam apenas grupos que agiam isoladamente.

2.3.10 As negociações entre a FIS e o governo e a distensão de 1995

Em 1992, havia uma clara diferença entre os militantes da FIS e o governo. De um lado, a FIS acusava o regime de usurpar o poder. De outro lado, o governo argelino acusava a FIS de utilizar o processo democrático para criar um regime que contradizia a democracia,

baseado nas leis islâmicas. Trata-se de um caso em que os projetos do Islã político e a idéia da soberania popular não são apresentados como compatíveis, por conta da radicalização entre ambas as partes.

Isso começou a ficar mais claro quando elas buscavam se posicionar, com o objetivo de encerrar a Guerra. O governo ofereceu, no início de 1995, uma transição gradual para um regime democrático, e a FIS, em Roma, se organizou com outros partidos de oposição no exílio (incluindo a FLN), buscando o consenso de uma plataforma comum secular, incluindo respeito aos direitos humanos, igualdade de gêneros, renúncia à violência e o fim da ditadura. Esta posição, no entanto, não foi atendida pelo governo, que argumentava que este acordo forçaria o Estado argelino a abrir mão de sua soberania antes de iniciar suas negociações.

A disputa entre o governo e as forças opositoras ainda era bem clara. Em 8 de maio de 1994, uma marcha foi convocada pelos partidos que apoiavam a política do presidente Liamine Zeroual de Reconciliação Nacional. A FIS boicotou o ato, que teve apenas dez mil participantes. Eram esperados cerca de 100 mil pelo governo. A FIS fez a exigência de que ela fosse reconhecida pelo Estado argelino como um pré-requisito para conversas posteriores (Esposito & Voll, 1996, p. 169).

De fato, os partidos oposicionistas que tinham a proposta de diálogo receberam apoio da França e dos EUA. Os militares e governantes argelinos afirmavam desejar a reconciliação nacional. Estavam incluídos o presidente Zeroual, partidos islâmicos e seculares e oficiais militares mais jovens e os linha-duras, que não aceitavam a legalização da FIS. Entre os últimos, estavam oficiais seniores, elites econômicas e esquadrões da morte anti-islamistas (idem).

Assim, já em 1995, aconteceram novas eleições na Argélia, que acabaram recebendo o boicote dos partidos de oposição no exílio (no caso, a FIS e seus aliados seculares) e a GIA. Nessas eleições, apenas candidatos sem filiação partidária poderiam participar. O candidato governista Liamine Zeroual saiu vencedor com 61,34 % dos votos, em um pleito com 74,92

% de participação eleitoral (segundo fontes do governo), em meio a uma ocasião em que a guerra estava em seu auge (fonte: “Algérie: Pas de chèque en blanc pour Zéroual”, em Grands Reporters.com, 23 de novembro de 1995). Em maio de 1996, Zeroual anuncia um referendo sobre a Constituição, marcado para o final do mesmo ano, e uma nova rodada das eleições legislativas, para meados de 1997, em que não ficava claro se haveria a possibilidade de participação partidária (idem).

Em setembro de 1996, o governo argelino cria uma conferência nacional para debater o final da violência, evento que foi boicotado pelos opositores. Falava-se até em buscar um diálogo, no entanto, havia uma grande distância de aspirações entre todas as partes, o que dificultou bastante o processo de pacificação.

2.3.11 O Partido HAMAS

O Movimento por uma Sociedade Islâmica (*Al-Haraka li-Kujtama' Islami*), cujas iniciais formam o nome HAMAS, é um partido islâmico de perfil moderado fundado em dezembro de 1990, tendo como principal liderança o Sheikh Mahfoud Nahnah, originalmente surgido de uma associação islâmica não-política, cujo nome original era “Orientação e Reforma”. A sigla HAMAS é uma alusão ao movimento palestino homônimo que ganhou notoriedade, já a partir da I Intifada nos territórios ocupados (Gaza e Cisjordânia) contra o Exército de Israel. O HAMAS argelino, no entanto, pouco tem haver com o palestino. Ele “pode ser situado na tradição da Irmandade Muçulmana no Oriente Médio, mas na ala esquerda de seu espectro” (Roberts *Apud* Piscatori, p. 136, tradução nossa).

Este partido político foi criado originalmente como uma ala moderada e reformista dentro da FIS, com uma abordagem não-revolucionária e ênfase educativa para a população em relação ao Islã. Essa abordagem se dá por meio de uma atividade missionária antes que se possa reformar, por exemplo, o Estado (na linha de um Estado islâmico). Nessa perspectiva, o Sheikh Nahnah se dizia defensor do pluralismo político. No entanto, “estas diferenças impediram Nahnah para que orientasse seus eleitores a votar nos ‘islamistas’ nas eleições de junho 1990” (idem, p. 137). Na verdade Nahnah e seu movimento, logo em

seguida, rompem com a FIS, e fundam um novo partido, após um encontro em 20 de setembro de 1990, quando 300 associações islâmicas locais e outros partidos de dimensões menores se unificam a este movimento.

Este partido hoje atua na base de sustentação do governo secular argelino de Abdelaziz Bouteflika. Não possui, no entanto, poder de penetração como os outros partidos islâmicos argelinos. E está bem longe de conquistar o poder.

2.3.12 Momento atual

A Guerra Civil demonstrou que, mesmo não tendo necessariamente a simpatia da população, o Estado argelino ainda pôde apresentar-se como uma espécie de “garantidor da paz”. Com os islamistas radicais presentes na política, confrontando-se com o Estado, haveria guerra. Mesmo que os islamistas fossem anteriormente mais simpáticos à população, nesse novo momento, a paz passaria a ser uma alternativa. E esta só poderia ser obtida com um dos lados prevalecendo, sendo o mais forte o governo secular argelino.

Com isso, em setembro de 1999, o presidente Abdelaziz Bouteflika (no cargo desde 27 de abril do mesmo ano) coloca em plebiscito um plano de paz do governo, aprovado por 98,63% dos eleitores que votaram. É feita uma proposta de anistia aos guerrilheiros do EIS (Exército Islâmico de Salvação). Em janeiro de 2000, Bouteflika anuncia o desmantelamento do EIS.

Atualmente, está em curso uma série de mudanças dentro da política argelina, em especial com relação à interferência de setores militares nos procedimentos formais, isto acontecendo especialmente sobre os partidos políticos e os movimentos islamistas. A FIS e a GIA perderam força e o HAMAS não desafia o governo secular. A FLN permanece no poder, com o apoio de setores militares.

No entanto, mesmo com a vitória do governo, a situação ainda não ficou totalmente confortável. Foram realizadas eleições parlamentares em maio de 2002, para 380 vagas na

Assembléia Nacional Popular, boicotadas pela oposição islamista. Participaram partidos seculares e islâmicos moderados. Segundo reportagem da BBC, “Argélia realiza eleições em meio a mortes e violência”, de 30 de maio de 2002, ocorreram distúrbios, nos quais “supostos militantes islâmicos” teriam matado cerca de 23 civis, antes do início do pleito. Segundo a reportagem, havia o risco de o processo político não ter sucesso por conta destes boicotes e acusações de fraudes por parte da oposição.

Em outra reportagem da BBC, de 31/05/2002, “Estados Unidos condenam violência em Eleições na Argélia”, o Ministério do Interior argelino admitiu que apenas 47,5 % dos eleitores compareceram às urnas. Na região da Kabília, onde se concentra a minoria berbere, menos de 2 % dos eleitores compareceram. Isso se deveu ao boicote das lideranças berberes que desejavam maior participação e reconhecimento da nacionalidade e cultura dentro da sociedade argelina.

Nessas eleições, a Frente de Libertação Nacional obteve 199 cadeiras, com 34,3 % dos votos. O partido islâmico moderado HAMAS, agora com o nome “Movimento para a Sociedade de Paz”, com 7 % dos votos, conseguiu mais 38 cadeiras. Finalmente, o partido do Primeiro-Ministro Ahmed Ouyahia (no poder, desde 5 de maio de 2003), RND, Reunião Nacional para a democracia, ficou com 8,2 % dos votos e 47 cadeiras. São estes os partidos que compõem, nos dias atuais, o governo argelino.

Dos demais partidos, os que obtiveram maior votação são o Movimento para a Reforma Nacional, com 9,5 % dos votos e 43 cadeiras e o Partido dos Trabalhadores, com 3,3 % dos votos e 21 cadeiras. Os votos válidos para deputados totalizaram 69,9 % do total dos eleitores que participaram. Os partidos onde a minoria berbere é mais participante, o RCD e a FFS boicotaram estas eleições. O RCD e o FFS são os dois partidos mais representativos das nacionalidades berberes. O RCD é um partido de características liberais, enquanto a FFS é uma frente esquerdista.

Na verdade, este boicote está mais ligado à crise que o governo argelino enfrentou com a minoria berbere, desde 2001, no que envolve inclusive a nomeação de cargos de dirigentes

berberes no Estado argelino e na integração destes, além da aceitação da língua berbere (o tamazirte) como idioma oficial da Argélia. Em 06 de janeiro de 2004, é noticiado pela Agência EFE, em “Governo argelino e berberes ‘*archs*’ chegam a acordo parcial”: o acordo entre governo e oposição berbere.

Em 8 de abril de 2004, foram realizadas eleições presidenciais, onde Bouteflika, da RND, foi eleito com 85 % dos votos. O segundo colocado, Ali Benflis, da FLN obteve apenas 6,4 % dos votos. O terceiro colocado foi Abdallah Djaballah, do Movimento para a Reforma Nacional, com 5,0 % dos votos.

