

# EGITO E TURQUIA NO SÉCULO XXI: DAS ILUSÕES DEMOCRÁTICAS ÀS AUTOCRACIAS REAIS

FÁBIO METZGER

Em um mundo onde as transformações da política se fazem sentir de um país para o outro, em questão de alguns instantes, a partir de comunicações em tempo real, é fascinante estudar os casos do Egito e da Turquia. Tanto em um caso como em outro, paradigmas de Estado, regime e governo ficam sujeitos a fortes transformações. Governos que podem abrir perspectivas democráticas em um determinado momento, em outro podem apresentar-se como autocracias. Em momentos posteriores, podem exibir um cenário intermediário, onde aspectos democráticos e autocráticos convivem dentro de um mesmo regime político. As transições e turbulências que as repúblicas egípcia e turca viveram nos últimos tempos estão muito ligadas a esta modernidade globalizada das comunicações em tempo real. Por outro lado, elas também são o resultado da convergência de décadas ou até mesmo séculos de História, onde a tradição de uma religião milenar (o Islã) se combina com a formação de Estados Nacionais modernos de formação relativamente recente.

Assim, experiências e esperanças democráticas dentro do espectro político de Egito e Turquia se chocam com a lógica dos seus respectivos Estados



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

EGITO E TURQUIA  
NO SÉCULO XXI



FÁBIO METZGER

EGITO E TURQUIA  
NO SÉCULO XXI:  
DAS ILUSÕES DEMOCRÁTICAS  
ÀS AUTOCRACIAS REAIS

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica

2018



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - FFC  
UNESP - campus de Marília

*Diretor*

Prof. Dr. Marcelo Tavella Navega

*Vice-Diretor*

Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Ana Maria Portich

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Giovanni Antonio Pinto Alves

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosângela de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

*Ficha catalográfica*

*Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC*

---

Metzger, Fábio.

M596e Egito e Turquia no século XXI : das ilusões democráticas às autocracias reais  
/ Fábio Metzger. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura  
Acadêmica, 2018.

280 p. : il.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7249-014-6 (Impresso)

ISBN 978-85-7249-013-9 (Digital)

DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-013-9>

1. Oriente Médio. 2. Egito – Política e governo. 3. Turquia – Política e  
governo. 4. Democracia. 5. Ditadura. 6. Liberalismo. I. Título.

CDD 320.956

---

Copyright © 2018, Faculdade de Filosofia e Ciências

Editora afiliada:



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP  
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

# SUMÁRIO

Apresentação -----	9
Considerações Iniciais -----	17
<b>1 A QUESTÃO DA SOBERANIA -----</b>	<b>23</b>
1.1 As Formas de Governo -----	27
Estado de direito e liberalismo -----	28
1.2 Liberalismo e democracia: os irmãos inimigos -----	31
1.3 Liberalismo, democracia e soberania popular -----	34
Aspectos práticos e normativos para a transição da democracia liberal -----	39
1.4 Liberalismos e religiões -----	45
<b>2 EVOLUÇÃO POLÍTICA DE TEMPOS RECENTES (2008-2011) -----</b>	<b>49</b>
2.1 Liberalismo e democracia aplicados aos casos Turco e Egípcio -----	55
2.2 Democracia Liberal e Islã -----	57
2.3 Democracia, Liberalismo e Islã: e hipótese de um “Governo Misto” -----	63
2.4 Antonio Gramsci e o conceito de Revolução Passiva -----	70

<b>3 RECORTE DO ORIENTE MÉDIO</b> -----	<b>79</b>
3.1 Qual Oriente Médio? -----	84
O Oriente Médio árabe -----	90
O Oriente Médio não árabe -----	93
3.2 Definições do islã -----	95
O islã liberal -----	96
O islã tradicional -----	99
O islã político -----	100
Da fundação do movimento salafista ao início do islã político-----	101
Soberania popular e soberania divina no islã -----	110
3.3 Democracia, liberalismo e islã: um “Governo Misto”? -----	112
<b>4 A TURQUIA MODERNA</b> -----	<b>113</b>
4.1 O projeto político turco: a democracia conservadora do AK (Justiça e Desenvolvimento) -----	117
O primeiro ciclo de governo do AK (2002-2008) -----	120
As intervenções do primeiro ciclo de governo do AK entre 2007 e 2008 -----	123
4.2 Pontos de divergência entre Estado e Governo -----	124
4.3 O Segundo ciclo e a mudança do eixo da política externa de Ancara (2008-2013)-----	127
Aproximação com os países árabes após as revoltas de 2011 -----	127
Aproximação com a Rússia na questão dos gasodutos -----	128
Acordo petrolífero com o Irã: aproximação e afastamento -----	129
Afastamento e reaproximação de Israel -----	130
Afastamento da União Europeia -----	132
O engajamento no conflito da Síria: risco ou oportunidade -----	134
A nova política das “portas de passagem” -----	138

4.4 A mudança do eixo da política interna de Ancara: a eterna questão Estado-Governo -----	142
4.5 A Permanência prolongada do AK e de Erdogan no poder: do enfraquecimento da democracia ao golpe de 2016 -----	149
<b>5 O EGITO MODERNO -----</b>	<b>157</b>
5.1 A acumulação de civilizações e a formação híbrida do Estado -----	159
5.2 Os governos tutelados: da monarquia nacionalista ao nasserismo---	161
A Irmandade Muçulmana -----	165
A derrubada da monarquia -----	168
5.3 De Anwar Sadat a Hosni Mubarak -----	172
5.4 A Crise no mundo árabe e os outros movimentos Políticos -----	179
5.5 As forças armadas e de segurança -----	182
5.6 Revolução e contrarrevolução no Egito -----	184
Sobre as eleições e a sociedade egípcias -----	193
Qual revolução? -----	196
5.7 A interpretação dos números das eleições do Egito -----	200
As eleições para o poder legislativo -----	201
As eleições para a Presidência da República -----	202
A Assembleia Constituinte e o referendo pós-constitucional -----	203
5.8 Presidente Morsi: autonomia ou subordinação? -----	204
O hibridismo nas sociedades civil e política do Egito -----	210
O presidente Morsi e a disputa pela constituição -----	212
5.9 O Golpe Militar do Egito (2013-2016): a Contrarrevolução -----	215
As condicionantes da contrarrevolução: a proscrição da Irmandade, e as eleições de Al-Sissi -----	223
O Egito, a definição de democracia e os rumos autoritários -----	227



<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> -----	<b>229</b>
6.1 Afinidades eletivas entre os dois casos -----	233
A nova correlação de forças -----	234
O mal-entendido sobre a democracia liberal no Egito e na Turquia -----	235
Realinhamento dos Estados egípcio e turco no sistema internacional -----	237
6.2 Diferenças entre os casos Egípcio e Turco -----	238
O retrocesso na Turquia e no Egito -----	239
O pluripartidarismo histórico turco e o embrionário egípcio ----	241
A transformação abrupta egípcia e o gradualismo turco -----	244
6.3 A Revolução pelo alto e o transformismo político -----	245
6.4 Algumas questões sobre o Governo Misto -----	246
6.5 À guisa de conclusão: a democracia como método e como valor -----	249
6.6 A paz no Oriente Médio: primaveras e invernos -----	256
 <b>REFERÊNCIAS</b> -----	 <b>261</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b> -----	 <b>270</b>
 <b>POSFÁCIO</b>	
"A democracia e o problema da racionalidade"	
<i>José Geraldo A. B. Poker e Fábio Metzger</i> -----	273

# APRESENTAÇÃO

## 1.

A transição de um regime autocrático para outro, democrático, é um desafio permanente para qualquer sociedade que passou por grandes processos de modernização. Em todos os casos, tal processo nunca foi tranquilo. Houve constantes idas e vindas, ora com tempos de maior abertura, ora em períodos onde as instituições ficaram sujeitas aos excessos da mão do Estado. Nos países da Europa Ocidental, onde se iniciou tais processos, foi possível ver tamanhas inconstâncias. Particularmente, durante o século XIX e na primeira metade do XX, a França viveu uma sucessão de momentos, entre a construção de regimes republicanos mais ou menos liberais, e a restauração de monarquias, até o estabelecimento da V República sob a liderança de Charles de Gaulle. O caso dos britânicos é anterior, surgido ainda no século XVII, e vem de pactos pontuais dentro da lógica de seu direito, baseado em costumes, a preservação das instituições monárquicas, e o estabelecimento de acomodações sucessivas dentro da sociedade civil, que permitiu a atual configuração social da Grã-Bretanha.

Já os casos dos países latino-americanos têm um histórico um tanto mais recente, e derivam de sociedades relativamente jovens, independentes há apenas dois séculos e, portanto, com uma formação ainda bastante recente de sociedade civil. Nesse sentido, é possível notar as convulsões sociais que afetam tanto os sistemas democráticos de Brasil e os países de língua espanhola, especialmente, quando os impasses decisórios geram paralisias que interrompem a busca pelas soluções políticas para a coexistência social. Nada que outros países não tenham enfrentado anteriormente, e que a engenharia das instituições políticas podem muito bem estabelecer um equilíbrio de poderes que evitem tais impasses.

Neste livro, estamos estudando casos de sociedades tão ou mais antigas que as francesas e britânicas, que são Turquia e Egito. E que se tornaram repúblicas independentes apenas no século XX, portanto, cerca de um século depois da independência da maioria das nações latino-americanas. De um lado, construíram as suas respectivas tradições de sociedades milenares, consolidando camadas sociais de povos e sistemas de poderes, uns se sobrepondo aos outros. De outro, convivem com o formato republicano há bem pouco tempo.

De maneira diferente das sociedades europeias ocidentais e latino-americanas, no entanto, Egito e Turquia, tiveram no ciclo de sua história a formação de um sistema de crenças religiosas diverso, baseado na religião islâmica, onde a formação de algumas instituições religiosas e a convivência delas com o mundo secular tem natureza diversa de países de história e maioria cristã. Na própria formação da religião islâmica, o sistema de poderes políticos acompanhou o desenvolvimento das sociedades que se formaram ou foram conquistadas. Enquanto nos países de história ou maioria cristã, as instituições religiosas simplesmente se associavam ou dissociavam das civis anteriormente já existentes. Esse fato em particular faz com que a separação entre Estado e religião já seja algo mais tranquilo em países de maioria cristã, e algo que costuma ser um pouco mais complicado nos Estados muçulmanos. Obviamente, há muitas nuances dentro do universo dos países muçulmanos, o que nos leva a crer que há países mais seculariza-

dos, e outros menos. Existem nações mais afeitas à ideia de monarquia, outras à de república. Há aquelas que aceitam melhor os conceitos de liberalismo e democracia, outras são mais apegadas às suas tradições. O islã não é simplesmente um bloco fechado, mas sim uma fonte riquíssima de cultura, conhecimento, poder e história.

O que nos chama a atenção aqui é que Estados podem se manter a maior ou menor distância em relação às religiões de seus povos, independente de qual for a crença. Mas quando existe dentro da sociedade civil um corpo político religioso que avança em princípios minimamente seculares deste Estado, o país pode perder em matéria de respeito à diversidade. Quando levamos em conta que a literalidade de interpretação das religiões pode realmente interferir na forma como o Estado funciona para todos, é criada uma fonte de tensão para democracia propriamente dita. E neste sentido, existe uma nova configuração. De um lado, a sociedade civil. De outro, uma sociedade religiosa, que se autonomiza e desenvolve uma visão literal do texto simbólico. E entre ambas uma sociedade política, liderada por hierarquias baseadas no alto comando do Estado, especialmente forças policiais e armadas, que, a pretexto de combater tal fundamentalismo, acabam, elas mesmas, também sacrificando instituições pluralistas.

É preciso ressaltar que Turquia e Egito tiveram, cada um ao seu modo, tentativas de se transformar em regimes democráticos. A Turquia, de maneira mais duradoura e consistente. O Egito, de forma mais fugaz. Em alguns momentos, se turcos e egípcios não experimentaram a democracia, ao menos puderam conviver com instituições liberais; no caso do Egito, durante os primeiros anos de independência, ainda sob monarquia de 1918 a 1951, a Turquia sob a tutela dos militares kemalistas, a partir de 1950, com interrupções ao longo dos anos 1960, 1970, 1980 e 1990.

O arquétipo da ideia de uma “comunidade dos fieis” no islã (a *umma*) pode ser algo que transpõe o conceito ocidental de sociedade civil. No entanto, não haveria impedimentos para a adaptação do conceito ocidental ao islâmico em moldes seculares. Alguns países muçulmanos como a Indonésia já fazem tal adaptação, sustentando sociedades com um mínimo de pluralidade. Se não é possível realizar uma república de

instituições laicas como a França, ao menos, a acomodação de tradição e modernidade, como foi feito na monarquia britânica é um caminho interessante para os países muçulmanos.

Entretanto, cada país tem um histórico próprio. E os casos de Egito e Turquia são muito específicos, seja pelo posicionamento geopolítico de ambos; pela formação republicana recente; ou por um processo modernizador que não foi capaz de contemplar a totalidade das respectivas sociedades. Nesse sentido, podemos também compreender o desenvolvimento do fundamentalismo religioso como a reação a um desenvolvimento incompleto, e que deixa na mão das instituições religiosas pré-formação de Estados nacionais um papel no atendimento da população maior do que seria normalmente no atendimento social. Obviamente, o atendimento à sociedade pode ser feito por instituições religiosas moderadas ou fundamentalistas. Quando, no entanto, há um choque cultural com a modernização de um país, as possibilidades de um discurso fundamentalista aumentam. Corrobora para o aumento do radicalismo político desses países a percepção que as forças armadas possuem em relação à fragilidade do posicionamento tanto de Egito, quanto de Turquia. Um posicionamento que confere a ambos papéis de lideranças regionais, mas também de órbita de um sistema internacional com uma série de complexidades e sutilezas, onde os interesses dos países hegemônicos estão muito longe de compartilhar com os valores morais das populações desses países. EUA, Federação, Russa, China, Grã-Bretanha e França possuem as suas políticas e projetos de poder próprios, ora com conflitos, ora com acordos entre si. E a interferência destas cinco grandes potências no mundo muçulmano, em geral, e no Oriente Médio, em particular, é histórica.