Para 2007, foram realizadas eleições legislativas em maio e locais em outubro. Segundo notícia da Agência Lusa de 21 de agosto de 2006, “Eleições Legislativas na Argélia marcadas para Maio e locais para Outubro 2007”, ainda ocorria um processo de entrega de armas de combatentes islamistas. O ministro do Interior, Nouredine Yazid Zerhouni, destacou que já são 300 os militantes que se entregaram. Nas eleições de maio de 2007, a FLN caiu de 199 para 136 cadeiras, enquanto sua aliada a RND ganhou 14 deputados, e ficou com 61 postos. Já o HAMAS, agora denominado “Movimento pela Sociedade da Paz” ficou com 52 cadeiras, também 14 a mais que no pleito anterior. A aliança manteve maioria no Assembléia Popular com 249 cadeiras de 389 no total. Essas eleições, no entanto, tiveram o destaque negativo da baixa participação popular: apenas 36,51 % dos eleitores compareceram, segundo o Ministério do Interior (fontes: “Ruling bloc wins Algeria vote” do site da Al-Jazeera, 18 de maio de 2007, e “Algeria experiences lowest-ever voter turnout” do site do Mail & Guardian On Line, 18 de maio de 2007).

O processo de reabertura na Argélia ainda está em curso. O islamistas perderam influência. Na reportagem do Le Monde Diplomatique, “Feridas Abertas”, de março de 2004, é dito: “Em 2003, segundo um relatório oficioso do Ministério do Interior, os confrontos ligados ao terrorismo teriam feito menos de 1500 mortos, entre os quais perto de 450 islamistas armados. Um número inferior, segundo este relatório, ao número anual de vítimas de acidentes do trânsito (4 mil em média) e em nada comparável com o balanço da ‘década negra’: entre 100 mil e 200 mil mortos.”

A matéria destaca o enfraquecimento do Grupo Islâmico Armado (GIA): “só contaria com uns trinta elementos acantonados na Mitidja, a planície agrícola em torno de Alger. Por fim, vários outros grupos dissidentes, entre os quais o Haumet Daâwa Salafia (HDS, defensores da pregação salafista), continuam ativos nas zonas rurais do oeste do país.” (...) “ ‘O tempo em que o GIA podia alinhar várias *Katibates* (companhias) de cem homens cada passou’, explica, coberto pelo anonimato, um especialista em questões de segurança. ‘Nas cidades, a maior parte das redes de apoio foram desmanteladas e no campo, as operações pesadas do exército acabaram com as grandes estruturas. Entretanto, grupos de efetivos reduzidos mas muito móveis, continuam ativos. Endurecidos, conhecendo perfeitamente o terreno, ele podem continuar a fazer mal durante anos. Existe até o risco de constituírem uma ameaça séria se um dia a situação política se deteriorar de novo ou se, por exemplo, o islamismo político renascer de suas cinzas’ ”.

Também é falado nesta matéria sobre o destino da Frente de Libertação Nacional (FLN), que de Partido-Estado, até os anos 1980, hoje não passa de mais um grupo político, relevante, mas não poderoso como antigamente. Trava-se uma disputa entre os chamados “legitimistas”, liderados por Benfliss, e os “reparadores”, que desejam recolocar o partido na ativa, depois que a justiça local determinou a interrupção de suas atividades políticas, em 30 de dezembro de 2003.

Os ex-líderes da FIS, Madani e Belhadj, por sua vez, foram libertados. Madani se fez presente, falando de uma Nova Assembléia Constituinte soberana, “que garanta todas as liberdades dentro dos princípios islâmicos”, de um retorno do ex-FIS à cena política e de uma verdadeira “iniciativa de paz”. Existe um compromisso com o governo e esses ex-membros da FIS, pára que os últimos não se pronunciem em assuntos políticos. No entanto, na conjuntura atual, onde disputas de poderes (envolvendo Bouteflika e seus adversários) e os traumas da guerra se fazem lembrar, a tendência vem sendo a de se conter em relação aos velhos atores que, vez ou outra, se manifestam.

O fato real é que, com tudo o que ocorreu até os dias atuais, a Argélia ainda não foi capaz de fazer reflexões consigo mesma. O modelo de democracia liberal que renasce no país ainda é bastante frágil. O ceticismo dos cidadãos em relação ao processo político é muito alto. E ainda existem, apesar de menos presentes, os islamistas radicais.

A idéia de um Estado secular, regido pela soberania popular do povo argelino, teve funcionamento problemático durante o monopólio da FLN, sob a proposta de conciliar as seguintes matrizes: uma religião oficial (o Islã), desde que mantidos os hábitos seculares; uma nacionalidade em posição de vantagem (a árabe), dentro de uma concepção de multiculturalismo, em que o idioma francês pudesse relaxar o nacionalismo étnico-cultural maior, árabe; uma ideologia política socialista, mas não-alinhada, dando a liberdade para se poder manter, dos costumes locais, a orientação moderna do nacionalismo (sob hegemonia árabe) e do secularismo confessional (o Islã não-ortodoxo, que incluiria árabes e berberes). A baixa participação popular de um regime monopolizado por um partido e um Estado que se distanciavam das massas foi um fator que tirou do regime argelino o elemento decisivo de acomodação entre seculares e religiosos, francófonos e arabófonos, árabes e berberes, socialistas e anti-socialistas etc.

Com o fim deste regime, foi adotado um modelo de democracia liberal. Que, no entanto, já apresentou os primeiros problemas. O episódio da Guerra Civil argelina expôs, entre outros problemas, a questão da tirania da maioria do ponto de vista das elites locais, expostas na medida em que a FIS crescia principalmente entre as massas árabes. A não clareza da idéia do que seria um regime democrático com um partido islâmico no poder, no que se refere à ala moderada da FIS (sem falar dos radicais, claramente contrários a qualquer conceito de democracia liberal), despertou temores entre secularistas e a minoria berbere.

Após a Guerra Civil, as revoltas berberes expuseram mais uma questão que estava antes pouco explícita, acerca de uma minoria sufocada pela maioria árabe e colocada à margem

na sociedade argelina. Suas reivindicações passaram a ter mais espaço e voz em um regime pluripartidário, em que um partido com influência islamista não tem mais espaço.

Entretanto, permanece o mesmo problema do período anterior. A falta de participação popular. Isto se deve a inúmeros fatores. Primeiro, o vácuo de poder deixado pelo fim da FIS. Ela era talvez o único elemento político convincente para grande parte da população de origem árabe. De outro lado, a permanência da velha estrutura de poder desacreditada. Trata-se, desta forma, de um regime formalmente democrático liberal. No entanto, ainda sem ter desenvolvido a democracia liberal como valor. Ele está mais próximo de uma democracia eleitoral. A população argelina está aprendendo a duras penas o que significa a acomodação entre os poderes de Estado, de partido, de organizações da sociedade, sejam elas religiosas ou não.

A idéia de acomodar a religião e o Estado, não apenas na Argélia como em todo o mundo muçulmano, ainda é pouco difundida. E enquanto este processo não ocorre, a tendência é a de choques entre Estado e movimentos políticos. Muitas vezes, a idéia de fazer um Estado oficialmente islâmico, moderando a religião, é uma maneira de apaziguamento. Que, no entanto, não surtiu o efeito esperado, pelo menos no caso argelino.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após estudarmos os três casos (Turquia, Egito e Argélia), faremos aqui algumas considerações finais acerca do Islã político (islamismo) e de suas relações com os Estados seculares no período contemporâneo, desde o momento em que estes países se tornaram independentes até os dias atuais. Não são casos que necessariamente exauzem a questão do Islã político de maneira universal, uma vez que dentro de cada país muçulmano, uma realidade específica se desenvolve. No entanto, seu estudo comparativo nos oferece respostas relevantes que podem ser muito úteis em outros casos, uma vez que se trata de três países no mundo muçulmano que ocupam posições estratégicas no cenário político internacional, e que, portanto, acabam tendo forte influência sobre comunidades muçulmanas em outras partes do mundo.

3.1 O fenômeno do Islã político (islamismo): os fatores e limites para o seu avanço

O Islã político é uma tendência desenvolvida a partir dos grandes centros urbanos, que anseia em recuperar aquilo que considera como a essência do Islã original da época de Maomé. Defende o Islã como uma religião política, e não como uma religião separada do Estado. Coloca o Islã como representante de um Estado, cuja legitimidade de sua representação adviria de uma soberania divina, para além da fé individual de cada fiel. O Islã político surge como um projeto com forte apelo em oposição às propostas políticas seculares.

Como fenômeno das sociedades islâmicas, o Islã político não deixa de ter presença por conta de processos como a migração do campo para as grandes cidades, onde populações que se vêem excluídas são atraídas pela religião como mensagem política. Ou o fator da política externa de países que adotaram o Islã político como referência, como o Irã. A integração de jovens às sociedades muçulmanas e o debate de idéias poderiam criar um outro ambiente de menor alienação, de modo que o elemento da religião islâmica teria como ser incorporado de outra forma. Quer dizer, uma versão mais moderada do Islã,

integrada a um projeto de Estado secular, isolando o projeto islamista, ou fazendo com que este se adapte às regras de um sistema de modelo democrático-liberal.

Em relação ao debate político interno, o autoritarismo de governos seculares ou religiosos pró-ocidentais e dos movimentos islamistas impede um debate mais efetivo para se localizar os problemas básicos dessas sociedades. O confronto ideológico ganha um elemento de violência, de maneira que as propostas de cada lado são reforçadas, com todos os seus radicalismos, seja na ideologia, seja na ação política.