## 2.

Quero agradecer a todos que me ajudaram na presente obra. Em especial:

Ao professor Rafael Salatini de Almeida da UNESP, campus de Marília, pelos momentos de auxílio e debates, importantes nesse

período, e pelo incentivo que me deu para a realização deste projeto. Aos professores Marcos Toyansk e ao Renatho Costa, companheiros desde o Mestrado que, junto comigo, têm me acompanhado em toda essa trajetória de produção acadêmica, há mais de uma década. Ao professor Alessandro Farage Figueiredo, com quem escrevo artigos acadêmicos e de divulgação científica. Ao meu orientador da dissertação de Mestrado, professor Peter Robert Demant, do Departamento de História da USP, que fez a provocação inicial e deu todo o suporte para que a minha evolução intelectual tivesse o impulso necessário para a minha atual carreira acadêmica. Ao meu orientador, professor Leonel Itaussu Almeida Mello (*in memoriam*), que esteve presente em todos os momentos da elaboração desta tese. Uma orientação de especial atenção e dedicação, que contemplou questões fundamentais das teorias e das práticas da política que nos desafiam a todo o momento e instigam antigas e novas reflexões. Um exemplo de atuação intelectual, que faço questão de levar adiante para os momentos que tenho levado comigo, como professor, ou pesquisador. A sua esposa e companheira intelectual, Dea Conti, por todo o suporte que deu durante a pesquisa, especialmente a ele.

Agradeço ao Maged El-Gebaly pelas recomendações que forneceu para informações importantes para o meu texto na parte que confere ao Egito. A Mustafa Goktepe, Yusuf Elemen e Kamil Ergin, do Centro Cultural Brasil-Turquia, que têm me auxiliado nas reflexões sobre a Turquia.

E aos meus familiares, em especial a minha mãe, Anita, e ao meu pai, Idel, por todo o apoio que me deram ao longo desse período.



“[...] o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 80).

(De Riobaldo, antes de iniciar importante expedição pelas terras do norte de Minas Gerais)

“A não ser que nos salvemos, dando-nos as mãos agora, eles nos submeterão à República. Tudo deve mudar para que tudo fique como está”. (LAMPEDUSA, 2005, p. 32, tradução livre).

(De Tancredi, príncipe de Falconeri, a seu tio, Don Fabrízio Corbera, príncipe de Salina).





## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É importante salientar que este trabalho se baseia em um conjunto que é o somatório da dissertação de mestrado “Pluralismo *versus* Radicalismo. A integração do islã político em algumas sociedades muçulmanas: os casos de Egito, Turquia e Argélia”, realizada em 2008, e da tese de doutorado “Egito e Turquia no século XXI: democracia liberal ou governo misto?”, defendida em 2013, das quais sou autor. Materiais de trabalhos anteriores realizados entre os anos de 2008 e 2013, que foram utilizados, com o tempo, tiveram diante de si uma série de mudanças profundas no cenário dos países aqui estudados, Egito e Turquia e nas regiões onde estão inseridos, o Oriente Médio, ambos, países-chave. Os principais objetos do atual trabalho discutem a teoria geral da política em primeiro plano, refletindo questões acerca das formas de governo que se debatem e se transformam em regimes que vivem em situações transitórias nas relações entre o civil e militar, entre o secular e o religioso, entre o Estado e a sociedade; de maneira que temos, em segundo plano, um debate dentro da história social, no qual poderemos observar evoluções e retrocessos constantes. Temos como marcos os acontecimentos dos anos de 2003, como ponto de partida, e estendem-se até o segundo semestre de 2016 (especificamente no mês de setembro).

O Egito, país mais populoso do Oriente Médio árabe, com 82 milhões de habitantes (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2011a), localizado a nordeste da África, fazendo fronteira com a Ásia pela Península do Sinai, possui uma via de transporte marítimo estratégica, que liga o mar Mediterrâneo ao oceano Índico: o Canal de Suez. A Turquia, país de alto nível de desenvolvimento no Oriente Médio não árabe, tem 79 milhões de habitantes (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2011b), está localizada entre Europa e Ásia (Oriente Próximo) e possui uma importante via de acesso do Mediterrâneo para o subcontinente eurasiático e o Mar Negro: os estreitos de Dardanelos e Bósforo, onde fica a metrópole Istambul. A cidade de Ancara, capital atual da república turca, situa-se na região asiática do Planalto da Anatólia. Aparentemente diversos, o quê ambos os países possuem atualmente em comum? Tanto a Turquia quanto o Egito viveram na última década e meia, embora de formas distintas, uma relevante fase de transição política.

A Turquia caracteriza-se por ser um Estado historicamente secularizado, onde em momentos determinados, existem interferências nas decisões de governos civis eleitos, que por quatro vezes foram submetidos a golpes de Estado. É importante enfatizar o papel das forças armadas, enquanto defensoras do Estado nacional secular turco, alinhados ao bloco capitalista pró-EUA, contra o socialismo pró-URSS. Esse papel historicamente vem preservando o secularismo do Estado e da sociedade, mas também tem limitado e cerceado a participação política plena da população nacional. Trata-se, em síntese, de um Estado liberalizado, mas ainda não democratizado. Desde 1950, o Estado turco permitia eleições, de limitada participação eleitoral. A partir de 2003, o país passou a ter uma maior autonomia, por parte da população, na eleição de seus governantes. A Turquia elegeu um governo liderado pelo partido islâmico moderado Justiça e Desenvolvimento (AK), que aceitava as regras de um Estado secularizado, mas que também luta com certo êxito por mudanças na Constituição, para tornar menos rígida a secularização dos costumes do Estado. Tais mudanças não significavam, porém, uma profunda islamização da sociedade, mas um relaxamento antes inexistente nas proibições e/ou nas limitações

aos hábitos religiosos no espaço público. No entanto, de 2013 até setembro de 2016, a permanência prolongada do AK no poder gerou uma série de mudanças nesse paradigma. Perseguições a jornalistas, constrangimentos a membros da sociedade civil críticos ao governo, repressões à minoria curda, e finalmente em 2016, um golpe partido de um setor das Forças Armadas, e um contragolpe em sucessão, o país teve um brutal fechamento em suas instituições, atingindo mídia, sociedade civil e opositores de um modo geral.

O Egito, por sua vez, derrubou, no início de 2011, a autocracia de Hosni Mubarak, em um massivo levante popular simbolizado pelas grandes mobilizações na Praça Tahrir. No entanto, o estágio e o ritmo político de mudanças do Egito parecem diferir substancialmente do processo turco. Após a renúncia de Mubarak, juntamente com seu grupo político mais próximo, foi desencadeado um novo cenário de transição política, sob a liderança de uma junta militar, com assessoria de personalidades civis ligadas ao antigo regime. No entanto, não parece provável que estejam sendo consolidadas as bases de um regime de caráter nitidamente democrático. Se de um lado já houve a convocação e a elaboração de uma Assembleia Nacional Constituinte, por outro não foi concluída uma anistia ampla, geral e irrestrita aos opositores políticos da velha ordem. As eleições foram sistematicamente adiadas pela junta militar, composta pelos antigos comandantes militares das três armas do regime de Mubarak. Quando foram realizadas as primeiras eleições, com resultados amplamente favoráveis aos partidos islâmicos, ocorreram intervenções do Tribunal Constitucional, que proibiu a reunião da Assembleia Popular, com maioria composta pelo partido Justiça e Liberdade, da Irmandade Muçulmana, organização bastante enraizada no Egito, fundada em 1928. Nesse contexto, observa-se a reorganização da vida partidária do país, incluindo e tolerando as forças opositoras do antigo regime.

Inicialmente, após a queda de Mubarak, a burocracia civil-militar, que comanda o Egito desde a revolução nasserista de 1952 e tem um papel histórico na formação do Estado egípcio moderno, decidiu suspender o estado de emergência que vigorava desde 1981, modificar

alguns artigos da antiga Constituição e submetê-la a um referendo popular. Convenhamos que não seja muito para o que se convencionou chamar de “revolução”. Ao mesmo tempo, movimentos mais radicais em prol da democracia foram sendo reprimidos pelo Estado. A Irmandade Muçulmana inicialmente não apresentou uma candidatura própria às eleições presidenciais, optando por lançar candidatos apenas ao novo parlamento a ser eleito. Depois de conquistar uma maioria relativa de 47% das cadeiras e dos votos na Assembleia Popular e de ver o Tribunal Constitucional vetar essas eleições, os Irmãos Muçulmanos decidiram apoiar, como seu candidato presidencial, Mohamed Morsi (segunda opção da organização, uma vez que a primeira, o empresário Khairat Al-Chater, fora vetada pela junta militar e pelo Tribunal Constitucional). As perspectivas eram, aparentemente, não de uma ampla e imediata democratização do Estado egípcio, mas de uma lenta e gradual abertura, de resultados incertos. De 2011 a 2013, houve uma transição, onde, pela via dos votos populares, a Irmandade Muçulmana foi avançando em setores do governo e do Estado. No entanto, avançando em setores em que a sociedade civil e as Forças Armadas não aceitavam. Mesmo os principais manifestantes do movimento de janeiro de 2011 estavam contrários a essa tendência. O resultado é que, em julho de 2013, o governo e as instituições eleitas pela maioria egípcia, em prol aos irmãos muçulmanos foram derrubados por um conjunto de instituições liderado por uma Junta Militar e Constitucional, que passou a comandar o país sob formas autoritárias, em detrimento dos demais setores da sociedade civil, com eleições que favoreceram fortemente o antigo *establishment*, que voltou ainda mais forte do que era anteriormente.

Esses dois casos exemplares do Oriente Médio – Turquia e Egito – são relevantes e merecem ser analisados e compreendidos à luz dos conceitos refinados pela teoria geral da política (MAQUIAVEL, 1977; 1994; BOBBIO, 1981; 1987; 1993). Pensando em termos de Estado, sociedade civil, soberania popular, política e religião (e a possível ou não acomodação de forças entre si), faremos um estudo dos processos políticos em curso na Turquia e no Egito, até os dias atuais. O objetivo é verificar qual forma de governo nos possibilita uma melhor apreensão teórica sobre a realidade concreta desses

dois objetos de pesquisa. Vamos nos utilizar da teoria das formas de governo para nos debruçarmos sobre esse tema clássico, recorrente ao longo de mais de dois milênios, pesquisado desde a Grécia Antiga. Sobre essa metodologia, como aconselha Marx, há que se distinguir claramente entre o método de investigação e o método de exposição do objeto de estudo (MARX; ENGELS, 1981). De acordo com as necessidades de pesquisa, o primeiro método pode, partindo do presente, recuar no tempo até 1922, em se tratando da Turquia, e até 1952, no que tange ao Egito. Entretanto, o segundo método deverá necessariamente tomar o presente como ponto de partida — ou seja, o ano de 2016 — para retroagir ao passado quando e se for o caso, bem como se projetar ao futuro próximo para compreender o presente com a seguinte questão: por que a dificuldade de estes países evoluírem para uma cultura democrática e liberal? Quais são as suas resistências de acomodar instituições que remetem à ideia de governo? E por que tamanha tentação para cair na ideia de autocracia?



# 1 A QUESTÃO DA SOBERANIA





## A QUESTÃO DA SOBERANIA

A segunda definição diz respeito ao conceito de soberania. Qual será o conceito escolhido para o trabalho? Inicialmente, atentamos a dois aspectos: o primeiro, que é interno, baseado na relação entre governados e governantes (soberano/súditos e Estado/sociedade), e o segundo, que é externo, baseado na relação entre Estados (sistema interestatal/anarquia internacional). Vamos focar novamente o primeiro aspecto e em seguida apresentar as linhas gerais dos conceitos de soberania com base na ideia de que o soberano é o Estado – pacto de dominação (HOBBS, 2003; MAQUIAVEL, 1977) – e de que a soberania está distribuída em um pacto societário (HARRINGTON, 1996; LOCKE, 1999; MAQUIAVEL, 1994; ROUSSEAU, 2001). Especificamente em Rousseau, no Maquiavel dos *Discorsi* e em Harrington, esse *pacto societário* diz respeito à *soberania popular*. Levando em conta que as duas definições de soberania estão corretas, vamos definir qual das duas é, em última instância, a garantidora da ordem social do Estado e da sociedade. Escolhemos para este estudo a definição de Hobbes e do Maquiavel de *O príncipe*, por acreditarmos que, antes da formação de governos populares, é preciso saber quem estabeleceu o marco inicial da lei positiva (juspositivismo). Esse marco só pode ser definido por quem tiver o monopólio legítimo da violência. Sem a definição desse monopólio, não está ainda formalizada uma sociedade política, com lei regular baseada na coação ou na coerção. Apenas com essa passagem necessária (do

jusnaturalismo para o juspositivismo) e, portanto, com a soberania do Estado instituída, podemos falar das condições para o estabelecimento de um pacto societário para fins de formação de um governo de soberania popular. Assim, definimos como uma primeira pergunta: quem é o soberano? O povo ou o Estado?

O soberano é o povo, que, com uma distribuição a mais equilibrada possível de bens e de poderes, constitui uma sociedade política autodeterminada (o “povo armado” de Maquiavel e Harrington)? Ou é o Estado, aquele que, detentor do monopólio legítimo da violência (podendo ser um magistrado, uma república ou um monarca), estabelece os limites que garantem a paz interna, pune os que desobedecem a suas leis e funda, a partir de uma multidão em conflito, uma sociedade política pacificada (o “Leviatã” de Hobbes)? Isso leva-nos a seguinte questão: de quem parte a soberania? De uma coletividade cuja construção política é bem equilibrada e que, por meio desse equilíbrio, estabelece sua autodeterminação? Ou de uma força autorizada que constitui o Estado e pacifica os seus súditos, estabelecendo leis e regras e prevendo punições e castigos para quem não as seguir?