As propostas seculares, com isso, dependem do sucesso dos governos. Quando bem-sucedidos, os governos seculares não encontram muita resistência, e o crescimento do Islã político fica contido. De modo que o sucesso dos governos seculares depende do bom desenvolvimento econômico/social de seus respectivos países. No entanto, a maior parte dos governos seculares não tem conseguido proporcionar o bem-estar e a integração social a todos os seus cidadãos. E isto atinge uma parcela da população jovem de classe média, por vezes, descendentes de migrantes de procedência rural, que se vê excluída do mercado de trabalho. Este acaba sendo um fator para a ascensão de movimentos islamistas, como pode ser verificado, em graus variados de adesão política das populações, nos casos de Turquia, Egito e Argélia.

Outro fator que facilitou a ascensão dos movimentos islamistas a ser mencionado está relacionado à política externa. A vitória de Israel em 1967 na Guerra dos Seis Dias teve um impacto negativo no projeto secular nacionalista. O apego à religião, por parte de uma população frustrada, aumentou com este acontecimento, e isto reforçou ainda mais o Islã político.

3.2 Os casos particulares

Tentando compreender a questão do Islã político e sua relação com o Estado, vamos relacionar a relação de acomodação/confronto dos movimentos islâmicos com os Estados seculares aqui estudados. Buscar, neste tópico, entender as particularidades de cada caso,

como o egípcio, o turco e o argelino. Onde o fenômeno do Islã político mantém suas características originais e onde ele se afasta.

Em cada um dos países estudados, uma forma específica de Islã foi se desenvolvendo. A formação de cada um dos Estados seculares (Egito, Turquia e Argélia) teve suas particularidades. Nos três casos, as reações acontecem de maneiras específicas ao fenômeno que tem sido o crescimento do islamismo. Assim, diante de interpretações locais do Islã, e dos históricos específicos de cada Estado Nacional, como se inserem os movimentos islamistas? Onde eles permanecem mantendo seus programas originais? Onde se aproximam de um modelo de democracia liberal, adotando um programa mais próximo do Islã liberal? Onde perdem espaço?

3.2.1 Egito

Pensando na realidade egípcia, ainda existe uma sociedade limitada do ponto de vista da liberdade religiosa. Na prática, não há uma concepção pluralista de sociedade prevalecendo na sociedade civil. No Egito, ainda coexistem três formas de identidade nacional, que geram tensões. Uma, árabe-islâmica, adotada por uma ampla camada de muçulmanos, outra egípcio-faraônica, que inclui o período pré-islâmico do Egito dos Faraós, bem aceita pela minoria copta e outra, pan-árabe nacionalista, amplamente aceita por egípcios seculares.

Ainda permanece forte a idéia de que é a religião, no caso, a islâmica, a base formadora da sociedade. Isto acaba favorecendo bastante os adeptos do Islã político, de maneira que o Estado secular egípcio acaba tendo de fazer concessões. De um lado, procura manter a coexistência entre islamistas não-violentos e o governo; por outro lado, minorias não-muçulmanas como a copta ficam em uma situação bastante delicada, alvos de islamistas mais violentos. O conceito de ecumenismo, desenvolvido por Peter Berger em “O dossel sagrado” (em que uma ampla variedade de religiões se organiza em torno de interesses comuns em uma espécie de “mercado religioso capitalista”), não condiz com a realidade social egípcia, onde prevalecem aspectos de uma sociedade pautada pela religião islâmica.

Com essas tensões, o Egito ainda está longe de constituir um sistema com o modelo democrático liberal de governo, o que limita a ação dos movimentos islamistas (e outros, em oposição ao governo de Mubarak) na sua participação política. Eles acabam atuando de forma mais ativa dentro da sociedade não-estatal, mantendo certa distância em relação ao governo egípcio. Este, por sua vez, vem aprovando leis islâmicas, ao mesmo tempo em que busca manter o caráter secular básico do Estado. Restringe a abertura de participação política plena, mas mantém canais pelos quais setores diversos da sociedade possam se manifestar. Trata-se de um sistema autoritário, não democrático, mas com um limitado grau de liberalização política, em que os islamistas não-violentos acabam obtendo espaços para determinadas formas de atuação.

3.2.2 Turquia

No caso da Turquia, o Islã político sofreu transformações, onde o partido AK desenvolveu um conceito que é o de “democracia conservadora”, em que são incluídas várias modalidades históricas do Islã, como a dos alevitas e a dos movimentos Nur e a Naksibendi. Como partido, o AK desenvolveu uma modalidade própria de pluralismo político interno às interpretações da religião muçulmana, ou seja, em que seu discurso busca eleitorados islâmicos de mais de uma referência. E onde o Islã político se dilui, tornando-se apenas mais uma entre várias correntes. Pode-se dizer, assim, que o que existe é uma concepção mais alinhada a um conceito de Islã liberal; nela, o que prevalece é a afirmação da religião mas com uma posição de tolerância e aceitação ao sistema político pluralista.

Uma tolerância que tem restrições, uma vez que este pluralismo é interno às correntes muçulmanas, enquanto ainda existem problemas em relação a populações de outras religiões, como o caso de cristãos convertidos que estariam sendo julgados por “insulto ao caráter turco” e “incitamento ao ódio religioso”, apesar de a lei turca não proibir que fiéis de outras religiões disseminem ou pratiquem sua fé. Ou então a descrição de atividades missionárias não-muçulmanas como uma “ameaça à segurança nacional”, classificação feita pelo Conselho de Segurança Nacional na Turquia, em 2001.

A Turquia vive um novo momento político. Recentemente, o parlamento turco aprovou uma lei que permite que os cidadãos possam utilizar vestimentas religiosas nas universidades. A questão do uso do véu para as mulheres foi um tema de intensos debates dentro da sociedade turca, e a nova decisão teve como significado uma vitória dos islâmicos sobre os secularistas. O que não significa necessariamente uma vitória do Islã político sobre a democracia liberal.

O que podemos estar vivendo nas atuais circunstâncias, pelo menos no caso turco, é uma interpretação de como o conceito de democracia liberal pode ser utilizado e adaptado no mundo muçulmano, sem que isto possa significar o surgimento de regimes islamistas.

Longe de consolidar na sociedade não-estatal o conceito de ecumenismo, a Turquia ainda vive situações de intolerância, tendo havido casos recentes de perseguição a minorias cristãs. No entanto, podemos citar que a Turquia já pode admitir em seu território um sistema de democracia liberal, com revezamento de chefes de Estado e Governo e no qual membros de um partido islâmico podem assumir a presidência do país, o cargo de Primeiro-Ministro e revogar leis de um Estado radicalmente secular, sem que isso seja automaticamente interpretado como uma ameaça ao regime. Estes fatores conferem à Turquia uma situação específica, rumo ao modelo democrático-liberal consolidado. Já existe, dessa maneira, a idéia de uma sociedade com fortes traços de pluralismo que permite a existência deste modelo de democracia liberal.

Assim, a Turquia abre seu espaço a um sistema de democracia liberal em transição. Há outros problemas, para além da questão religiosa, que fazem parte do debate nacional turco, como, por exemplo, a questão sobre o reconhecimento da nacionalidade curda e maior integração dos curdos à sociedade turca. Ou então, a revisão e reconhecimento sobre os episódios ligados ao genocídio armênio de 1915 a 1917. A construção deste sistema é uma questão a ser examinada nos próximos tempos.

3.2.3 Argélia

A Argélia permanece com um sistema político de democracia liberal. Mas, na prática, tal sistema funciona muito mais próximo da referência de uma democracia eleitoral. Ou seja: um sistema democrático com baixa representatividade e participação popular, em que uma oposição colocada na clandestinidade, que esteve em confronto com as forças do Estado em uma guerra, ainda consegue se fazer escutar diante de seu apelo de boicote ao processo político. De forma que a Argélia mantém características formais de uma democracia liberal, mas ainda está distante de praticar os valores deste sistema político.

Ainda prevalecem na Argélia setores da população que têm como referência, não a idéia de pluralismo político, mas de uma sociedade religiosa. Assim, fica notável a oposição a uma idéia de ecumenismo na Argélia. Ainda mais que o elemento original que a unificou contra o colonizador não-muçulmano (a França) na Guerra de Independência foi justamente a idéia de um Islã nacional, que incluísse árabes e berberes (isso, apesar de, no caso argelino, a identidade nacional etno-cultural árabe prevalecer sobre a berbere). E foi a questão da luta contra o elemento cultural francês, mesmo depois da Independência, que fez com que esta idéia de uma sociedade islâmica ainda permanecesse muito forte. Ela ganhou ainda mais força com a influência da militância islamista vinda de outros países árabes, especialmente após a Guerra do Afeganistão.

É nessa concepção que tais setores tendem, de um lado, a optar pelo partido islamista FIS, originalmente adepto de um Islã político não-violento, como o fizeram entre 1988 e 1991. E, de outro, a não participar de eleições, das quais seu partido político antes preferencial, a FIS, foi abolido. Em tempos de paz, é notável a baixa participação, abaixo dos 50 %. Nas últimas eleições, a participação foi de pouco mais de um terço de adesão dos eleitores. Ainda será necessário muito diálogo interno para que a sociedade argelina assimile bem o sistema de democracia liberal que adotou depois de 1988, e reformulou após a Guerra Civil.

3.3 Comparações entre os casos estudados

Existem alguns aspectos do Islã político que devem ser levados em conta, nestes três casos. Não se trata, como sustentam Olivier Roy e Gilles Kepel, de um movimento que vive uma queda, após o período de ascensão iniciado nos anos 1970. Certamente, existem áreas em que o Islã político é questionado. No entanto, como fenômeno de massas, ele continua forte. A questão aqui é a de saber até que ponto os partidos islamistas preservam sua identidade.