Hobbes (2003) afirma que o soberano é essa autoridade que representa o Estado (o soberano do “Leviatã”). Apenas por intermédio dele é possível que uma sociedade política seja fundada. Anteriormente, havia apenas uma multidão desarticulada seguindo o direito natural, tendendo à “guerra de todos contra todos”, que atenta contra a vida de cada um dos cidadãos. Como todos os indivíduos de uma multidão têm o direito à vida, é necessário estabelecer a lei de natureza, em que cada um deles abdica de parte de seu direito natural a fim de obter a paz e de garantir que ninguém atente contra a sua própria vida ou contra a vida alheia. Para tanto, é preciso que cada membro da sociedade (uma “pessoa natural”) estabeleça um “pacto” com uma autoridade comum designada (uma “pessoa artificial”) que tenha força suficiente para fazer valer a lei de natureza (HOBBS, 2003).

A experiência no mundo cristão definiu uma hierarquia, em que a soberania divina se restringe aos espaços religiosos, enquanto, na prática, a soberania última é a terrena, ou seja, a dos poderes supremos

vigentes (legislativo, executivo e judiciário, apoiados pela lei civil Constitucional), que emanam das: 1) escolhas *democráticas*, como o sufrágio universal para pessoas maiores dos 18 anos de idade de ambos os sexos, independentemente da escolaridade, garantidas as liberdades de expressão, associação e circulação de pessoas; e 2) são garantidos pelo poder de fato *do Estado* que garante a soberania da nação, e um sistema político pluripartidário com alternância de governos conforme eleições livres e regulares. Os casos que estudamos aqui são de países do mundo muçulmano, onde ainda existe um processo de acomodação entre a *esfera terrenal* e a *esfera divina*, isto é, onde não existe separação entre religião e política e, no geral, a *mesquita* comanda o *palácio*, como é o caso do Irã dos aiatolás, em que o líder supremo dos clérigos, Ali Khamenei, manda no presidente da República, Mahmoud Ahmadi-nejad. Falamos do Egito e da Turquia, que até o final da Primeira Guerra Mundial eram parte de um império plurinacional, o Império Otomano (sediado em Istambul, atualmente Turquia), no qual as leis civis e religiosas estavam concentradas, em última instância, em torno de um só chefe de Estado, que acumulava os cargos de imperador, califa, sultão e César de Roma Oriental (*kaiser-i-Rum*). O modelo de Estado nacional moderno, portanto, ainda é uma estrutura recente em processo de consolidação, tanto no Egito (que se tornou independente em 1922, como monarquia, e proclamou sua república em 1953) quanto na Turquia (que criou sua república em 1923).

## 1.1 AS FORMAS DE GOVERNO

Já com os exemplos definidos, vamos prosseguir com as escolhas. Primeiramente, uma vez definidos o tipo de Estado que estudado, os Estados que serão estudados, as soberanias que estão estruturadas e hierarquizadas (*de Estado* e *popular, terrena e divina*), vamos definir as formas de *regimes* (autocracia ou democracia) do presente trabalho.

Se os Estados nacionais são, em última instância, garantidos pelo poder de um chefe de Estado e/ou de um governo que concentra o poder, em detrimento da vontade popular, então existe uma justificativa,

que não emana do povo, mas sim daqueles que comandam as estruturas estatais. Estamos falando do conceito de Estado de direito, que pode ser um *Estado de direito autocrático* e que se define segundo a vontade de seu próprio governante e daqueles que o sustentam (leis heterônomas). Ele pode possuir justificativas que não sejam legitimadas pela população, mas que encontrem racionalidade por parte daqueles que governam, sob a legitimidade pessoal do chefe de Estado. Em contraste, temos Estados nacionais cujo poder é sustentado pela participação popular, de forma que o chefe de Estado se submete às escolhas do povo (leis autônomas). Falamos de um *Estado de direito democrático*, que se define segundo a vontade popular (KELSEN, 1992, p. 183-295).

## **ESTADO DE DIREITO E LIBERALISMO**

A análise parte da concepção de Estado de direito, de Kelsen. Essa concepção entende que todo Estado é de direito. Nenhum Estado é concebido sem ter uma justificativa. A questão é definir se esse Estado de direito é autocrático, liberal ou democrático, ou seja, se esse Estado de direito é fundado e comandado por um grupo político restrito, sem ser dada opção ao restante da população (autocracia); se é comandado por uma elite política que confere algumas liberdades individuais a seus cidadãos/súditos (liberal); ou se concede direitos/liberdades civis e políticas a seus cidadãos/súditos para além do grupo político que o comanda (democrático).

Esse Estado de direito, sendo autocrático, pode possuir origem sagrada (ou seja, justificada por atribuições religiosas) ou profana (ou seja, justificada por uma liderança autoritária pessoal, de classe, clã, casta ou estamento). Ele pode ser liberal, em maior ou menor grau, conforme a abertura que ele dá ao direito de voto. Ele pode cercear a participação política de seus cidadãos/súditos por gênero, alfabetização, religião e/ou cor, assegurados os direitos civis básicos (de incluem o direito à vida, à livre expressão, associação, locomoção e moradia). Pode ser democrático, de acordo com o sistema político que constrói em torno de si. Basicamente, um Estado de direito democrático concede direitos civis

e políticos a todos os seus cidadãos. A questão é a forma como esses direitos são exercidos: uma democracia clássica, baseada nos princípios de participação direta de seus cidadãos, ou uma democracia moderna, com um sistema indireto de participação de seus cidadãos.

No entanto, para podermos falar da passagem de um Estado de direito autocrático para um Estado de direito democrático, é necessária uma transição, e esse não é um processo necessariamente tranquilo. É preciso fazer acomodações entre aqueles que originalmente concentram o poder em torno do Estado (*ex parte principe*) e a sociedade (*ex parte populi*), conciliando desejos e anseios. Quando um regime autocrático é derrubado com participação popular, a tendência é que o grupo político hegemônico dentro do Estado tente manter-se dominante no processo de transição rumo à democracia e que os representantes da população busquem substituir aqueles que foram derrubados ou os que ainda tentam se sustentar. Há um processo de negociação que ainda não pode ser entendido como a formação de um regime democrático, mas que sem dúvida envolve uma abertura de tipo liberalizante em relação à autocracia deposta.

Identificamos esse período como o da formação de um *regime liberal*, em que os direitos políticos, antes concentrados em torno de um só governante, passam a ser distribuídos entre os herdeiros do antigo regime e os representantes da oposição à autocracia, previamente selecionados por algum tipo de participação limitada e de sufrágio restrito (renda, gênero, religião, etc.). Alguns exemplos são citados no livro de Samuel P. Huntington, *A terceira onda* (HUNTINGTON, 1994). É quando ocorre esse processo de negociação, geralmente assimétrica (pacto de elites ou transição negociada, exemplos de Espanha e Brasil), em vez de uma ruptura democrática (caso de Portugal e Argentina).

Esse processo, no entanto, ainda não estabelece um regime totalmente inclusivo. O poder político, anteriormente restrito, é desconcentrado, de modo que o governo de um só passa a ser o governo de uma pequena quantidade de pessoas (o que os antigos gregos chamavam de “oligarquia”) – selecionadas por um grupo de eleitores que, por sua vez, ainda não estão participando da vida política da

sociedade, segundo os critérios democráticos (participação essa que os mesmos gregos chamavam de *politia* ou *politeia*). É um governo dos “melhores”, escolhidos pelos “melhores”: uma aristocracia (considerada um bom governo, em comparação com o mau governo da oligarquia). Podemos falar, por exemplo, da hegemonia de uma instituição política (por exemplo, o Senado romano, representante da elite romana, ou a Câmara dos Comuns inglesa na era vitoriana, quando as mulheres não participavam de eleições) sobre o restante da população; de uma classe de pessoas votantes a qual exclui parcela da população (por exemplo, permitir que apenas os alfabetizados sejam eleitores); ou de um sistema político em que apenas alguns partidos possam participar de eleições (por exemplo, o Partido Comunista Brasileiro – PCB – foi excluído durante o período de 1946-1964 no Brasil). Para além desses exemplos, podemos citar a noção de governo misto, que combina as características da monarquia com as da aristocracia e as da democracia e é o caso da monarquia parlamentar inglesa, com a Coroa, a Câmara dos Lordes e a Câmara dos Comuns.

O conceito de liberalismo nasceu do jusnaturalismo (direito natural) na Inglaterra. Os primeiros liberais sustentavam que todos os homens, por sua própria natureza, possuem “[...] direitos fundamentais como o direito à vida, à liberdade, segurança e bens adquiridos por meio do trabalho” (BOBBIO, 1987, p. 11) – “amassar o barro com as próprias mãos” (LOCKE, 1999, p. 49-50). Esses direitos – denominados “direitos de propriedade” – deveriam ser assegurados pelo Estado, que, em teoria, deveria estabelecer limites para si mesmo. De um lado, os limites dos poderes do Estado liberal são preservados dentro de um Estado de direito (constitucionalismo). Os limites das funções do Estado liberal são preservados dentro de um Estado mínimo (*liberismo*). Em relação ao Estado de direito, entendemos a contraposição dos conceitos de liberdade e poder: na medida em que o poder avança, a liberdade enfraquece. Quanto mais um indivíduo é livre, menos poder um Estado reserva para si mesmo. O Estado reconhece as liberdades individuais, no pensamento liberal. No entanto, o conceito de liberalismo não contempla a ausência de poder no Estado, mas sim a ideia de um Estado moderado. Por outro lado, o Estado moderado é mais controlável que o

absoluto – para o indivíduo, o Estado é um “mal necessário”, que deve interferir o mínimo possível na economia e na vida privada dos cidadãos, mas não estar completamente ausente.

É dessa maneira que definimos um *Estado de direito liberal*, que se justifica a partir de autores liberais modernos como Constant (2005), Locke (1999), Montesquieu (2000) e Tocqueville (1977), e os federalistas, entre outros, que não deixam de atentar para a implementação de uma democracia moderna, diferente da democracia ateniense dos gregos antigos. Neste momento, cabe o seguinte questionamento: é possível associar o liberalismo à democracia? Essa questão é discutida na próxima seção.

## 1.2 LIBERALISMO E DEMOCRACIA: OS IRMÃOS INIMIGOS

Em termos históricos, a democracia é antiga (século V a.C.) e o liberalismo é moderno (século XVII). Por sua vez, a democracia clássica é direta e participativa, enquanto a democracia moderna é indireta e representativa. Em termos gerais, a democracia é o regime que expande os direitos políticos da população por meio do sufrágio universal. Por outro lado, o liberalismo expande os direitos civis dos indivíduos e limita o poder do Estado por meio do sufrágio restrito e do governo constitucional. O princípio da democracia pura, a vontade da maioria, pode prevalecer e, ao mesmo tempo, respeitar os direitos de cidadania (ou as liberdades individuais) inerentes às minorias dentro de uma sociedade. Por sua vez, um regime liberal pode garantir os direitos civis a todos os cidadãos, limitando, contudo, a uma minoria privilegiada a participação na vida política do Estado.

Como conciliar as duas coisas? Esse questionamento costuma ser feito por grupos receosos de que, com o povo exercendo diretamente um poder democrático em um Estado sem restrições, tenda a formar-se uma espécie de tirania exercida pela maioria da população. Partindo dos pressupostos dos federalistas, uma sociedade radicalmente democrática é instável, e nela as facções políticas mais guiadas por paixões ou interesses particulares tendem a prevalecer sobre a preocupação com o bem



comum. Hamilton, no nono capítulo do *El federalista*, e Madison, no décimo, discutem justamente esta questão: o problema que se apresenta com a criação de uma democracia pura não é a obtenção de um regime democrático, mas sim a manutenção deste (MADISON; HAMILTON, 1957, p. 32-36). De pouco adianta criar uma democracia de curta duração, que acaba por degenerar em uma anarquia ou em uma tirania. A preocupação dos federalistas era que facções transformassem democracias em tiranias. Para evitar tal situação, eles propunham que o sistema político funcionasse em um sistema de participação indireta da população – por meio de representantes do povo – e de *freios e contrapesos*. Com cidadãos selecionados (mediante o critério de propriedade) para representar o restante da sociedade, esta poderia ter os seus interesses mais bem defendidos do que se ela tentasse participar diretamente, sem mediações e intermediações. Isso porque a população, por si mesma, corre o risco de se tornar sujeita a lideranças desonestas, demagogas e com interesses particularistas e, desse modo, governos baseados em participação direta tenderiam, segundo esse raciocínio, à maior instabilidade e ao despotismo.

Para Tocqueville (1977), a principal preocupação é saber de que forma uma sociedade democrática pode se manter estável, de modo que a decisão da maioria prevaleça, tendo as minorias os seus direitos respeitados – evitando, assim, a transformação da democracia em uma tirania da maioria. Para essas elites, é necessário que as minorias tenham os seus direitos assegurados. Assim, a democracia torna-se não apenas a vontade da maioria, mas sim, desde que assegurados os direitos das minorias, uma vontade coletiva negociada. Essa negociação é construída de forma que a maioria delegue formalmente poderes a representantes, que formam uma classe de políticos profissionais – desse modo, a maioria fica subdividida e atomizada na participação individual dos cidadãos, por exemplo, em processos eleitorais periódicos. Com a participação da maioria dos cidadãos em processos políticos apenas em momentos pontuais, as chances de criação de uma tirania diminuem, enquanto aumentam as chances da apatia. Com isso, da sociedade civil surge uma maioria apática (a “apatia da maioria”). Essa maioria consente num governo comandado por elites civis que, mais do que ter seus direitos de

minorias asseguradas, são as governantes de fato do país (Uma ideia importante que pode ser citada é a de como abrir mão de parte de algumas liberdades a fim de se manter a igualdade no *status quo*). Trata-se, nesse caso, do regime que deseja evitar a tirania da maioria e que apoia intervenções de um governo, em um regime tido como uma democracia, sobre aqueles que possam eventualmente depor contra ela (TOCQUEVILLE, 1977, p. 193-202; p. 383-411; p. 511-520), apelando para o direito de resistência dos povos oprimidos contra a opressão e a tirania (LOCKE, 1994, p. 191-212).