Em todos os casos, pode ser observado um fenômeno em comum. O de que o Islã político adepto de práticas não-violentas é acomodável com Estados seculares, apresentando seus movimentos e organizações, dentro de uma perspectiva de partidos conservadores com métodos de convencimentos gradualistas. O Islã político de métodos violentos, por outro lado, se apresenta como sendo incompatível com modelos seculares, por conta de sua ação e do ostensivo não-reconhecimento a governos que seguem modelos de soberania popular.

Certamente, movimentos baseados no Islã político mantêm os variados graus de distanciamento em relação aos Estados seculares. Isso inclui a situação de guerra aberta, como o confronto entre a extremista GIA contra o Exército argelino, no caso da Guerra Civil Argelina de 1992-1997. Passa pela convivência distante mas tensa entre Irmandade Muçulmana e o Estado egípcio. E também casos como o do partido Refah na Turquia, em que por anos, assumiu um papel de partido aceitador da ordem estabelecida do Estado kemalista, mas ao mesmo defensor de métodos gradualistas de um processo de islamização da sociedade turca.

Quando um partido de identidade islâmica chega aos primeiros estágios de poder, como no caso turco, é tolerado por setores seculares, incluindo os militares, pelo fato de que tal organização abriu mão de se confrontar com o secularismo estatal, e moderou seu discurso. Sua identidade islâmica muitas vezes já está bem afastada de um projeto islamista, e inserido na esfera de um Islã liberal, tal como nas democracias cristãs na Europa, e as facções mais moderadas da esquerda católica latino-americana.

Nas repúblicas seculares, tais como o Egito, a Argélia e a Turquia, o Islã político permanece crescendo entre a opinião pública. No entanto, suas perspectivas de ascensão têm sido freadas pela ostensiva ação policial do Estado secular. No caso egípcio, em um primeiro momento, a Irmandade Muçulmana teve grande dimensão política, formando uma grande rede de instituições, “um Estado dentro do Estado”, até que, no final dos anos 1940, foi tornada ilegal, e sofreu seu primeiro baque, ainda na antiga monarquia egípcia.

No caso da Turquia, por exemplo, as premissas básicas de movimentos islamistas foram sendo gradativamente substituídas por princípios do liberalismo político adaptadas à realidade de partidos e movimentos de identidade islâmica. Com o tempo, no caso turco, os partidos islâmicos mais importantes foram se tornando mais moderados. O AK, tendo sido originalmente de raízes islamistas, acabou adotando discursos a favor da democracia liberal, e aceitando as premissas gerais do Estado turco secular, discordando em questões mais específicas, como a permissão, ou não, do véu nas universidades. Uma vez assumindo a posição de partido governista, o AK manteve compromissos com o sistema político, assumindo a posição de um partido conservador.

Estamos abordando três casos de países islâmicos que sofreram graus diferentes de intervenções de países ocidentais, por períodos variados, com impactos muito particulares. A Turquia não chegou a viver a experiência do colonialismo europeu. Por outro lado, ela viveu a descontinuidade política de ter sido o centro do Império Otomano, portanto um Estado monarquista, e depois se tornar uma república secular. Anteriormente, a Turquia foi o centro de um grande Império, envolvendo árabes, gregos e outras populações. Após o fim desse Império, a República turca tem como núcleo principal um Estado secular, com a maioria da população tendo origem etno-cultural turca. Com isso, estamos falando de um país mais próximo da Europa, priorizando questões políticas mais próximas da esfera do mundo ocidental. De maneira que ela negociou posições importantes com o bloco político

ocidental, liderado pelos EUA, obtendo inclusive a posição de Estado-membro do tratado militar das grandes potências do Atlântico Norte, a OTAN.

O Egito e a Argélia, por sua vez, estiveram sob uma influência maior de sistemas colonialistas europeus. Por sua proximidade maior e posicionamento estratégico com o antigo colonizador, a Argélia passou por um período de colonização ainda mais duradouro, e mesmo hoje, suas políticas interna e externa estão diretamente relacionadas com o sistema de poder francês. A França é um país que possui uma grande colônia argelina, e eventualmente exerce pressões diplomáticas sobre Argel, quando nota a possibilidade de ascensão de algum movimento ou partido político islamista que possa influir sobre sua comunidade interna de argelinos.

Há outro fator que distingue a Argélia e o Egito em relação à Turquia. O fato de os dois primeiros, como repúblicas árabes, assumirem uma forma de nacionalismo supra-territorial. O impacto do pan-arabismo para egípcios e argelinos foi bem distinto do nacionalismo turco, que assumiu uma identidade etno-cultural diversa (a turca), com implicações mais restritas.

Certamente, essas duas formas de nacionalismos tiveram ênfases diferentes por motivos específicos. Enquanto o Egito e a Argélia foram, em algum momento, respectivamente protetorado e colônia de potências européias, a Turquia jamais perdeu a sua independência, de modo que o nacionalismo turco não perceba da mesma forma o estrangeiro ocidental que o pan-arabismo.

O pan-arabismo é um movimento nacionalista secular, originalmente não-alinhado a grandes potências, mas onde Egito e Argélia estiveram mais próximos da órbita pró-URSS. A idéia de uma nação árabe, que transcende fronteiras nacionais pré-estabelecidas, serviu como uma referência comum a Egito e Argélia e outros países árabes que cobrem grandes extensões de Terra e populações, como um fator para o confronto com os países ocidentais pró-EUA, durante a Guerra Fria. Como nos casos da Campanha do Suez, em 1956, quando Nasser nacionalizou o Canal com o mesmo nome e propriedades de origem estrangeira, e

da Guerra de Independência da Argélia, contra a França, o pan-arabismo serviu como um importante elemento de união entre estes e outros países árabes não-alinhados. O nacionalismo turco, por sua vez, não chegou a ter uma atuação mais contundente para além de suas fronteiras. Além disso, a Turquia se alinhou à órbita pró-ocidental, e não assumiu um caráter expansionista, restringindo-se a uma atuação para dentro de suas fronteiras²⁷.

Essas duas formas de nacionalismo (turco, para a Turquia, e pan-árabe, para a Argélia e Egito) tiveram impactos de natureza diversa nos três países. Enquanto para a Turquia o nacionalismo prevaleceu como uma forma de justificativa para que o governo interferisse internamente, sem chegar a ser um fator de confronto externo mais ostensivo para os países ocidentais, nos casos argelino e egípcio o movimento nacionalista privilegiou aspectos político inter-estatais, na resistência comum contra determinados interesses de países ocidentais²⁸.

Com isto, os islamistas árabes tiveram contra si uma forma de nacionalismo expansionista adotado por governos seculares no Egito e na Argélia. E isto certamente teve algum impacto, de modo que adeptos do Islã político *jihadistas* (expansionistas com ênfase no Islã, e não na idéia de nação árabe) conseguissem aparecer como ameaças reais aos Estados seculares (no caso da Argélia, o Grupo Islâmico Armado, ou GIA, e no do Egito, a Jama'at Islamiya e a Al-Takfir Wa Al-Hijra). Já na Turquia, diante do contraponto de um nacionalismo mais restrito, os islamistas acabaram pautados por um confronto entre um Islã nacional interno às suas fronteiras, o que certamente foi um fator que facilitou a ação dos governos seculares sobre eles.

²⁷ Os turcos chegaram a ter contato com uma ideologia nacionalista-expansionista, de união de todos os países de língua túrquica, que é o pan-turquismo. No entanto, esta ideologia jamais teve o mesmo peso do pan-arabismo nos países árabes, tornando-se um fenômeno ideológico secundário dentro da Turquia.

²⁸ A atuação dos nacionalismos árabe-egípcio e árabe-argelino não foram exclusivamente baseados na conjuntura política do sistema internacional. Na política interna, tais nacionalismos também tiveram grande impacto, principalmente na Argélia, onde o elemento nacional árabe, associado à identidade islâmica foi um fator de mobilização anti-colonial da população, que lhe deu coesão interna, desde os tempos da colonização francesa. Esta afirmação de um nacionalismo árabe como fator de coesão interna nacional permaneceu na República controlada pela FLN. Da mesma forma, a política interna de afirmação da cultura árabe no Egito teve grandes implicações na formação e afirmação da sociedade local, tanto no Estado (principalmente a partir de Nasser), quando na sociedade não-estatal.

Em todos estes casos, há uma realidade em comum. De um lado, existem Estados inspirados em modelos de soberania popular. Egito, Argélia e Turquia passaram por um estágio de modernização autoritário, liderado por governos seculares. De outro lado, todos eles ficaram expostos aos resquícios de um antigo sistema político religioso, baseado na soberania divina, realimentado com novos meios de comunicação e destinados a setores menos integrados ao sistema econômico atual. Defendendo o caráter secular do Estado, está a corporação dos militares, que sacrifica aspectos do liberalismo em nome da proteção de instituições nacionais do Islã político.

No entanto, esta corporação necessita fazer um jogo duplo. De um lado, precisa manter o Estado com o seu caráter secular, funcionando para a população ocidentalizada. Mas de outro, não pode ignorar o avanço político dos islamistas dentro de determinados setores da população.

No caso da Turquia, o controle dos militares foi feito com algumas concessões, aproximando o Estado a um modelo parlamentarista de democracia liberal similar ao que existe na Europa. Apesar da repressão de regimes com grande influência de militares, houve um sentido de integração de propostas e partidos islâmicos ao *establishment* político.