Os liberais chamam a atenção para a criação de uma prudência do Estado que garanta a sua sustentação para o longo prazo. Nesse sentido, a democracia é um princípio dos antigos, e o liberalismo é uma criação moderna. O Estado liberal como aquele que, em benefício das liberdades individuais, limita os seus próprios poderes, em contraste ao Estado máximo (ou absoluto), cujos poderes interferem na vida dos indivíduos. Esse Estado liberal é mínimo, no que diz respeito ao limite de seus próprios poderes, mas não é ausente no que diz respeito a estabelecer a ordem social (BOBBIO, 1987).

Além de subdividir a representação da população, um regime liberal tende também a subdividir o Estado com base em funções específicas. Essas funções são delimitadas, por meio de filtros, nas esferas dos poderes governamentais – executivo, legislativo e judiciário. Delimitados esses poderes, o Estado liberal confere à sociedade civil a prerrogativa de escolha dos governantes e dos representantes. No legislativo: representantes do povo – o poder é exercido de maneira indireta e subdividido. No executivo: eleição direta para cargos em instâncias municipais e federativas, nas quais as funções executivas estão delimitadas por um Estado com poderes centralizados (esse Estado pode ter uma eleição direta, como no Brasil, ou indireta, como nos EUA). No judiciário: conjunto de cortes locais e de instâncias intermediárias em que são julgadas e interpretadas as leis, até estas serem avaliadas definitivamente em uma corte suprema, conforme o direito constitucional. Uma corte suprema não é eleita; em geral, os juízes dessa instância são nomeados/indicados por membros dos demais poderes e são profissionais de carrei-

ra (enquanto as cortes de instâncias inferiores podem ter eleições, como nos EUA, ou ser formadas por profissionais de carreira, como no Brasil). Esses três poderes possuem autonomia, mas não independência. Eles são interdependentes entre si; suas leis, suas decisões e suas interpretações são filtradas por meio de freios e contrapesos dos poderes, de modo que, a princípio, não se crie uma instância sobreposta à outra.

### **1.3 LIBERALISMO, DEMOCRACIA E SOBERANIA POPULAR**

É nessa etapa que podemos observar a já citada democratização no liberalismo. A evolução do liberalismo para a liberal-democracia é a soberania do Estado concedendo um crescente espaço para a soberania popular. Formalmente, a soberania é popular. Na prática, é do Estado, que concede espaços a governos eleitos, na medida em que os seus poderes são limitados em favor das liberdades individuais. Partimos, então, do conceito básico de que democracia e liberalismo não são teoricamente compatíveis, mas também não são absolutamente excludentes. São, ou podem ser em princípio, perfeitamente acomodáveis. Dentro do liberalismo, em que estão assegurados os direitos civis individuais, poderá ser desenvolvido um sistema democrático que garanta aos cidadãos direitos políticos plenos de participação e, a partir daí, pode haver a extensão de direitos mais específicos, garantidos os direitos sociais em toda a sociedade civil. Trata-se da evolução, primeiro, do liberalismo para a liberal-democracia, ou seja, de um regime liberal que ganha uma abertura democrática, com o sufrágio universal para pessoas de ambos os sexos, com um sistema político pluralista. Depois, da liberal-democracia para a democracia liberal, em que os valores democráticos já estão consolidados na vida política de todo o país. Outra possibilidade é uma evolução diversa da liberal-democracia, não rumo à democracia liberal (ou seja, uma democracia com os valores liberais de pluralismo e tolerância), mas sim à democracia eleitoral, que atende aos critérios para a formação de uma democracia (ou seja, sufrágio universal, pluripartidarismo, alternância de poderes, livre associação, livre expressão, etc.), mas em que os valores que motivam a participação dos cidadãos no sistema estão ausentes.

Uma democracia liberal define-se por expandir os direitos políticos, garantidos os direitos civis de todos os cidadãos. Esse sistema pode ser visto como um valor, na medida em que ele defende a ampla participação dos cidadãos, criando, ao longo dos tempos, uma ética pluralista entre seus cidadãos, em relação às diferenças e à alteridade dentro de uma sociedade civil. Um valor que pode ser um fim em si e que se pretende universal ou então um meio ou método para a obtenção de outra forma de sistema político, entendido como democracia social, isto é, uma democracia liberal que, tendo já garantidos os direitos civis e políticos, estenda a toda população, direitos sociais, como saúde, habitação, transporte e educação, entre outros.

Antes de falarmos de liberalismo e democracia enquanto conceitos, vamos definir pontos gerais de nossa discussão. Inicialmente, vamos precisar em que universo de ideias o liberalismo e a democracia se desenvolveram enquanto movimentos políticos e ideológicos. É preciso salientar que a ideia de democracia que apresentamos está adaptada aos conceitos da modernidade. Portanto, não apresentamos a noção da democracia ateniense, que pressupõe o conceito de *polis*, mas a democracia direta de Rousseau, que pressupõe a ideia de povo. Também não vamos, nesta etapa, apresentar os exemplos das antigas repúblicas romanas, nas quais estão claramente apartadas as classes plebeias e patrícias, mas sim os modelos de regimes republicanos surgidos na Revolução Puritana na Inglaterra e em vigor até hoje, nos quais se pressupõe um conceito unitário (portanto, sem a separação formal de classes) de nação.

Com os conceitos de povo e nação, poderemos estudar tanto o liberalismo quanto a democracia como formas puras de obtenção de um regime político cujos princípios são os da soberania popular, isto é, o poder que emana um regime democrático ou liberal emana do povo ou da nação, entendendo nação como um povo delimitado em um determinado território e um tempo.

A partir daí, podemos apresentar algumas propostas, que surgiram na Revolução Puritana na Inglaterra, de modelos de soberania popular em termos modernos. Falamos do liberalismo e da democracia, que são estudados nesta tese, mas também do marxismo, proposta

desenvolvida por Karl Marx ao longo do século XIX, que defendia o rompimento com o regime liberal de economia capitalista – que, se em teoria é um regime no qual todos são iguais perante a lei, na prática permaneceu historicamente como um sistema de dominação com classes dominantes (burguesias) e dominadas (proletariado). Em seu lugar, seria adotado um regime de transição socialista que abolia todos os bens privados de produção, de modo a, no longo prazo, coletivizar todos os meios produtivos e abolir o Estado e as formas de opressão do homem sobre o homem. A ideia seria criar uma sociedade sem classes sociais e, portanto, tendo como soberano todo o povo.

Ao longo do século XX, desde 1917, foi desenvolvido um projeto, inicialmente por Wladimir Illitch Ulianov Lênin, a fim de aplicar as ideias de Karl Marx em um conjunto de países. Esse projeto pressupunha a construção de uma vanguarda que pudesse organizar-se politicamente e acompanhar os acontecimentos políticos para, no momento mais propício, fazer uma revolução capaz de derrubar um regime político reacionário. Dessa experiência, nasceu a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). O projeto aboliu um regime feudal senhorial e instalou um sistema unipartidário (com o Partido Comunista da URSS). Nele, a organização partidária seria uma vanguarda para conduzir a transição de uma sociedade pré-capitalista rumo ao comunismo. No lugar de um império feudal (o Império Russo), uma união de repúblicas respaldada pela aliança das classes operária e camponesa (no conjunto, o proletariado) em comunidades coletivas de camponeses e operários (soviets) organizados em torno de um soviete supremo. Então foi colocada em prática a experiência leninista.

Seria necessário passar, no entanto, por algumas etapas para além das formalizações: a industrialização característica do capitalismo – na Nova Política Econômica (NEP) –, com o princípio de dar um passo para trás, a fim de dar dois para frente; a estatização e a coletivização características de um governo de transição socialista; e, finalmente, a concretização do marxismo com a abolição do sistema de classes. O que se verificou, no entanto, é que o projeto marxista-leninista da URSS, em vez de levar a uma sociedade sem classes, conduziu, após a morte de

Lênin e sob o governo de Joseph Stalin, a uma sociedade autoritária, com economia planificada. Os soviéticos foram esvaziados e, em seu lugar, o Partido Comunista tornou-se o órgão central do Estado. Essa sociedade buscou nivelar por baixo todas as formas privadas de obtenção de ganhos econômicos, impedindo a livre iniciativa, a liberdade de expressão e a criação de uma sociedade civil. A ideia de soberania popular confundia-se com o Estado e com o Partido Comunista. A condução rumo a uma sociedade sem classes comunista deu lugar ao conceito do socialismo em um só país, isto é, do horizonte do comunismo, passou-se a conviver com a ideia do socialismo real. Foi no socialismo real que marxismo e leninismo historicamente se acomodaram e criaram uma forma mista de soberania popular: o marxismo-leninismo, que não resistiu ao fim da URSS, no final de 1991.

Tendo inicialmente o povo (no sentido de haver uma vanguarda como condutora e um proletariado como alicerce), e não a nação, como agente legitimador do regime, a URSS posteriormente mudou as suas bases de sustentação. Durante a Segunda Guerra Mundial, a definição de povo deu lugar à de uma nação soviética, especialmente no período em que os soviéticos resistiram à ocupação nazista. Em 1991, essa noção de nação soviética perdeu o sentido, na medida em que as antigas nacionalidades, por meio de seus movimentos políticos separatistas, foram agentes condutores da desintegração da URSS. Na prática, o marxismo-leninismo, em sua forma mais bem-acabada, o socialismo real, não conseguiu delimitar o seu alicerce de apoio com precisão. Se era o povo, quem era o povo: a nação ou o proletariado? E, quando se definiu o socialismo em um só país (definição que começou a ser delineada a partir dos anos 1930, quando se questionou a conveniência de a revolução de 1917 se expandir mundialmente ou não, e que ganhou contornos definitivos na época da resistência contra os nazistas, entre 1939 e 1945), como ficava a noção de povo? De projeto popular, esse não passava a ser um projeto nacional, até por ser uma proposta de fronteiras autolimitadas? Em vez de um povo com classes a serem abolidas, a URSS passava a ser uma nação com nacionalidades internas de necessidades específicas.

Finalmente, quando falamos de nação, e não simplesmente de povo, podemos falar também de dois outros projetos dentro do princípio de soberania popular: projetos assumidamente nacionalistas, que delimitam a ideia de povo por meio do conceito de nação – ou seja, de uma definição no espaço e no tempo – e também de uma narrativa, mitológica ou não, em comum. O nacionalismo é algo amplo demais e cabe, como temos observado, em regimes democrático-liberais e marxistas-leninistas, mas também existem as suas formas mais deturpadas: o fascismo e o nazismo.

Em ambas, há uma característica comum: a ideia da construção simbólica de uma nação que enfrenta tanto os males da modernidade liberal e capitalista quanto enfrenta a ameaça do marxismo e do socialismo. Trata-se de criar uma defesa da população pela volta a uma nação idealizada em um discurso mitológico e fundador, conduzida por um “guia” que está acima de todos os habitantes e se coloca como representante total do Estado. Com ele, esse Estado garante sua presença e elimina todos aqueles que possam ser interpretados como “uma ameaça à nação”. Há que se notar que essa é uma característica marcante do fascismo, tanto franquista e salazarista, na Espanha e em Portugal, quanto do de Mussolini, na Itália, regimes que não necessariamente se destacaram por serem, por exemplo, racistas, apesar de sua implacável perseguição contra regionalismos e opositores ideológicos.

Já o nazismo destacou-se por ter, além das características já citadas do fascismo, um forte componente racista, especialmente contra judeus, ciganos e negros. Havia regimes e políticos que não se definiam como “nazistas”, mas que tinham grandes semelhanças com a Alemanha de Hitler, tal como o da Romênia ou então o movimento nacionalista croata durante a Segunda Guerra Mundial. Há que se destacar que o nazismo (e, em menor grau, o fascismo), como forma mais uma extremada e deturpada da soberania popular, poderia conceber um nacional de cultura ou origem étnica diferente (um judeu, por exemplo) como um estrangeiro não pertencente à nação e, portanto, uma ameaça à soberania popular.

Outro aspecto marcante dos regimes nazistas e fascistas é a intervenção estatal, bem mais profunda do que a verificada nos Estados

capitalistas liberais, liberal-democráticos ou democrático-liberais. Ao mesmo tempo, são regimes defensores da propriedade privada dos meios de produção (e, portanto, apoiadores de grandes corporações econômicas parceiras de seus Estados) e inimigos de Estados socialistas em que a livre iniciativa era totalmente proibida.

Esse conjunto de regimes compunha o Eixo nazifascista. Há que se destacar que dele estavam excluídos, durante a Segunda Guerra, a Espanha de Franco e Portugal de Salazar. Lideravam o Eixo a Alemanha nazista, a Itália fascista e o Japão imperialista (que podemos também caracterizar como uma variante oriental do fascismo).

A derrota do nazifascismo se deu pelo embate direto, na Segunda Guerra Mundial, contra os Aliados, formados pelas três grandes potências liberais (EUA, Reino Unido e a França resistente) e pela URSS. O Eixo foi derrotado e seus três regimes foram dissolvidos. No Japão, ainda permaneceu a figura do imperador, mas sem ter o poder de fato. Derrotadas política e militarmente, as formas de soberania popular fascista e nazista não sobreviveram. O salazarismo e o franquismo ainda duraram cerca de 30 anos como regimes isolados, até a queda de seus respectivos ditadores e a ascensão de democracias liberais tanto em Portugal quanto na Espanha.

É justamente dentro dos regimes de soberania popular que investigaremos a democracia e o liberalismo. O liberalismo, enquanto ponto de partida; a liberal-democracia, enquanto evolução do liberalismo; e a democracia liberal como avanço último de um regime pluralista já consolidado.

## **ASPECTOS PRÁTICOS E NORMATIVOS PARA A TRANSIÇÃO DA DEMOCRACIA LIBERAL**

Liberalismo e democracia são, teoricamente, dois conceitos contrários. O liberalismo é moderno, e a democracia é antiga. A democracia é o sistema político que expande direitos políticos a seus cidadãos, enquanto o liberalismo defende a expansão dos direitos civis a seus indivíduos. Isso significa que, teoricamente, são dois conceitos



incompatíveis. No entanto, podem ser acomodados. Para que possamos estudar as possibilidades de acomodação desses dois conceitos, vamos observar com mais atenção características de cada um deles.

O ponto de partida do conceito de democracia é a ideia de um governo de todos, em contraposição a um governo de poucos (BOBBIO, 1987, p. 31). Da maneira que um governo democrático é aquele que procura incluir no processo político todos os participantes reconhecidos (os cidadãos). O primeiro modelo de democracia foi desenvolvido em Atenas, durante a Antiguidade. Era uma forma de participação no poder diferente da que entendemos hoje como democracia moderna. A participação ocorria de forma direta dentro da comunidade política (a *polis*), de forma que todos os cidadãos tivessem acesso direto ao governo.

Nesta etapa, vamos distinguir duas formas de exercício da democracia: a antiga (ou pura), de participação direta, e a moderna (ou representativa). Neste trabalho, vamos analisar os conceitos de democracia não com base na ideia dos antigos de *polis*, mas sim a partir de um conceito mais moderno, o de povo. Povo é entendido como conjunto de cidadãos a que cabe, em última instância, o direito de tomar as decisões coletivas. É preciso delimitar qual é a forma de participação do povo em uma democracia. Na antiga Atenas, não se falava do conceito moderno de povo, mas sim do conceito antigo de *polis*, de acordo com o qual a comunidade política está limitada a uma parcela da população: os homens livres e letrados. Mulheres, escravos e estrangeiros não participavam dessa comunidade, de modo que a maioria do povo (entendido no sentido moderno) não participava das decisões políticas. Já nos tempos modernos, teoricamente, o povo é incluído totalmente no processo, em conformidade com a ideia de um sufrágio universal. Estrangeiros naturalizados, analfabetos e mulheres são incluídos como cidadãos do povo.

É com base na ideia moderna de povo que vamos discutir a participação direta ou indireta na democracia. Rousseau defendia a participação direta, dando o exemplo do povo inglês (ROUSSEAU, 2001, p. 114). Dizia que esse não poderia ser livre uma vez que delegava a sua participação a representantes e apenas participava periodicamente da democracia, quando os elegia no parlamento. Por outro lado, os federa-

listas defendiam a participação indireta e delegada, na medida em que, em um sistema puro, o povo tenderia a ser manipulado por paixões de políticos demagogos e aventureiros e “se voltaria contra si mesmo”, no final das contas (MADISON; HAMILTON; JAY, 1957, p. 32, tradução do autor). A participação indireta em uma democracia representativa seria uma maneira mais eficiente de estabelecer o governo do povo com a maior estabilidade possível. Na democracia representativa, os representantes eleitos estariam em melhores condições de avaliar os interesses gerais que os próprios cidadãos, que estariam fechados demais em seus interesses particulares.

O conceito de liberalismo nasceu do jusnaturalismo (direito natural) na Inglaterra. Os primeiros liberais sustentavam que todos os homens, por sua própria natureza, possuem direitos fundamentais, como o direito à vida. Esses direitos deveriam ser assegurados pelo Estado, que, em teoria, deveria estabelecer limites para si mesmo. De um lado, os limites dos poderes do Estado liberal são preservados dentro de um Estado de direito, enquanto os limites das funções do Estado liberal são preservados dentro de um Estado mínimo. Em relação ao Estado de direito, entendemos a contraposição dos conceitos de liberdade e poder: à medida que o poder avança, a liberdade se enfraquece. Quanto mais um indivíduo é livre, menos poder um Estado reserva para si mesmo. O Estado reconhece a liberdade individual, no pensamento liberal. No entanto, o conceito de liberalismo não contempla a ausência de poder no Estado, mas sim a ideia de um Estado mínimo. Por outro lado, o Estado mínimo é mais controlável que o Estado máximo – para o indivíduo, o Estado mínimo é um mal necessário, que deve interferir o menos possível na vida dos indivíduos, mas não estar completamente ausente (BOBBIO, 1987).

Se em uma democracia podemos pensar em povo, no liberalismo observamos o conceito de nação, isto é, um povo dentro de determinado espaço territorial onde o Estado mantém a sua soberania. Dentro de um regime liberal, cada representante está ligado à nação inteira e não aos interesses específicos de determinados grupos, conforme a noção do Estado de estamentos. Ao ser libertado do Estado estamental, o indiví-

duo ganha autonomia. Ele não mais se faz representar como membro de uma corporação, mas sim como um cidadão nacional. Dadas essas definições, vamos à pergunta principal: de que maneira um regime autocrático evolui para o liberalismo? Em outras palavras: como se constrói o Estado de direito que garante os direitos individuais do cidadão? Qual é a estrutura política que permite essa garantia? Nesse caso, já podemos observar o encontro entre a democracia representativa e o liberalismo na ideia de democracia moderna, que rompe com o Estado de estamentos e estabelece a noção de um cidadão nacional. A democracia moderna pressupõe a atomização da nação e a sua elevação a um novo patamar – que é característica do Estado liberal, na afirmação dos direitos naturais e invioláveis dos indivíduos (BOBBIO, 1987, p. 31-36).

Se observarmos como se forma um Estado liberal, poderemos notar que ele decorre de um acordo de acomodação entre o poder militar e o poder civil, a fim de que o primeiro se subordine ao último – no liberalismo, o Estado concede direitos de participação e comando político ao governo. Então temos um Estado com funções principais de manter a segurança do território e da infraestrutura da nação – um Estado com poderes restritos – e, dentro da nação, uma sociedade civil que elege um governo.

Na verdade, não há um modelo fixo para a transição de um regime autoritário rumo a um democrático. Cada país tem o seu ritmo de transformações. Se observarmos cada caso, percebemos que ocorrem mudanças de formas muito específicas. Processos de transição de regimes autoritários para liberais e desses para liberal-democracias são feitos por diversas estratégias. Samuel P. Huntington elenca um conjunto de cenários de países que saíram de regimes autoritários para governos democráticos ou, pelo menos, liberal-democráticos. Há de se chamar a atenção em todos esses roteiros para a existência de duas frentes. De um lado, aqueles que faziam parte do regime: os “reformadores democratizadores liberais”, defensores de uma transição para liberalizar/democratizar o regime, e os “conservadores”, opositores desse processo. Do outro lado, os “moderados democratas”, que negociam com o regime (no caso, com os “reformadores” do outro lado), e os “radicais extremistas”, que,

não acreditando no governo nem em um sistema democrático, simplesmente se opõem às negociações. Ele exemplifica casos de transformações em que, dentro do próprio regime, existiam reformistas que começaram a liderar mudanças de cima para baixo. Mudanças iniciadas por grupos que detinham os “meios de coerção da oposição”. Alguns dos exemplos bem-sucedidos foram os do Brasil, da Espanha e da Hungria. Houve também casos de substituições em que, havendo lideranças fracas dentro do regime, foi inevitável o surgimento de um novo conjunto de forças, democráticas dessa vez, que iniciaram uma nova era política. Alguns exemplos podem ser citados, como Portugal (em que oficiais das forças armadas se voltaram contra o regime e abriram a frente para um sistema pluripartidário), Argentina (em que as forças armadas, após uma guerra malconduzida, perderam o controle político e foram substituídas por um processo democrático que elegeu Raul Alfonsín), Filipinas (da qual o ditador Ferdinando Marcos teve de sair às pressas, dando lugar ao processo democrático que elegeu Corazón Aquino) e Romênia (em que o ditador Nicolae Ceaucescu foi morto por forças de segurança do país, sendo sua ditadura substituída por um processo democrático). Houve os casos das “transituições”, em que estavam presentes tanto os reformistas dentro do regime, dispostos a fazer uma transição de cima para baixo, quanto um grupo forte de opositores dispostos a substituir o antigo regime e com força para negociar a transição. São exemplos a Polônia e a Tchecoslováquia, no fim de seus regimes socialistas, e a África do Sul, na condução do fim do sistema do *apartheid*. Ainda podemos falar de intervenções de fora para dentro, em que forças exteriores derrubaram um regime autoritário e estabeleceram uma democracia com o apoio de forças que antes eram menos relevantes no local específico (como ocorreu no Panamá ou em Granada) (HUNTINGTON, 1994, p. 114-163).

Em todos esses casos, assistimos a um longo processo de mudanças de um regime autoritário para regimes liberais. Existem casos de países onde os avanços se limitaram aos direitos civis da população e pouca coisa foi feita com relação à extensão dos direitos políticos. Nesse caso, falamos de um avanço de um regime autoritário para um liberal, a saída de uma situação para outra, em que há liberdade, mas não democracia.

Também podemos falar de casos de países onde os direitos civis e políticos tiveram grandes avanços, mas os direitos sociais não tiveram um desenvolvimento imediato, de maneira que o sistema poderia ser liberal, no sentido de haver liberdade dos indivíduos e democrático, no sentido de haver a possibilidade formal da participação de todos na escolha de quem governa o país. Nesse caso, podemos falar do exemplo do Brasil, onde existe liberdade de expressão e de associação, os direitos civis e políticos são assegurados, as eleições são livres, o sistema é pluripartidário e o sufrágio é universal. No entanto, não estão assegurados os direitos sociais que possibilitem o pleno exercício da cidadania. Uma parcela da população em idade de votar não é alfabetizada ou é semialfabetizada e outra parcela, mesmo sendo alfabetizada, possui limitada educação formal. A partir disso, podemos falar de uma liberal-democracia no Brasil; se tanto, em uma democracia eleitoral. Mas, ao contrário, por exemplo, do que ocorre no caso espanhol, ainda não se pode falar de uma democracia liberal plena.

A Espanha fez a transição de um sistema autoritário (o fascismo franquista) para uma democracia. Havia entre os espanhóis já uma grande tradição de militância política; um nível de educação formal e informal superior, por exemplo, ao do brasileiro; e uma organização política suficientemente madura, o que dificultou bastante as tentativas dos militares franquistas mais conservadores de retomar o poder. Há que se considerar que, com todos os seus problemas sociais (por exemplo, alta taxa de desemprego, oscilando na casa dos 20%), a Espanha é um país que garante um extenso programa de bem-estar social para os seus cidadãos (generosos programas de seguro-desemprego, estabelecimentos públicos de boa qualidade para as áreas sociais de saúde, educação, transportes, etc.), de modo que o sistema político espanhol se estende para além das formalidades eleitorais. Ele contempla a proteção de importantes direitos sociais de seus cidadãos (formalmente, súditos do rei; na prática, cidadãos do Estado).

Dessa forma, antes de falarmos da ideia de democracia liberal, vamos definir um bloco liberal amplo, com três graus diferentes de regimes liberais: o liberalismo, a liberal-democracia e a democra-

cia liberal, um conjunto de países que compartilham necessariamente valores liberais, mas não necessariamente valores democráticos. Sem dúvida, duas liberais-democracias ou duas democracias liberais entre si têm mais valores a compartilhar que uma democracia liberal e um regime liberal puro. No entanto, todos esses regimes políticos em conjunto têm muito mais valores a compartilhar entre si do que em relação a uma ditadura de Estado.

Mais adiante, descreveremos o modo como esse bloco liberal amplo atua politicamente e com quem ele rivaliza. No entanto, neste momento, é preciso estabelecer as delimitações básicas não do bloco liberal amplo em si, mas sim do liberalismo enquanto espaço garantidor das liberdades individuais. Até este momento já pudemos analisar as acomodações do liberalismo e da democracia. Agora, vamos investigar as acomodações do liberalismo e das religiões, em especial um tipo de religião: as religiões reveladas – aquelas que teriam sido transmitidas de uma entidade superior (Deus) para profetas ou “filhos de Deus”. Esses, por sua vez, teriam, a partir daí, expandido a palavra divina para a sociedade como uma verdade incontestável, impondo uma lei social que não foi estipulada pela maioria da população, mas sim estabelecida por um axioma de uma classe de sacerdotes cuja função histórica era manter a narrativa da religião e das leis religiosas acima da sociedade na qual eles pregavam.

## **1.4 LIBERALISMOS E RELIGIÕES**

Levando em consideração que liberalismo e democracia não são compatíveis, mas são acomodáveis, podemos falar de uma liberal-democracia ou de uma democracia liberal. Podemos falar de duas variantes do liberalismo (além do próprio liberalismo político em seus estágios iniciais). A questão seguinte que se coloca é: a liberal-democracia e a democracia liberal são compatíveis com religiões reveladas? Em outras palavras: a soberania popular (em suas formas liberais) é compatível com a soberania divina?

Vamos fazer algumas delimitações neste momento. Em autocracias em que a sociedade é originalmente religiosa, o Estado também adota princípios da religião – assim, podemos observar uma religião oficial associada ao Estado. Quando as leis e os valores religiosos determinam as regras e as convenções da sociedade, isso não é feito de forma democrática nem popular, uma vez que qualquer norma provém de um livro ou de uma escritura cujas afirmações teriam vindo de uma revelação que transcende à realidade terrena. Não cabem questionamentos. Essas leis não foram aprovadas por um povo ou por uma nação; foram simplesmente aprovadas por uma entidade divina que, alega-se, está acima de todos os indivíduos. Um regime de soberania popular não pode, em tese, admitir esse tipo de lei como superior. Qualquer lei em um regime de soberania popular emana do povo e, mais especificamente, da nação. No entanto, não se pode negar o apelo que uma determinada religião pode ter sobre um povo ou, mais especificamente, uma nação (ou nacionalidade), de modo que, mesmo que ocorram grandes transformações políticas em uma sociedade, o elemento religioso sempre estará presente, de uma forma ou de outra.