Ou seja: pluripartidarismo, revezamento de poder, liberdade de expressão (em determinados momentos limitada, como em relação às minorias religiosas), reconhecimento ainda restrito de nacionalidades. Existe o interesse da Turquia em entrar para a União Européia. A República turca, apesar das imensas dificuldades e distância cultural, tenta demonstrar para os países europeus que está em transição rumo a um modelo mais consolidado de democracia liberal. Mesmo assim, não se pode esquecer do histórico das intervenções militares turcas, tais como os golpes de 1960, 1971 e 1980, ou então a pressão feita pelas Forças Armadas para que se derrubasse o governo liderado pelo líder islâmico Erbakan, em 1997. A resistência em reconhecer o genocídio armênio ou a violação dos direitos da nacionalidade curda são também outras questões importantes.

Do lado do Egito, o controle dos militares se dá com concessões aproximando o Estado das leis islâmicas (a *sharia*). O Egito, como *heartland* ideológico do Oriente Médio árabe, determina tendências, tanto a Leste (Oriente Médio e Península Arábica) quanto a Oeste (Norte da África). No período de Nasser, cidadãos egípcios membros da Irmandade Muçulmana exilados na Arábia Saudita fundavam universidades com o dinheiro de grandes magnatas do petróleo. Posteriormente, com o governo de Sadat, esses investimentos entraram também no Egito, as mesquitas ligadas a islamistas radicais se expandiram, o Islã político cresceu, e isto foi tornando o regime secular árabe egípcio bastante instável. Nessa mesma época (final dos anos 1970), o Egito começou a apoiar, junto com os EUA, o recrutamento de jovens de todo o mundo árabe para lutar no Afeganistão contra a URSS. Situado no coração do mundo árabe-muçulmano, com 25 % da população árabe, tendo do outro lado do Mar Vermelho, o maior exportador de petróleo do mundo (e maior PIB árabe), o regime fundamentalista da Arábia Saudita, o Egito não poderia ficar imune ao avanço do Islã político.

Nos dias atuais, o governo do Cairo, busca conter esses movimentos políticos, fazendo concessões pontuais, mas mantendo-os à margem de uma participação plena na esfera política. Os partidos islâmicos não violentos permanecem proibidos, mas têm suas atividades toleradas. Os partidos islâmicos violentos são combatidos.

A Argélia, depois do colapso do monopartidarismo da FLN, estava realizando eleições nas quais o partido Frente de Salvação Islâmica (FIS) teria ampla vitória. Uma democracia liberal estava prestes a eleger uma Frente Islâmica. E um golpe contra um modelo de democracia liberal foi feito, sob a alegação da preservação do caráter secular do Estado.

De maneira diferente da Turquia, os militares argelinos sequer esperaram para que o governo dos islamistas pudessem iniciar a sua gestão. A Turquia está negociando sua entrada na União Européia ou, ao menos, no Espaço Econômico Europeu e isto faz com que ela adapte seus parâmetros aos da Europa. A preocupação dos militares da Argélia está mais ligada a dois fatores: de um lado, defender o caráter secular de seu Estado, mantendo

organizado o sistema econômico e os setores ocidentalizados de sua população, enquanto preserva o sistema de instituições religiosas e as porções mais ligadas a elas. De outro, acomodando-se em relação à vizinha França, suas preocupações com relação ao avanço do Islã político, e o impacto disso na população francesa de origem magrebinha. Levando em conta que a Argélia ocupa a maior parte do Magreb, a ascensão de um governo islamista poderia ter forte impacto nos vizinhos (Marrocos, Tunísia e Líbia) e mobilizar politicamente minorias muçulmanas magrebins de países do Mediterrâneo como a França, a Espanha e a Itália, já bastante acuadas pela extrema-direita européia²⁹.

²⁹ Vale a observação de Raymond Aron em “Estudos políticos – pensamento político”: “Na Turquia, por exemplo, o exército veio para salvar a herança da revolução modernista de Kemal Atatürk e para eliminar o despotismo de um partido que originalmente, tinha sido investido no poder pelo voto popular, mas que aos poucos esvaziou as instituições representativas da sua substância e significação. Depois disso, os militares voltaram a entregar o poder aos civis. (...) O regime do coronel Nasser, no Egito, proclama idéias modernas – como (...) o do General Gursel da Turquia – , mas se define como revolucionário. Revolucionário, o regime do coronel Nasser declara-se no rumo de um objetivo distante, consagrando-se a uma tarefa indefinida: erigir um Estado, edificar uma indústria, animar uma nação. Os regimes-não revolucionários do Paquistão e da Turquia não têm regimes tão grandiosos. Embora favoráveis à causa, agora universal do desenvolvimento econômico, declaram-se desejosos de restabelecer o império da lei e talvez quando as circunstâncias o permitirem, também os partidos e o parlamento. (...) Um (...) fenômeno (...) chama também nossa atenção: a tendência dos partidos e regimes revolucionários para um estilo de ação militar. Os exércitos de liberação nacional, criados pelos partidos que lutam pela independência, se sujeitam inevitavelmente a uma disciplina que precisa ser muito rigorosa, já que soldados e oficiais vivem na clandestinidade. (...) os próprios partidos revolucionários (...) não hesitam em se comparar a um exército em campanha, a atribuir ao comitê central ou ao comitê político uma autoridade comparável à de um Estado maior, exigindo de um militante com relação as decisões tomadas pela cúpula partidária, um comportamento de soldado, mesmo nas atividades propriamente políticas” (Aron, 1980, p. 519-520). O Exército da Argélia, no caso, se enquadra bem no caso do movimento de libertação nacional (a FLN), que se organizou como um aparelho de resistência contra o antigo colonizador (a França), utilizando de motivos revolucionários (adicionando a identidade islâmica nesse episódio específico) para combater a metrópole e expulsá-la, tornando-se mais tarde um conjunto em que o Estado independente era mantido por um partido único (a própria FLN), junto com o Exército Popular (Raymond Aron não teve a oportunidade posterior de presenciar um novo período histórico, o da Guerra Civil da Argélia, quando o Exército Argelino já estava em um novo papel, muito mais próximo do da manutenção da ordem vigente, e quando a Argélia já estava abandonando o unipartidarismo da FLN, em favor do pluripartidarismo). Já a Turquia é uma República herdeira de um antigo império, com uma elite profissional com formação em um pensamento de modernização da economia e das instituições, herdeira do antigo movimento dos ‘Jovens Turcos’ (que instaurou na fase final do Império Otomano uma série de medidas reformistas). Neste âmbito, o exército é o defensor da lei e da ordem. Por outro lado, o Egito já seria uma espécie diferente de Estado combinando tanto o aspecto revolucionário argelino, quanto o reformista turco; nesse sentido, podemos falar que o exército egípcio “tem um passado glorioso, anterior à ocupação britânica, não precisou lutar para vencer a potência colonizadora e conheceu a humilhação da derrota diante de Israel. (...) {*Os oficiais egípcios*} Provenientes muitas vezes da classe média, têm formação e idéias revolucionárias” (idem).

3.4 Compreendendo o todo

Deste ponto de vista, o Islã político é o resultado de um fenômeno social, que é identificado, monitorado, controlado e combatido por Estados seculares como nos casos de Egito e Argélia. No caso da Turquia, já existe uma situação de coexistência, apesar das disputas existentes dentro da sociedade não-estatal e dos atritos entre secularistas e islâmicos.

Ocasionalmente, na esfera de influência destes Estados com seus vizinhos e as grandes potências internacionais, são feitas concessões, rumo à aproximação de um modelo de democracia liberal, sem, no entanto, reproduzi-lo de forma integral, ainda mais no atual momento, em que o Islã político, cuja proposta se opõe ao conceito de regime de soberania popular, avança como alternativa política bem aceita por amplas camadas sociais do mundo muçulmano.

Por outro lado, é preciso distinguir o papel do Islã em cada um dos três casos para se compreender como cada Estado se relaciona com a sua oposição islâmica ou islamista. No caso argelino, o Islã foi um elemento unificador para a luta de libertação nacional. Já no caso egípcio, o primeiro projeto político de independência *pro forma* foi feito sob a hegemonia de um partido liberal (o *Wafd*) no Parlamento, a condução do Poder Executivo controlada por um monarca pró-britânico e a ascensão de um partido islâmico ainda não radicalizado, mas que se enraizava nos movimentos sociais. Finalmente, no caso turco, o Islã se desenvolve predominantemente dentro de irmandades sufis, onde a questão religiosa acompanha uma rede de contatos de indivíduos que, gradativamente, aproximaram a religião com o liberalismo. Ou seja, em três combinações distintas, notamos Islã e nacionalismo; Islã e movimentos sociais; Islã e liberalismo. E nestes três casos, cada Estado acaba tendo que buscar uma solução diferenciada a fim de não permitir que a religião interfira em seus aspectos centrais.

Desta forma, o Egito liberaliza parcialmente seu regime, convocando eleições presidenciais multipartidárias e parlamentares (pleitos estes, que são direcionados para a vitória do

partido governista), dando espaço para a Irmandade Muçulmana ter um espaço minoritário da Assembléia Popular (algo em torno de 20 por cento do total, bem mais do que na antiga Legislatura de 1987), pelo menos até onde lhe interessa. Atualmente, o governo de Mubarak está avançando para cercar os avanços da oposição, dentro do espaço representativo do Estado, tolerando sua presença (apesar de proibida) nos movimentos sociais.

Na Turquia, há uma disputa entre secularistas e islâmicos, em que a cúpula militar, no campo secular, tolera um partido islâmico moderado no governo, advertindo-o, no entanto, quanto à sua conduta.