Quando cai um antigo regime, tal como ocorreu em 1789 na França, a sociedade obtém novos canais de comunicação para escolher e fiscalizar seus governantes e seus representantes. Os valores da religião, que justificavam a permanência de um monarca no poder, cederam espaço para a formação de uma Assembleia Nacional Constituinte escolhida pelo voto popular (é preciso lembrar que ainda não falamos do sufrágio universal, algo que só vai ser obtido no século XX). As leis e a autoridade do novo Estado, portanto, passaram a emanar não de um poder divino (que, em tese, protegia o monarca), mas sim do povo, entendido enquanto nação.

Como ficam os princípios de soberania popular de uma nação representada em um Estado, e os princípios de soberania divina de uma religião? Fica uma nova questão: qual passará a ser o lugar da religião? Ela será desassociada do Estado, tornando-se apenas mais uma instituição dentro da sociedade civil, voltada apenas para a promoção e a manutenção de seus fiéis? Será gradativamente afastada dos assuntos de

Estado e das discussões de Estado e governo, tornando-se apenas uma instância simbólica? Podemos notar que, no caso francês, o Movimento Restauracionista permaneceu forte por um longuíssimo tempo. Por várias vezes, a França retornou a um regime monárquico aristocrático, com a religião exercendo forte influência nos valores da população. No longo prazo, entretanto, foi possível verificar um processo de secularização da sociedade francesa, até o ponto em que a república francesa separou totalmente o Estado da religião. A Igreja Católica, entretanto, permanece como uma instância poderosa dentro da sociedade francesa. A esse respeito, cabe o seguinte questionamento: de que forma um regime de soberania popular, mais especificamente uma democracia liberal (ou uma liberal-democracia), consegue acomodar dentro de si uma religião, mais particularmente, uma religião revelada?

Para pensarmos sobre as questões acima, vamos apresentar alguns tipos ideais de combinações de Estados, sociedades e religiões, para fins de exemplificação, isto é, modelos predefinidos que servirão para estabelecermos relações, mais adiante, entre os conceitos de liberalismo (como uma modalidade de soberania popular) e religião revelada (como uma modalidade de soberania divina).

1. Uma sociedade civil elege um governo civil e, com isso, garante leis civis para todos. Um exemplo, já citado, de país em que se tem soberania popular, Estado laico e separação total da religião é a França.
2. Uma sociedade religiosa elege um governo de participação popular, uma vez que a soberania divina é uma lei de uma entidade (Deus) que transcende teoricamente o povo. É uma lei axiomática que surge de uma revelação não comprovada; é a lei de Deus estabelecendo-se sobre a lei dos homens; a religião é anterior à razão. Um exemplo de Estado religioso é o Irã.
3. Uma sociedade leiga, mas que tem tradição histórica dentro de uma religião pode manter sua soberania popular como princípio, mas não abre mão de uma lei religiosa pró-forma. Essa sociedade tem as duas leis – a civil e a



religiosa – aprovadas pelo Estado. No entanto, a lei predominante é a civil. A lei religiosa é acomodada e só tem validade enquanto algo formal. O espírito das leis é de natureza popular e civil. A lei religiosa é apenas o reconhecimento da religião como parte da cultura popular, e não como força superior. Nesse caso, podemos falar de Estados confessionais seculares (ou seja, com uma religião oficial, mas dotados de lei civil, porque o hábito oficial é universal, não religioso; um exemplo é o Reino Unido) ou de Estados laicos teístas (sem uma religião oficial, mas com o reconhecimento formal da hegemonia do monoteísmo na sociedade; um exemplo são os EUA).

Não vamos nos deter aos Estados laicos, nos quais a religião e o Estado estão totalmente separados. Mas sim, aos Estados confessionais seculares, onde existe acomodação, mas não separação de ambas. Portanto, como uma possível sequência da já existente acomodação entre democracia e liberalismo na perspectiva de um Estado liberal, que já concedeu espaços democráticos de participação. Espaços que são crescentes, a ponto de o regime se tornar, em perspectiva, cada vez mais plurais, concedendo à religião um espaço mais delimitado, em que esta fica acomodada, e deixa a esfera civil operar como lei principal. Esse Estado teoricamente não é laico, mas sim leigo, assim como a sociedade enquanto um todo. Na prática, a religião não domina os espaços públicos, mas, no plano simbólico, está presente. O liberalismo retifica a supremacia dos direitos civis do povo sobre a lei religiosa, seja apartando a lei religiosa e desassociando-a do Estado (que não será o caso principal estudado), seja mantendo-a formalmente, mas concedendo, na prática, a soberania civil.

## 2 EVOLUÇÃO POLÍTICA DE TEMPOS RECENTES (2008-2011)



## EVOLUÇÃO POLÍTICA DE TEMPOS RECENTES (2008-2011)

Desde 2008, quando foi defendida a dissertação de mestrado *Pluralismo x radicalismo: a integração do islã político em algumas sociedades muçulmanas – os casos de Egito, Turquia e Argélia* (METZGER, 2008), até outubro de 2011, muita coisa se passou na política do Egito e da Turquia. Durante esse período, foi possível trabalhar importantes questões dentro da história social, que também podem ser úteis para uma pesquisa no campo da ciência política. Por exemplo: se islã e democracia são ou não mutuamente compatíveis. Em termos conceituais, não são compatíveis se analisados enquanto definições políticas teóricas. No entanto, podem ser perfeitamente acomodáveis, desde que feitas importantes concessões reciprocamente compatíveis no sentido de uma liberalização política.

Historicamente, podem ser definidas três formas de soberania popular, enquanto perspectivas de regimes constitucionais: a democracia liberal, que se consolidou ao longo do século XIX e atingiu o seu ápice no século XX; o marxismo-leninismo, uma reação às contradições dos insucessos da implementação da democracia liberal ao longo século XIX e na primeira metade do XX que teve como base a “ditadura

do proletariado”; e o nazifascismo, a forma mais deturpada de regime de soberania popular, surgindo nos anos de 1930 como crítica à democracia liberal predominante no mundo anglo-saxão e como reação ao marxismo-leninismo da URSS, uma vez que reduz a soberania dos povos a um conceito étnico-cultural, nega a pluralidade na participação política e limita os poderes a um “guia da nação”. Dessas três formas de soberania popular, privilegamos, em nosso recorte, a democracia liberal, entendendo-a como a que conseguiu, de fato, obter a sobrevivência política enquanto modelo de regime político de alcance mundial, após a derrota da Alemanha nazista e da Itália ao fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, e do fim da URSS, em 1991. Por outro lado, o termo “islã” é definido como forma de soberania divina — em árabe, “submissão (a Deus)”. Com o fim do Império Otomano, surgiram três correntes políticas dentro do islã. O *islã tradicional*, remanescente do antigo Império Otomano, que não separava a lei civil da religiosa e mantinha-se fiel a interpretações da lei islâmica (*a sharia*) feita por clérigos ligados ao califado. O *islã liberal*, que é uma releitura que busca romper com o islã tradicional e entende a religião muçulmana tal como ocorre com o cristianismo nos países ocidentais: apenas uma religião, cujas leis seriam, em tese, restritas ao espaço religioso, com a arena pública sujeita à lei civil. Finalmente o *islã político*, que é uma crítica à ocidentalização do islã liberal e à falta de atualização do islã tradicional em relação às novas realidades. O islã político entende que lei religiosa e lei civil não se separam e que, por outro lado, a interpretação da *sharia* não pode ficar submetida a um corpo de clérigos ligados aos países que nascem do antigo califado, de modo que autoridades independentes possam também interpretá-lo. O recorte que foi feito diz respeito, dentro do islã, ao islã político (METZGER, 2008, p. 24-42). Nos casos verificados, pudemos notar que a soberania popular (ou lei civil) pode ser acomodada em relação à soberania divina (ou lei religiosa).

Dessas considerações, ficaram alguns desafios. Se falarmos de países como Egito e Turquia, que estão acomodando suas esferas religiosas em relação às suas esferas civis, é por existir outra dimensão, em que ambos acomodam a soberania de seus Estados em relação às suas respectivas sociedades. Sem essa acomodação de fundo a ser estudada

(Estado e sociedade civil), não seria possível a primeira acomodação, estudada na dissertação mencionada (soberania divina/lei religiosa e soberania popular/lei civil). É essa acomodação entre o Estado e a sociedade civil o objeto deste presente capítulo. Quando falamos desse processo de acomodação, estabelecemos duas definições centrais: a *democracia* e o *liberalismo*, enquanto conceitos políticos relativamente autônomos e não necessariamente intercambiáveis que devem ser pensados em relação à Turquia e ao Egito, países que vêm passando por profundas transformações políticas no começo do século XXI.

Em 2008, a situação política era substancialmente diversa da atual, tanto para turcos quanto para egípcios. Na época, a Turquia ainda estava nos seus primeiros anos sob o governo do partido islâmico Justiça e Desenvolvimento (AK) e a presidência do país permanecia nas mãos dos seculares, apoiados pelo exército, fiador e pilar da “ocidentalização” da Turquia<sup>1</sup>. Ainda estavam sendo debatidas as primeiras polêmicas dentro da Turquia sobre o modo como acomodar democracia e religião em um regime liberal. Uma situação que influenciou a Turquia quanto à adoção dos critérios para avançar nessas questões foi a necessidade de mudar as suas leis (como a abolição da pena de morte) para seguir as cláusulas democráticas exigidas para a entrada na União Europeia. Na medida em que o país se democratizava, e a participação popular começava a se sobrepor à força do Estado autocrático secular, paradoxalmente ocorria um avanço de forças conservadoras da religião. Mais voltada para o Ocidente, a Turquia ainda tinha mais esperanças em entrar na União Europeia, sustentava uma aliança privilegiada com os EUA, e mantinha boas relações com Israel. Por outro lado, a presença turca no Oriente Médio era bem menos expressiva. A depressão econômica de 2008 que atingiu o bloco europeu expôs a crise em um país-chave nas relações políticas de Ancara: a histórica rival Grécia, que passou por um processo de grande enfraquecimento político. A guerra do Iraque, iniciada em 2003, tornou-se um grande problema político para a aliança liderada pelos EUA. A Turquia, que tinha se recusado a ceder seu espaço aéreo para a intervenção estadunidense nessa guerra, passou a sofrer, com os anos,

---

<sup>1</sup> Em, 1922, a República da Turquia foi fundada pelo presidente do país, Mustafá Kemal Atatürk, um líder ocidentalizado (ele se autodenominava “pai dos turcos”).

interferência crescente na região que era seu “estrangeiro próximo”, com afinidades ou conflitos herdados do Império Otomano. Foi o caso, por exemplo, do Curdistão iraquiano, em que o governo turco chegou a realizar intervenções militares diretas para impedir a “contaminação” da minoria curda no território turco. Por outro lado, as revoltas árabes que explodiram em 2011 tiveram fortes repercussões em um país árabe vizinho da Turquia: a Síria, onde movimentos oposicionistas ergueram-se contra o governante do país, Bashar Al-Assad, de modo que a Turquia passou a interferir mais politicamente em seu vizinho. Por outro lado, a paralisação do processo de paz entre palestinos e Israel mobilizou Ancara cada vez mais para a defesa da causa palestina, afastando-se do seu antigo aliado, o governo israelense.

Em 2008, o Egito ainda vivia sob o regime autocrático de Hosni Mubarak. Não havia, aparentemente, perspectiva de queda de seu governo. Mantinha forte apoio dos EUA e tinha proximidade com Israel, inclusive negociando um acordo comercial com esses dois países. Ao mesmo tempo em que Mubarak mantinha proximidade com o Ocidente, sustentava forte repressão aos movimentos defensores do islã político (também conhecidos como *islamistas*), mais violentos, e mantinha os seus adversários seculares, além do principal grupo opositor egípcio, a Irmandade Muçulmana, sob forte vigilância. Simultaneamente, fazia concessões aos clérigos islâmicos locais, em um delicado jogo de equilíbrio de poderes. Aproximava-se do Ocidente, reprimia opositores à esquerda e à direita e fazia concessões políticas a religiosos islamistas com discursos antiocidentais. Mubarak era o autocrata de um Estado cujos poderes estavam concentrados em uma burocracia civil/militar que dava a ele forte sustentação. Desde 1981, quatro anos após os acordos de paz com Israel, quando Anwar Sadat, o então presidente do Egito, foi assassinado, Mubarak passou a governar o país em estado de emergência. No início de 2011, no entanto, o país, sentindo os efeitos de uma crise econômica e social, viu-se diante de uma série de manifestações populares que exigiam a queda do regime. Mubarak viu sua situação tornar-se cada vez mais insustentável e finalmente foi afastado, assumindo em seu lugar uma junta militar com assessoria civil. Podemos remeter-nos ao conceito de *revolução passiva*, em que as elites assumem as mudanças de cima para

baixo, antecipando-se a transformações que possam vir das camadas inferiores. Trata-se do *transformismo*, ou seja, de uma transformação feita de cima, mantendo as estruturas de poder anteriores (GRAMSCI, 1976, p. 75-81)<sup>2</sup>. O governo egípcio suspendeu o estado de emergência, em um primeiro momento. Aproximou-se dos palestinos e afastou-se de Israel. No entanto, o esperado processo de abertura política quase não se concretizou.

## 2.1 LIBERALISMO E DEMOCRACIA APLICADOS AOS CASOS TURCO E EGÍPCIO

Vamos tratar de questões da teoria e da filosofia política em face das últimas transformações por que vêm passando o Egito e a Turquia – dois Estados-chave nos processos de transição em andamento no Oriente Médio –, desde 2003, quando o partido AK assumiu o gabinete de governo da Turquia, até os dias atuais, quando o regime de Mubarak foi deposto pelos militares, mas não derrubado pelo povo (diferentemente do que aconteceu no Irã em 1978, por exemplo, quando uma revolução popular derrubou a monarquia e, em seu lugar, foi instaurada uma república islâmica). Pensando na questão das definições, primeiro de democracia e liberalismo e, mais adiante, de democracia liberal, vamos analisar aspectos importantes da filosofia política contemporânea, à luz das mudanças de paradigma desses dois países, em particular, e na região, como um todo. A esta altura, cabe um esclarecimento: nós estamos falando do liberalismo enquanto liberalismo político; portanto, falamos de um Estado de direito liberal; por outro lado, não abordaremos a definição do liberalismo econômico dos ingleses ou o *liberismo* dos italianos, que se definem pela noção de Estado mínimo – concepção segundo a qual o Estado evita ser um agente de intervenção direta na economia de um país, limitando-se a atuar em setores específicos da sociedade civil.

Antes de nos remeter aos exemplos a ser estudados, vamos colocar aqui uma questão importante, que não pode ser ignorada. De que

<sup>2</sup> Gramsci se refere ao processo de unificação da Itália, o *Risorgimento*, em que o rei, com apoio das elites, se antecipa e evita a revolução democrática pelas bases e instaura uma monarquia, isolando aqueles que desejavam a construção de uma república constitucional.



*democracia* falamos? *Democracia* enquanto *método*? Ou enquanto *valor*? Nesse sentido, é importante definir um processo político que ocorre nos países muçulmanos: na medida em que suas respectivas sociedades aceitam os termos de um regime democrático, o que o Estado e os partidos políticos islâmicos entendem como democracia? Como método? Como valor? Ou como ambos? (SCHUMPETER, 1984, p. 314-353). Esse é um conjunto de questionamentos-chave para que possamos compreender, não apenas os sistemas políticos de Egito e Turquia, mas todo o seu processo histórico, e como os respectivos Estados e suas populações lidam com a perspectiva de construir sociedades que possam desenvolver uma ética pluralista dentro de si.

O Egito conseguiu, no início de 2011, superar um regime autocrático secular que vigorava desde 1951 e que estava em estado de emergência desde 1981. Se o afastamento de Mubarak significou o fim de uma autocracia, nada indicava que uma democracia autêntica estaria surgindo em seu lugar. Mubarak foi substituído por uma junta de militares e civis liderada por um antigo membro do regime, marechal Tantawi, que era ministro da Defesa. Nessa ocasião, considerou-se a possibilidade de um processo de transição política com ciclo completo rumo à democracia (o que inclui a suspensão do estado de emergência, a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte, a organização partidária, o sufrágio universal e eleições gerais). No entanto, o caso do Egito teve outros desdobramentos. A constituição anterior permaneceu, com a alteração de alguns artigos, submetidos à aprovação em um referendo popular. As eleições para a nomeação de um novo poder executivo e um novo legislativo foram adiadas. Manifestações têm sido seletivamente reprimidas pelas forças policiais, e o estado de emergência tornou a vigorar, depois de uma marcha contra a Embaixada de Israel que provocou tumultos entre a polícia e os manifestantes. Por outro lado, novos partidos começaram a ser organizados no país. Como já mencionado, a Irmandade Muçulmana, partido islâmico com grande penetração na sociedade egípcia, abdicou de lançar um candidato à Presidência da República. Observa-se uma transição política, com um cenário rumo à liberalização, tendo a possibilidade de ampliar a vigência dos direitos civis e as liberdades individuais, em relação ao antigo regime autocrático

e autoritário, mas não se verifica um processo real de transição para um regime democrático, ou seja, há uma limitação do poder no vértice da pirâmide do Estado, mas não uma ampla distribuição do poder para a base da sociedade civil.

A Turquia, desde 1950, vinha tendo um sistema político pluripartidário, com um regime parlamentarista sob a tutela de um poder moderador exercido, de fato, pelo Estado maior das forças armadas, sendo essas grandes fiadoras do Estado kemalista. Ocasionalmente, quando uma coalizão ou um partido desafiavam o *staff* militar, acontecia uma intervenção, o governo eleito era derrubado e dissolvido (e vários ministros, inclusive, fuzilados) e outro, sob as orientações das forças armadas, o substituía, sem, no entanto, alterar o sistema pluripartidário, de sufrágio universal e parlamentarista. Tratava-se de um *regime liberalizado*, mas ainda não plenamente *democrático*. A partir de 2003, quando o partido islâmico AK assume o poder, tem acontecido um novo processo. O AK, considerado moderado, é eleito democraticamente para ocupar o governo, sob a condição de aceitar os termos de um Estado secularizado e, desde então, ele busca uma forma de acomodar os interesses da imensa parcela da população que o elegeu, diante do poder de fato que possui o exército turco, autoproclamado como o “guardião do secularismo” do Estado. Tal acomodação acontece não sem confrontos. O AK busca uma abordagem que permita que a religião avance na política sem que avance no Estado. Os militares turcos, junto com a elite secular, buscam evitar o avanço da religião dentro da sociedade. O resultado tem sido de alguns avanços em determinadas áreas e de recuos em outras, isto é, um equilíbrio instável, sem que haja um jogo de soma zero, que implicaria a perda ou o ganho total de uma das partes, em completo prejuízo da outra. É a *democratização* dentro do *liberalismo* (BOBBIO, 1987, p. 28-31).

## 2.2. DEMOCRACIA LIBERAL E ISLÁ

A pesquisa em que estamos trabalhando, entretanto passa por uma questão importante: estamos aplicando conceitos como democracia e liberalismo em sociedades cuja vivência desse sistema é relativamente

recente, ou praticamente nenhuma, de maneira que, se a questão da democratização no liberalismo é algo já bastante avançado nos países ocidentais, em sociedades muçulmanas existem especificidades que não podem ser ignoradas. Podemos, assim, começar verificando a forma como se deu o processo de secularização de sociedades ocidentais, que é algo observado por Peter L. Berger (1985) em *O dossel sagrado*. Ele 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 (no caso, cristã) é a base ideológica que se impõe aos indivíduos. O Estado estava 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 desmembra-se do Estado, e as relações sociais passam a enfatizar as livres escolhas, e não as opções determinadas pelos valores de uma religião dominante. A ideia de uma sociedade baseada na religião passa a perder sentido, de modo que 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). Em uma sociedade pré-capitalista cristã, as referências morais da sociedade eram regidas pela Igreja Católica. A partir da Reforma Protestante, a estrutura do catolicismo 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 ocorreram a partir do século XVIII, como a Revolução Francesa, momento em que as instituições eclesiásticas foram separadas do Estado, ou então acomodadas, a hegemonia da Igreja Católica foi quebrada e deu lugar a um novo tipo de dinâmica social, em que as instituições religiosas passaram a não mais estar associadas a monarcas absolutos. Em vez disso, essas instituições tiveram de se submeter a um poder constitucional eleito popularmente por populações leigas. As liberdades de escolha política e econômica passaram, assim, a dar espaço a novas religiões. Com isso, criou-se uma concorrência entre instituições

e religiões na conquista de fiéis e um mercado religioso tomou forma. A reação da Igreja e das novas instituições e religiões que ascenderam foi criar um movimento ecumênico, que mantinha um discurso de tolerância às práticas religiosas, mas cuja natureza era a de preservar os interesses das instituições e das religiões dominantes, de maneira que elas acabaram formando uma espécie de oligopólio da mensagem religiosa. Assim, elas mantinham acordos para preservar “reservas de mercado” religiosas dentro de sociedades civis secularizadas, buscando dificultar a adesão de fiéis a outras religiões, menos difundidas (BERGER, 1985).

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 originalmente atrelados a uma instituição milenar, a Igreja Católica, e às suas dissidências protestantes (Igrejas Luterana, Anglicana, Calvinista, Batista, etc.). Essas 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 desse clero sobre a difusão dos rituais religiosos, tais como a missa. 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 a ter acomodações com a sociedade civil nas monarquias constitucionais, de maneira que ela 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, de ter o seu papel reduzido a uma esfera de símbolo de identidade nacional de determinadas sociedades.

No islã, há dificuldade em se pensar uma sociedade ecumênica, tal como Peter Berger descreveu. 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 nas sociedades. O islã é uma religião que possui códigos de direito militar, econômico, civil e penal próprios. Por outro lado, o conceito, no islã, de uma coletividade à parte do Estado não se

desenvolve em conformidade com o conceito de sociedade civil, mas sim com a definição da *umma*, ou seja, a “comunidade dos fiéis”. Além disso, não existe a defesa do monopólio de um clero oficialmente reconhecido para a difusão da mensagem religiosa. Uma reza pode ser ministrada por qualquer indivíduo, desde que ele conheça os testamentos religiosos. Nesse contexto, o islã proclama o Alcorão como a revelação mais avançada existente e confere aos judeus e aos 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 dessas crenças fora de suas respectivas comunidades. Essas características fazem com que, diferentemente de uma concepção de ecumenismo, haja uma sobreposição do islã às outras crenças. Nazi Ayubi (1991), em *Political Islam*, define o islã como “uma religião com moralidades coletivas”, em que:

[...] há muito pouco no que é especificamente político [...] A religião e a política caminharam juntas dentro do Estado [e que] o Estado se apropriou da religião. o reverso do que aconteceu na experiência europeia, onde, historicamente, foi a Igreja quem se apropriou da política (ou, no mínimo, interferiu nela). [...] 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, tradução livre).

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*, de que o islã é a sua referência principal. Em uma sociedade religiosa, em que a religião não se faz presente em forma de instituição oficial e o Estado é administrado por um direito religioso em áreas que vão além de ritos e união entre famílias, a estrutura de plausibilidade se torna resistente a um processo de separação ou acomodação entre religião e Estado.

Najla Kamel (2003, p. 49) declara que:

[...] o Alcorão [...] tem uma posição única como texto lido e ouvido, texto recitado, memorizado e transformado em caligrafia, com um vasto aparato de imagens e metáforas que podem ser usadas na criação de diferentes significados e representar um grande número de experiências humanas. [...] a secularização ainda não se coloca como problema para o islamismo, pois no Islã não há uma divisão das diversas áreas do conhecimento”. Uma tendência, “na exegese moderna do Alcorão [...] de [...] um aspecto da história natural, baseada na visão de que o Alcorão antecipa a ciência moderna. [...] 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. (KAMEL, 2003, p. 49-51).

Comparando com a experiência Ocidental, Peter Demant ressalta:

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. [...] 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. (DEMANNT, 2004, p. 343).

Diante dessa especificidade, quando falamos de um modelo constitucional – e, mais especificamente, da democracia liberal –, isso diz respeito a uma acomodação, que serve como um moderador na violência do extremismo. E nos 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. [...] o fundamentalismo protestante, por extremo que seja, geralmente não utiliza violência aberta. (DEMANNT, 2004, p. 342).

Enzo Pace sustenta que o principal desafio para os países islâmicos em relação à aplicação de modelos políticos ocidentais refere-se a questões como os direitos humanos, tão importantes na construção de democracias liberais.

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 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 pelo abandono da religião islâmica (apostasia), algo que, dentro do mundo muçulmano, tende a ser malvisto e punido. Certamente, é necessário relativizar. É preciso esclarecer que, entre países de maioria islâmica, incluem-se desde aqueles nos quais o islã é mais liberalizado, tal como a Turquia, até aqueles 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 em que o islã político vem ganhando espaço bem maior nas sociedades muçulmanas. Esse documento reflete uma posição em que o direito positivo e a *sharia* são combinados, sendo que a última se torna fundamento para o primeiro. 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, é justamente isso que tem acontecido: a fim de deter os islamistas, vem se criando essa combinação de normas do direito positivo e da *sharia*, estando essa última com peso decisivo, o que faz com que a sociedade local pague um preço bastante elevado (PACE, 2005, p. 319-320). 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 esteja aberta à “livre circulação

de ideias e pessoas”, em que o próprio tema dos direitos humanos seja colocado em questão.

### **2.3 DEMOCRACIA, LIBERALISMO E ISLÁ: A HIPÓTESE DE UM “GOVERNO MISTO”**

Nesse sentido, é preciso localizar as ideias criadas e desenvolvidas no mundo ocidental, entre os locais em questão – no caso, o mundo muçulmano onde atores políticos adaptam as ideias ocidentais ao contexto de Egito e Turquia. O discurso hegemônico estabelecido nas ideias do mundo ocidental e que usamos como exemplo é o da democracia liberal, ou seja, a acomodação entre democracia e liberalismo: um governo de todos, em que o Estado limita os seus poderes e os poderes de seus agentes, de forma a acomodá-los em uma esfera comum.

Diante do discurso, existe a realidade: uma sociedade pode até orientar-se por uma linguagem (por exemplo, a democracia liberal). No entanto, os seus referenciais primeiros são baseados em suas instituições internas e se essas instituições internas não são historicamente democráticas, tampouco liberais, a tendência não é criar democracias liberais, mas sim formas de governos que combinem o tipo ideal apresentado, enquanto discurso, com a realidade histórica. Por exemplo: um país muçulmano historicamente acostumado a viver sob governo do islã e que, no máximo, foi capaz de estabelecer regime republicano nacionalista e autoritário, quando derrubada a antiga teocracia. Ele deseja tornar-se democrático e adotar um regime de democracia liberal, tal qual países da Europa Ocidental e da América do Norte. No entanto, ele encontra duas sérias dificuldades. A primeira: estabelecer a separação da sociedade religiosa da civil, uma condição fundamental para que um Estado democrático liberal possa funcionar. A segunda: burocracia militar historicamente bem estabelecida resultante da experiência prolongada sob um regime militar. Esse país terá dificuldade em adotar a democracia liberal, no entanto terá a possibilidade de obter um regime de governo misto, ou seja, que combine, na prática, a fonte ideal de governo (a democracia liberal) com a experiência his-



tórica real (o nacionalismo militar centralizado sobre uma sociedade com baixa distinção entre o civil e o religioso).