Na Argélia, após uma sangrenta Guerra Civil, a Frente Islâmica de Salvação e os grupos armados islamistas são eliminados, e em seus lugares surge um partido islâmico moderado e minoritário. É, assim, esvaziado o furor mais radical do Islã dentro do nacionalismo argelino para que se mantenha um sistema político de acordo com um modelo pluripartidário.

Em ambos os casos, esses partidos e movimentos se tornam agrupamentos políticos com ação limitada em relação a seu combate ideológico, e são obrigados a abrir mão dessa luta política, em ambientes onde existem processos de abertura política. Seus embates acabam tendo, além de fatores de questões históricas internas, a influência da conjuntura política internacional.

3.5 A ação policial frente ao Islã político: alguns aspectos pragmáticos

Existem alguns aspectos em comum com relação a Egito, Turquia e Argélia. Durante o século XIX, em todos os casos, estes Estados foram parte de uma monarquia islâmica. Ambos são Estados de caráter republicano, que foram fundados ao longo do século XX, tendo como modelo regimes ocidentais, tais como França (Argélia), Grã-Bretanha (o Egito dos anos 1920 até o início dos anos 1950), Itália, Alemanha e outros (Turquia).

No entanto, Turquia, Argélia e Egito também possuem um elemento que para a geopolítica internacional não pode ser desprezado, que é o fato de todos eles representarem Estados-pivô, ou seja, países que, ao tomar uma posição, podem influenciar uma região inteira.

No caso da Turquia, por conta de seu poder militar, econômico e político, o conceito do Estado turco ultrapassa o de pivô, e atinge a definição de ator geoestratégico. O que quer dizer que as suas políticas internas e externas podem gerar grande impacto nas sociedades vizinhas, seja em direção ao Oriente Médio, em aliança com Israel e oposição a Egito, Arábia Saudita e Irã, à Ásia Central, nos países de etnia túrcica, em oposição à Rússia, ao Sudeste Europeu balcânico, em oposição à Grécia, e à União Européia, em oposição à direita conservadora local.

No Egito, localizado no coração do mundo árabe-muçulmano, acontecimentos políticos acabam tendo impacto inevitável nos outros lugares do mundo árabe. Movimentos de vanguarda ideológica, como o wafdismo (liberalismo árabe), o pan-arabismo e a Irmandade Muçulmana tiveram seu impulso por lá.

A Argélia é um Estado-pivô na medida em que ela é um país muçulmano grande produtor de petróleo e gás natural, vizinho a uma grande potência, que foi sua ex-colonizadora (a França), porta de entrada de muitos imigrantes muçulmanos no Ocidente. Qualquer mudança política na Argélia se reflete não apenas no Norte da África, mas também em sociedades ocidentais onde há substanciais minorias muçulmanas.

A partir destes pontos, será possível compreender aspectos importantes da ação dos Estados seculares perante movimentos religiosos. A ideologia e os valores inspirados nos regimes ocidentais e mais a ação realista que permite que cada Estado possa ter uma estratégia de inserção particular. Esta ação realista significa, no caso da Turquia, adequação a um estilo europeu de governo, aproximando-a da União Européia; em relação à Argélia, a acomodação em relação a um vizinho do outro lado do Mediterrâneo e ex-colonizador na Europa, a França; no Egito, a contenção para que a ideologia rival não se difunda sobre o restante do mundo árabe-muçulmano. São três formas diferentes de ação policial, no

sentido de bloquear movimentos políticos. Uma fazendo a contenção do Islã político em seu epicentro (Egito), e as outras duas buscando reprimi-lo na fronteira com países ocidentais (Turquia e Argélia).

3.6 O Islã é compatível com o modelo de democracia liberal?

A princípio, é necessário dizer que o Islã como uma religião e uma civilização, no sentido de ser uma experiência coletiva compartilhada por mais de um bilhão de fiéis e de cerca de cinco dezenas de governos, e a democracia liberal são modelos que podem, pelo menos, se aproximar bastante, mantendo-se ambos em uma mútua acomodação. Não coincidirão, se os seus fundamentos forem levados ao pé da letra. Por isso mesmo tem sido bastante claro que os processos de abertura política nos países muçulmanos ocorrem segundo certas especificidades, que, como vem sendo possível notar nos estudos de caso deste trabalho, não impedem, por exemplo, aspectos comuns a governos e Estados de países islâmicos que os aproximem de modelos de democracias liberais contemporâneas.

Diversos têm sido os políticos do mundo islâmico que vêm buscando a conciliação/acomodação entre democracia liberal e Islã. E buscam um diálogo entre os modelos ocidentais de democracia liberal e Islã. John L. Espósito exemplifica em “Unholy War: terror in name of Islam” diversos casos onde políticos de viés islâmico buscam essas conciliações. No entanto, em algum momento, esses políticos esbarram com aqueles setores defensores do Islã político, avessos ao conceito de democracia liberal, ou então, em relação a setores seculares contrários a partidos islâmicos, mesmo que mais moderados. Um exemplo pode ser encontrado na Malásia, com Anwar Ibrahim, ex-vice-Primeiro-Ministro da Malásia, que propõe um projeto de “convivência”, seguindo o modelo bem-sucedido da Era de Ouro na Península Ibérica, de muçulmanos, judeus e cristãos. O modelo de Ibrahim seria aplicado com muçulmanos, chineses e hindus na Malásia, regime político que combina uma federação de sultanatos com um Parlamento com Primeiro-Ministro (Espósito, 2002, p. 134-136). Este poderia ser o primeiro passo para uma proposta de transição para se pensar justamente na acomodação em que os partidos islâmicos poderiam manter sua sobrevivência dentro de um regime de democracia liberal.

Temos observado as mais variadas respostas para estas questões, que não podem ficar restritas a uma só esfera do mundo islâmico. A experiência da Turquia, onde um partido islâmico, o AK Partisi, vem desde 2002 realizando um governo relativamente estável, a despeito dos inúmeros atritos com setores secularistas em áreas como a educação, a imprensa, militares etc., é um caso importante a ser salientado. A forma como a política e a religião se articularam, no caso turco, não foi um fator em que necessariamente se gerasse um Islã anti-liberal.

Questões como estas nos levam a articular a conclusão de que Islã e democracia liberal não são, em um primeiro momento, conciliáveis, mas sim acomodáveis. Ainda se trata de uma conciliação difícil de ser realizada na prática, nos tempos atuais. Isto porque, na realidade, existe uma concepção específica no Islã que pode ser abordar a democracia liberal de maneira mais receptiva, que é o Islã liberal. Mesmo assim, historicamente, o Islã liberal se desenvolveu em regimes tutelados, tais como no Egito monárquico de 1923 a 1949. Nessas circunstâncias, o Islã político também pode ser acomodável a um modelo de democracia liberal, na medida em que ele vai adotando um processo de moderação de seu discurso.

De fato, podemos pensar em uma concepção de movimento político análogo ao que os antigos social-democratas desenvolveram na Europa. Na Europa, os social-democratas abrem mão do ideal de revolução que os partidos comunistas e socialistas revolucionários defendiam. Os partidos social-democratas passaram a agir conforme o sistema político de democracia liberal, defendendo as reformas gradualistas em prol ao proletariado, através de decisões legalmente respaldadas por um regime democrático, tendo como objetivo final uma sociedade igualitária. Da mesma maneira, tem sido possível observar partidos islâmicos aceitando o regime de democracia liberal, e implementando reformas islamizantes, por meio deste sistema. Pode-se, adiante, vislumbrar uma sociedade islâmica construída a partir de leis democráticas.

Essa situação passa para os secularistas e os países ocidentais uma impressão de ambigüidade, em que a defesa à democracia pode não passar de retórica. Isto acaba criando um clima de desconfiança, o que reforça ainda mais o apoio dos países ocidentais às ditaduras locais do mundo árabe muçulmano.

É nesse momento que se faz importante a observação de que ainda existe na grande maioria dos países muçulmanos um processo de acomodação entre Islã e secularismo dentro das instituições de Estado. E mais do que isso, o processo de construção de modelos de democracia liberal no mundo muçulmano está ocorrendo, na maior parte das vezes, simultaneamente a esse processo de definição de esferas de acomodação entre religioso e civil no Estado. Isto acaba levando a situações de instabilidade política em que os defensores do secularismo, dentro dos Estados laicos, e os da religião, dentro do Estado islâmico podem interferir e interromper o processo democrático levado adiante pela sociedade não-estatal.

Um exemplo disso é a Turquia, onde o comando militar turco até recentemente interferia em partidos políticos que ele considerasse que “saíssem da linha”. Esta interferência, no entanto, não interrompeu o sistema pluripartidário com revezamento de poderes, e até permitiu a ascensão de dois partidos islâmicos, o Refah e o AK Partisi, tendo o primeiro Erdogan como vice-Primeiro-Ministro no anos 1980 e Primeiro-Ministro de 1996 até 1997.

Desde os anos 1990, os militares turcos têm sido mais sutis em suas interferências. Eles não realizam golpes de Estado de maneira direta. No entanto, pressionam os partidos políticos e instituições nacionais. Houve um momento em que conseguiram inviabilizar governos que não lhes agradassem, criando golpes “pós-modernos” (ou seja, obedecendo determinados preceitos e formalidades democráticos-liberais que antes não seguiam). Atualmente, os atritos do Estado turco com o AK são mais pontuais do que em relação à natureza geral do Estado, tendo sido isolados os islamistas mais radicais do cenário político parlamentar. Com a revogação da lei que proibia o uso do véu nas universidades turcas, um novo cenário se abre, no sentido de os militares turcos e o governo religioso terem a oportunidade de coexistir em um ambiente de maior tolerância.

Se existem possibilidades de, dentro de países de maioria islâmica, serem criados regimes democráticos liberais laicos, esta é uma questão a ser examinada com mais calma para os próximos tempos. Existe o exemplo da Indonésia, que é o país com a maior população muçulmana do mundo, tradicionalmente um Estado secular, e que, desde a renúncia de Suharto, em 1998, iniciou um processo de democratização de seu Estado.

No entanto, é preciso, mesmo neste caso, fazer uma distinção sobre o papel do Islã na sociedade indonésia, incluindo a entrada da religião no arquipélago. Falando especificamente do Sudeste Asiático, “o Islã chegou tardiamente nesses locais – os mais antigos achados muçulmanos em Sumatra, ilha da islamização mais antiga, são inscrições que datam do século XIII. O processo de islamização é incompleto mas continua com ímpeto em nossos dias (...). Os muçulmanos encontraram na Indochina insular uma situação política e cultural muito diferente daquela na Índia, e a conversão se deu também de forma muito diversa” (Demant, 2004, p. 70). Falando da região de forma mais detida, “a islamização envolveu o arquipélago num sistema de comunicação malaio comum. As circunstâncias da sua disseminação explicam o caráter do islã malaio, mais tolerante e menos austero do que o médio-oriental, com fortes elementos místicos que se aliaram, na consciência religiosa popular, à sobrevivência subterrânea de elementos mágico-animistas e hindus. Outra peculiaridade é a posição da mulher, bem melhor que no Oriente Médio e na Ásia meridional muçulmana. É somente num segundo momento, quando os ulemás se consolidaram, que se iniciou a pressão para uma ‘purificação’ do islã local. Isso porém, já aconteceu no contexto da colonização holandesa e da resistência contra ela” (idem, p. 71).

³⁰. Este é um fator que contribui para que o caso indonésio possa prosperar, com um menor

³⁰ Dadas estas condições históricas, a Indonésia desenvolveu uma forma diferenciada na relação do Estado com o Islã, onde as dificuldades de acomodação entre Estado e religião tendem a ser menores, o que facilita na construção de um modelo mais próximo ao de uma democracia liberal de estilo ocidental. A construção de um modelo destes na Indonésia deve levar em conta a relativa juventude do país, que passou recentemente por experiências autoritárias.

Após a independência da Holanda, a Indonésia foi governada por um regime com elementos mais próximos da idéia de democracia liberal, como, por exemplo, o multipartidarismo. No entanto, a Indonésia governada por Sukarno era um regime com ampla interferência do Estado na vida pública, que, por exemplo, dissolveu o parlamento e criou uma nova Assembléia com representantes sob nomeação do presidente; que perseguiu minorias étnicas como a chinesa; e cujo presidente, mais adiante, se nomeou “presidente-vitalício”.

número de atritos entre o Estado e os movimentos islâmicos. Por outro lado, a Indonésia pode servir de referência para os outros países islâmicos que estão passando por processos de democratização, na medida em que a sua aproximação a um modelo de democracia liberal tiver resultados mais duradouros, no que diz respeito a critérios de participação política, acomodação entre Estado e religião, aceitação e não-interferência nos processos de escolha, aos direitos humanos e da autonomia entre os três poderes.

De qualquer forma, ainda existe um processo em curso de separação entre “Palácio” e “Mesquita”. Um processo que terá ainda etapas de tempo incerto, com ritmos próprios de cada região. O Islã político (ou islamismo) pode ser visto como um elemento de resistência neste processo, e está incluído no contexto maior, que é o Islã como um todo, estando ele articulado em torno de uma civilização e uma religião, enfim, uma experiência compartilhada por mais de um bilhão de pessoas. Aqui, pensemos o Islã não como uma entidade fechada, mas como uma experiência comum, dividida, compartilhada por populações de diversas partes do mundo, e que, portanto, possui diversas nuances, de país para país.

E é dentro desse vasto mundo islâmico que surgem um grande número de tendências que acabam tendo de lidar com a seguinte pergunta: como lidar com transformações de uma estrutura política concebida de fora do mundo islâmico, que é o modelo de democracia liberal, sob o conceito de soberania popular, e que está tendo crescente influência dentro dele?

A Indonésia governada por Sukarno tomou partido de um bloco de países não-alinhados. A aproximação de Sukarno com os comunistas locais em plena Guerra Fria criou um conflito que resultou em sua queda.

Mais adiante, a Indonésia viveu um longo período de regime ditatorial sob a liderança de Suharto, de 1967 a 1998. Elegendo-se e reelegendo-se 5 vezes consecutivas, responsável por massacres de populações como a do Timor Leste, e mantendo a hegemonia e seu partido, o Golkar, até a sua renúncia, em maio de 1998, após a Crise Financeira Asiática, que atingiu também a Indonésia.

O endurecimento destes regimes e formas mais ditatoriais se deveu muito mais a questões ideológicas no que se refere à Guerra Fria EUA x URSS do que à questão do Islã, que pode ser auxiliar no processo vivido por outros países muçulmanos.

Essa concepção que foi criada fora das fronteiras do Islã não está, de forma alguma, condenada ao divórcio em relação aos muçulmanos. Ela é baseada em ideologias pluralistas, que foram concebidas justamente dentro de um longo processo de separação e acomodação da religião (no caso, a cristã) e do Estado na Europa. O mundo muçulmano está vivendo, ao seu modo, tal processo, cerca de duzentos anos depois.

Nos casos particulares aqui estudados, podemos notar ritmos diferenciados desta separação/acomodação. A Guerra Civil Argelina, que teve o seu momento mais sangrento entre 1992 e 1997, foi o momento em que, de fato, o Estado secular argelino conseguiu se estabelecer e impor a separação “Palácio-Mesquita”. O Egito já tinha conseguido fazer isto ao longo das décadas, durante a repressão à Irmandade Muçulmana feita por Nasser, Sadat e Mubarak, sem a necessidade de uma Guerra Civil. Assim como a Turquia, que não precisou, como o Egito, manter o monopólio de um só chefe de Estado por mais de uma década, a despeito das diversas intervenções militares.

Esta situação de contato, confronto e diálogo entre as esferas civil e religiosa gera uma série de respostas/reações, tais como a de uma oposição radical aos pressupostos liberais, como aconteceu, em determinados momentos, no Irã da Revolução Islâmica; selecionando de maneira restrita esses pressupostos liberais, negociando com setores religiosos da sociedade, como tem feito o Egito contemporâneo; e aceitando os pressupostos liberais, enfrentando a resistência local das populações, como no caso do governo da Argélia; ou mesmo mantendo uma disputa para saber quais pressupostos liberais serão selecionados na acomodação religião-Estado, tendo em questão qual a abordagem prevalecerá, o multiculturalismo dos pró-islâmicos ou o anti-clericalismo do Exército e dos secularistas, como tem ocorrido na Turquia.

BIBLIOGRAFIA

ARKOUN, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.

ARKOUN, Mohammed. *Rethinking Islam: common questions, uncommon answers*. Boulder: Westview, 1994.

ARKOUN, Mohammed. *The unthought in contemporary Islamic thought*. London: Saqi/The Institute of Ismaili Studies, 2002.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARON, Raymond, *Estudos políticos – pensamento político*, Brasília: UNB, 1980.

AYUBI, Nazih N. *Political Islam: religion and politics in the Arab world*. London and New York: Routledge, 1991.

BERGER, Peter Ludwig. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: *Religião & Sociedade*, Vol. 22. Nº 1. Rio de Janeiro: ISER, 2001.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKES, Niyazi. *The development of secularism in Turkey*. New York: Routledge, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa/ Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.

BRAUDEL, Fernand, *Civilização material e capitalismo, séculos XV-XVIII – o tempo do mundo*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

BURGAT, François; DOWELL, William. *The Islamic movement in North África*. Austin: Center for the Middle Eastern Studies, University of Texas, 1997.

CIMENT, James, “Algeria – The Fundamentalist Challenge”, Nova Iorque: Facts on File, 1997

DAHL, Robert A., *Poliarquia – Participação e Oposição*. São Paulo: EDUSP, 1997

DEMANT, Peter R. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.

_____. *As formas elementares da vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESPOSITO, John L. (ed.). *Voices of resurgent Islam*. New York: Oxford University, 1983.

_____. (ed.). *Political Islam: revolution, radicalism or reform?* Boulder: Lynne Rienner, 1997.

ESPOSITO, John L. *Unholy War: Terror in the name of Islam*. New York: Oxford University, 2002.

ESPOSITO, John L. & DONOHUE, Jonh J. *Islam in transition*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ESPOSITO, John L. & VOLL, John O. *Islam and democracy*. Oxford: Oxford University, 1996.

FELDMAN, Noah. “O uso do véu na Turquia: democracia velada?”. *New York Times*, 09 de fevereiro de 2006, publicado, em português no site (exclusivo para assinantes UOL): <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/nytimes/2008/02/09/ult574u8183.jhtm>> Acesso em: 08/04/2008.

FULLER, Graham E. *Algeria – The Next Fundamentalist State?*. RAND, Arroyo Center, 1996.

FUKUYAMA, Francis. “After the End of History”, 2006. Disponível em: <http://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/revisited_3496.jsp> Acesso em 08/04/2008

_____. *O Fim da História e o Último Homem*, Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GEERTZ, Clifford. *Islam Observed – religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1990.

GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GERGES, Fawaz A. *America and political Islam – clash of cultures or clash of interests?* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HOURLANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNTINGTON, Samuel P. *Choque das civilizações*. São Paulo: Objetiva, 1996.

JANSEN, Johannes J. G. *The neglected duty: the creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan, 1996.

KAMEL, Ali. "Mulher seminua e o ódio ao Ocidente". Disponível em:
<<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/geografia/geo19.htm>> Acesso em
08/04/2008

KAMEL, Ali. "A Guerra de Três mundos". Disponível em:
<<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/geografia/geo18.htm>> Acesso em
08/04/2008

KAMEL, Najla Mahmoud. "Islã e identidade cultural". In: *Revista de Estudos Orientais*, DLO/FFLCH/USP, nº 4, 2003.

KAYALI, Hasan. *A history of modern Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University, 2003.

KEPEL, Gilles. *Le Muslim extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California, 1985.

_____. *A revanche de Deus – cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Editora Siciliano, 1991.

_____. *Jihad: the trail of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University, 2002.

LAERMONT, Ricardo René. *Islam and the politics of resistance in Algeria, 1783-1992*. Lawrenceville, NJ: Africa World, 1999.

LAPIDUS, Ira M. *A history of islamic societies*. New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1988.

LEWIS, Bernard., “Islam and liberal democracy”, In *The Atlantic Monthly*, Volume 271, No. 2, p. 89, Feb. 1993. Disponível em
<<http://www.theatlantic.com/issues/93feb/lewis.htm>> Acesso em 07/04/2008

_____. “The Roots of Muslim Rage”, In *The Atlantic Monthly*, Volume 266, No. 3, p. 47-60, Sept. 1990.

_____. *The emergence of modern Turkey*. Oxford: Oxford University, 2001.

_____. *What went wrong: Western impact and Middle Eastern response: the clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial, 2002.

_____. *The crisis of Islam: Holy War and unholy terror*. New York: The Modern Library, 2003.

LIPPOLD, Walter Gunther Rodrigues, “O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência na Argélia”. Porto Alegre: Monographia, número 1, 2005.
Disponível em: <<http://www.fapa.com.br/monographia/php/home.php?pag=4&img=8>>
Acesso em 06/04/2008

MARDIN, Serif. *Religion, society and modernity in Turkey*. Syracuse: Syracuse University, 2002.

MARSOT, Afaf Lutfial Sayyid. *A short history of modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

MARTINEZ, Luis. *The Algerian Civil War, 1990-1998*. New York: Columbia University, 2000.

MEDDEB, Abdelwahab. *A doença do Islã*. Belo Horizonte: Humanitas, Editora UFMG, 2003.

MIGUEL, Luis F., “A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo”. In *Dados* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 45, n. 3, p. 483-511, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v45n3/a06v45n3.pdf>> Acesso em 07/04/2008

MILMAN, Luís “Origem dos Movimentos islâmicos Revolucionários”. In *Revista Espaço Acadêmico* número 35. Disponível em: <www.espacoacademico.com.br/035/35cmilman.htm> Acesso em 09/04/2008

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

POPPER, Karl. *A sociedade democrática e seus inimigos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959.

QUTB, Sayyid. *O Islã: a religião do futuro*. Edição do Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assidik, s/d, Mimeo.

QUTB, Sayyid. “Milestones”, 1964, tradução para o inglês. Studies in Islam and the Middle East journal (SIME Journal), 2005. ISSN 1554-0154. Disponível em: <<http://host382.ipowerweb.com/~majallao/books/2005/qutb-nilestone.pdf>> Acesso em 08/04/2008

RAPOSO, Marcello, “A Recepção dos Direitos Fundamentais na Constituição da República Islâmica do Irã”. Rio de Janeiro: Direito Estado e Sociedade, Revista do Departamento de Direito da Puc-Rio, 2003.

ROBERTS, Hugh. “A trial of strength: Algerian Islamism”. In PISCATORI, James P. (ed.). *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991. p. 131-154.

_____. *The battlefield: Algeria, 1988-2002 – studies in a broken polity*. London: Verso, 2003.

ROY, Olivier. *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University: 1996.

ROY, Olivier. “The End of history and the long march of secularisation”, 2006. Disponível em: <<http://www.opendemocracy.net/node/3546>> Acesso em 08/04/2008

RUTHVEN, Malise. *Islam in the world*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SAID, Edward W. *How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage, 1997.

SAID, Edward, “Islã e Ocidente são bandeiras inadequadas”. In Said, E. W. *Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 136-139.

SAID, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SIVAN, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval theology and modern politics*. Yale UP, 1985.

TIBI, Bassam. *Islam and the cultural accomodation of social change*. Boulder: Westview, 1990.

_____. *Arab nationalism: between Islam and the Nation-State*. New York: Palgrave Macmillan, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *A Democracia na América*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

TOYNBEE, Arnold J. *O desafio de nosso tempo*”. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1968

VOLPI, Frederic. *Islam and democracy: the failure of dialogue in Algeria, 1988-2001*. London: Pluto, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

_____. *Economia e sociedade – fundamentos da sociologia compreensiva*. Volumes 1 e 2. Brasília: Editora da UnB, 1991.

YAVUZ, Hakan. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford Press, 2003.

ZURCHER, Eric. *Turkey, a modern history*. New York: Palgrave, 2004.

Reportagens:

AFP, “Referendo constitucional no Egito: Rice ‘realmente preocupada’”, publicada em 23 de março de 2007 no site UOL

<<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/03/23/ult34u177167.jhtm>>, acesso em 08/04/2008.

AFP, “Partido no poder vence eleições legislativas na Turquia”, 22 de julho de 2007.

Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/07/22/ult34u186465.jhtm>>, acesso em 08/04/2008)

Agência Lusa, “Eleições Legislativas na Argélia marcadas para Maio e locais para Outubro 2007”, de 21 de agosto de 2006

Al-Jazeera, “Ruling bloc wins Algeria vote”, 18 de maio de 2007. Disponível em

<<http://english.aljazeera.net/NR/exeres/EAD77C49-59FD-420E-B17E-39554B3DB923.htm>>, acesso em 08/04/2008.

BBC, “Argélia realiza eleições em meio a mortes e violência”, 30 de maio de 2002.

BBC, “Estados Unidos condenam violência em Eleições na Argélia”, 31 de maio de 2002.

BBC, “Referendo no Egito tem baixo índice de comparecimento”, de 26 de março de 2007,

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/03/070326_egito_atualiza1rg.shtml>, acesso em 08/04/2008.

Diário de Notícias, “Véu islâmico aprovado nas universidades turcas”, 10 de fevereiro de 2008. Disponível em http://dn.sapo.pt/2008/02/10/internacional/veu_islamico_aprovado_universidades_.html, acesso em 08/04/2008

Der Spiegel, “Disputa do biquíni na Turquia - pele demais exposta nos outdoors em Istambul?”, 22 de maio de 2007, Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2007/05/22/ult2682u461.jhtm>>, acesso em 09/04/2008.

Der Spiegel, “Em uma Turquia intolerante, convertidos ao Cristianismo vivem com medo”, 24 de abril de 2007. Tradução do site do UOL

Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1014, 1º de novembro de 2005.

Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1048, 13 de dezembro de 2005.

Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1114, 14 de março de 2006.

Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1145, 24 de abril de 2006.

Documento do MEMRI –The Middle East Media Research Institute, Número, 1147, 26 de abril de 2006.

EFE, “Parlamento turco aprova liberalização do véu muçulmano”, 09 de fevereiro de 2008, Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2008/02/09/ult1766u25844.jhtm>>, acesso em 08/04/2008.

EFE, “Governo argelino e berberes ‘*archs*’ chegam a acordo parcial”, de 6 de janeiro de 2004

European Stability Initiative, “Islamic calvinists – change and conservatism in central Anatólia”, 19 de setembro de 2005.

Grands Reporters.com, “Algérie: Pas de chèque en blanc pour Zéroual”, 23 de novembro de 1995. Disponível em <<http://www.grands-reporters.com/Algerie-Pas-de-cheque-en-blanc.html>>, acesso em 08/04/2008

Le Monde, “Confraria dos Irmãos muçulmanos exerce influência crescente sobre a sociedade egípcia”, 14 de janeiro de 2006, tradução do site do UOL.

Le Monde Diplomatique, “Feridas Abertas”, de março de 2004.

Le Monde Diplomatique, “Tão Bárbaros Como Bush”, outubro de 2007. Disponível em <<http://diplo.uol.com.br/2007-10,a1944>>, acesso em 08/04/2008.

Mail & Guardian On Line, “Algeria experiences lowest-ever voter turnout”, 18 de maio de 2007. Disponível em <http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=308765&area=/breaking_news/breaking_news_africa/>, acesso em 08/04/2008

Middle East Report On Line, “Egypt look ahead to portentous year”, 2 de fevereiro de 2005.

New York Times, “Egípcios choram os mortos de eleição sangrenta”, 09 de dezembro de 2005, tradução do site do UOL.

Público, “Referendo aprova reformas constitucionais no Egipto, mas eleitores não foram às urnas”, <<http://ultimahora.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1289608&idCanal=11>>, acesso em 08/04/2008

The Economist, “Secularism v democracy”, de 5 a 11 de maio de 2007, p. 63.

The Economist, “Military Manoeuvres”, de 9 a 15 de Junho de 2007, p. 58-59.

The Economist, “The Battle for Turkey’s Soul”, de 5 a 11 de maio de 2007, p. 11.

TSF On Line, “Abdullah Gul eleito presidente”, de 28 de agosto de 2007, <http://www.tsf.pt/online/internacional/interior.asp?id_artigo=TSF183133>, acesso em 08/04/2008.

United States Institute of Peace, “Islamists at the Ballot Box”, Special Report, No. 177.