Na realidade, apresentamos a hipótese de um regime de *governo misto* que combina a democracia liberal dos ocidentais, que tomou formas avançadas ao longo do século XX (com o sistema político pluripartidário, representativo indireto, com revezamento de poderes e sufrágio universal), o militarismo dos Estados nacionais modernos, que se consolidou no século XIX (cuja principal característica é a manutenção do monopólio legítimo da violência sobre todo um território soberano), e o islã dos muçulmanos, que nasceu no século VII d.C., formando um vasto império, abrangendo os continentes africano, europeu e asiático (caracterizado pela afirmação universal da soberania de Deus acima das demais soberanias).

Esse regime de governo misto, em que coexistem os defensores da democracia liberal (que defendem a soberania individual e popular combinadas sobre o governo), do nacionalismo (que defende a soberania do Estado sobre o território) e do islã (que defende a soberania de Deus sobre as demais soberanias), não é novidade no mundo muçulmano. Diversos países tentam combinar essas três formas de governo. O equilíbrio, no entanto, é sempre precário. Uma das forças tende a sobrepor-se às demais e isso gera fortes reações. Por exemplo, quando a Argélia realizou eleições gerais, em 1991, a Frente Islâmica de Salvação, partido defensor do islã político, estava prestes a vencer as eleições, com apoio da ampla maioria do eleitorado. Um modelo de democracia liberal estava prestes a eleger um partido adepto do islã político. Na dúvida em relação à convivência dessas duas formas de poderes, o Estado nacional moderno argelino, liderado pelo seu exército, deu um golpe de Estado, a que se seguiu uma sangrenta guerra civil, na qual mais de 100 mil pessoas foram mortas. O equilíbrio, no caso argelino, mostrou-se precário.

Em um caso contemporâneo, a Turquia elegeu um partido adepto do islã político moderado, o Refah, em 1996, que governou sob coalizão com partidos seculares. No entanto, pressionado pelo *staff* militar local, esse governo caiu e o partido foi dissolvido, sob a alegação de que estaria confrontando as razões do Estado secular turco. Diferente-

mente do que ocorreu na Argélia, não houve Guerra Civil na Turquia, apenas uma reforma política, e, em 2003, um partido de raízes islâmicas, mas não adepto incondicional do islã político, o AK, assumiu o poder. O AK desde então vem governando o país, condicionando-se às determinações do *staff* militar turco enquanto, gradativamente, faz mudanças no país, sem confrontar-se com as razões de Estado.

Houve uma acomodação, não sem tensões, entre os militares turcos e o governo do AK, com momentos em que o último foi, pelo primeiro, ameaçado, condicionado e enquadrado. Mas o partido, por outro lado, pôde, após as negociações de acomodação, assumir posições simpáticas à população e mais toleráveis a importantes setores militares, a ponto de poder eleger não apenas a chefia de governo, mas também a de Estado. No entanto, o governo turco ainda vivia sob ameaça de golpe, tendo de exonerar militares acusados de conspiração, modificando a ordem das forças: pela primeira vez o poder militar passou a se submeter ao civil. Isso com um governo de partido islâmico não adepto do islã político. Seria essa uma versão de democracia liberal no mundo muçulmano? Ou então um regime de governo misto em que um partido islâmico liberalizado comanda o país, submetendo uma burocracia militar leiga a seu comando, sem alterações significativas na sociedade?

Podemos direcionar esses questionamentos ao Egito, foram realizadas as eleições para o parlamento, em 2011, e dois partidos islâmicos estão atingindo cerca de 65% do total dos votos. Por outro lado, as eleições locais foram marcadas pela forte intervenção militar e pela clara derrota de setores liberais e à esquerda, que vinham se afastando do processo. A burocracia militar tradicional leiga e a preferência partidária islâmica (adeptos do islã liberal, com 45% dos votos, e do islã político, com 20%) sufocaram o terceiro pilar: a parcela dos egípcios defensores de uma sociedade democrático-liberal inequívoca. Dessa forma, ficou a dúvida quanto à viabilidade de esse regime de governo misto se sustentar.

Está clara a disputa pela hegemonia dentro do Estado, tanto no caso turco quanto no caso egípcio. No entanto, a Turquia viveu um processo mais avançado de vivência de instituições liberais, em que os

militares puderam, por um tempo prolongado, submeter-se a um poder civil, a partir de um governo liderado por um partido islâmico e de uma oposição encabeçada por partidos seculares. Essa dúvida permaneceu no Egito. Quais seriam os partidos a governar? Teoricamente isso poderia a uma combinação de militares leigos, uma maioria islâmica moderada no parlamento e uma minoria secular, sob a aceitação de ambas as partes. Na prática, durante o ano de 2011, os participantes do islã político eleitos no parlamento, de um lado, e os liberais, democratas e socialistas participantes do movimento de derrubada do regime de Hosni Mubarak, de outro, poderiam estabelecer um marco mínimo de tolerância entre si, junto com os militares que sucederam a Mubarak. Entretanto, a questão real é que se faz necessário um conjunto de cumprimentos de acordos que não foram executados, na época. Por exemplo: a Irmandade Muçulmana tinha concordado em não lançar candidato à presidência. No entanto, o Tribunal Constitucional Egípcio anulou as eleições da Assembleia Popular, na qual os islâmicos eram majoritários. Os Irmãos Muçulmanos assim decidiram lançar um candidato à presidência e venceram. Já possuíam maioria na Assembleia Nacional Constituinte e no Senado. De maneira que a transição do Egito foi tomada de tantos acidentes, que setores do antigo regime, e grupos representantes do islã político pareciam pouco dispostos a realizar, dentro da transição democrática, as mútuas concessões que legitimam um pacto social.

Pensemos nos discursos em que parte relevante dos atores políticos turcos e egípcios buscava ainda, ao menos, conciliar o islã de seu passado histórico, o nacionalismo de seu passado recente pró-turco e pan-árabe, e a democracia liberal do presente que a sociedade global a eles impõe enquanto necessidade. É em torno desse espaço que as intenções de cada parte se entrelaçavam. São disputas pela hegemonia de novos Estados globais em construção, sob regimes de governo misto, com cenários abertos, seja para um recuo para as antigas formas de governo, seja para a manutenção precária do equilíbrio de governos mistos. Nenhum desses cenários pode ser descartado, nem na Turquia, nem no Egito.

Um aspecto a ser considerado: a democracia liberal, enquanto edifício teórico é relativamente fácil de construir, porque ela pressupõe dois elementos que, se aparentemente contraditórios por um lado, de outro têm formas relativamente simples de funcionar. A democracia pressupõe o elemento da defesa dos valores democráticos, ou seja, que todas as decisões importantes tomadas devem levar em conta a vontade geral de uma população, não importando se essa vontade geral é estabelecida por maioria relativa, maioria absoluta, maioria qualificada ou consenso. Por outro lado, colocar em prática esses valores democráticos não é suficiente, porque existe outra limitação: a maioria a tomar determinadas decisões pode não compartilhar desses valores democráticos, ou então estar sujeita a lideranças que não compartilhem de valores democráticos. Assim, uma democracia perderia o seu valor na medida em que, por meio dela, se estabelecesse um regime antidemocrático. Nesse caso, seria necessária a disseminação de valores gerais de tolerância de um grupo em relação aos demais, de modo que todos aceitassem os pressupostos uns dos outros, negociassem um armistício e, a partir daí, cedessem em favor de posições moderadas que permitam o funcionamento dos governos e do Estado. São consensos ou resultados de disputas baseados na noção de pluralismo na política. Falamos de valores liberais. Se colocarmos esse modelo de valores democráticos e de valores liberais dentro de um modelo de Estado nacional moderno – em que a religião ou está separada do Estado, ou bastante enraizada na sociedade, em que as forças armadas obedecem ao comando civil nomeado pela via eleitoral livre e aberta, por meio do sufrágio universal masculino e feminino –, será relativamente fácil efetivar a democracia liberal.

No entanto, se verificarmos que, para além de uma população que deseja a democracia e o liberalismo, existe parte da uma sociedade que ainda não conseguiu separar a religião e o Estado e em que ainda existe um setor das forças armadas que reivindica de maneira ostensiva o monopólio legítimo da violência, interferindo no modo de participação dos governos (por temerem que grupos religiosos, tão presentes e bem organizados na sociedade, possam interferir de forma mais ostensiva na política interna), fica difícil estabelecer de maneira plena esses valores democráticos e liberais. No máximo, eles poderiam coexistir de forma

limitada sob o jugo de valores nacionalista-militares e alguma influência de valores religiosos. Nesse caso, podemos falar não de governos democrático-liberais, mas sim, no máximo, de governos mistos, ou seja, aqueles que combinem elementos da democracia liberal, da autocracia militar e da teocracia religiosa. Sobre esse aspecto, pensemos na autocracia militar enquanto regime comandado por uma corporação – no caso, as forças armadas – que reivindica de forma total e ostensiva o monopólio legítimo da violência, e o pratica de forma esmagadora. Ao mesmo tempo, a teocracia religiosa é aquela que reivindica o governo de Deus, sob o comando de uma religião superior, que teria os seus representantes em solo terreno.

Esse é o caso do Egito, que mantém uma combinação legislativa do direito positivo, herdado da burocracia militar, com o direito islâmico, herança da sociedade religiosa criada historicamente pelo islã. Com a queda do regime autocrático de Mubarak, em 2011, uma parcela crescente da população egípcia passou a reivindicar um regime democrático, com a libertação dos antigos presos políticos, a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte e eleições gerais. No entanto, mesmo sem Mubarak e seus aliados mais próximos, a elite militar egípcia continuou hegemônica enquanto força política nacional e a sua disposição em manter a Constituição antiga permaneceu a mesma, apenas modificando pontos básicos – passaram a ser permitidas a organização política e pluripartidária e a realização de eleições. Esse movimento, entretanto, barrou os principais partidos e organizações defensoras da democracia no país e beneficiou de forma mais ampla os partidos islâmicos – o “moderado” Justiça e Liberdade (com 45% dos votos), derivado da antiga Irmandade Muçulmana, e o mais conservador Al-Nour (com 20% dos votos) obtiveram, juntos, 65% do total de votos. O Justiça e Liberdade até se dispôs a fazer concessões, aceitar as regras do jogo de um Estado leigo e participar, com partidos não religiosos, de um governo de união nacional. No entanto, o partido Al-Nour, que defende abertamente a islamização da sociedade, possui uma plataforma mais questionadora dessas regras. Ambos os partidos ainda representam claramente os resquícios da velha teocracia religiosa construída ao longo dos impérios muçulmanos e dos califados: falamos da antiga *umma* islâmica, dessa

vez reeditada dentro de um governo republicano existente desde 1952. Esse regime de governo misto, que combina a democracia liberal, no modo de organização partidária e eleitoral, a autocracia militar, enquanto forma de comando do Estado, e a teocracia religiosa, mantendo ainda aspectos da antiga *umma* islâmica seria o acordo mais próximo que o Egito pudesse alcançar.

Na Turquia, buscou construir um regime mais próximo de uma democracia liberal, mas ainda dentro de um modelo de governo misto. O chefe de Estado é civil e pertencente a um partido de origem religiosa, mas não essencialmente fundamentalista, o AK. O Estado é original essencialmente secular e radicalmente leigo. No entanto, é confessional, ou seja, o islã é a religião oficial do país. Por outro lado, o país vive a velha questão ligada às nacionalidades curda e armênia. Os curdos, que representam cerca de 20% da população e ocupam algo em torno de 40% do território do país, não podem se organizar enquanto minoria nacional com partidos políticos próprios. Sua cultura e sua nacionalidade estão cerceadas pelo Estado turco (assim como pelos Estados vizinhos Irã e Síria). Em relação à nacionalidade armênia, a questão é o não reconhecimento do genocídio que o governo do antigo Império Turco-Otomano realizou contra essa população, anterior à Primeira Guerra Mundial. Vamos nos lembrar de que antes de 1922 o território que hoje compreende a Turquia (também conhecido como a Península da Anatólia) tinha populações curdas, armênias, gregas, judias, árabes, turcomanas e turcas e que, no contexto da criação da República da Turquia, ocorreu a Guerra Greco-Turca, na qual uma troca de populações das duas nacionalidades determinou um novo condicionamento territorial para a população étnica turca.

Tanto a questão armênia quanto a curda são assuntos de Estado, que são de interesse direto do *staff* militar. Esse, apesar de já não ter o controle que tinha anteriormente, submetendo-se à chefia de Estado de um civil, mantém-se forte em relação a tais interesses nacionais, de forma que resquícios da autocracia militar leiga da antiga República da Turquia fundada por Mustafá Kemal Atatürk ainda permanecem. Dessa maneira, podemos afirmar que os militares, em questões nacionais, ain-

da são influentes na Turquia e que, portanto, os valores democráticos e liberais ainda são limitados. Os valores religiosos estão mais diluídos do que no Egito, apesar de se notar certamente um avanço no conservadorismo político na Turquia, fruto de um avanço de setores religiosos mais variados. Um conservadorismo não apenas baseado no islã político, mas também do islã liberal, semelhante à democracia cristã europeia. Nos últimos anos, o islã político teve um grande avanço, em detrimento ao liberal, e essa diluição também se perdeu.

## 2.4 ANTONIO GRAMSCI E O CONCEITO DE REVOLUÇÃO PASSIVA

Em termos morfológicos, podemos pensar nos casos de Turquia e Egito tendo a possibilidade de formar regimes de governos mistos, conjugando democracia liberal, autocracia militar e teocracia (islâmica). No entanto, nesse ponto nossa abordagem será mais abrangente do que as próprias formas de governo. Pensemos nos processos históricos que permitem que tais governos surjam. Existem países cujos regimes surgiram de grandes revoluções populares e cujos processos políticos foram capazes de derrubar os pilares de um antigo regime e, de uma grande ruptura, erguer uma nova estrutura.

Pensemos no que aconteceu em 1917, com a queda do czar Nicolau do antigo Império Russo. Essas estruturas, baseadas nas relações herdadas do feudalismo, ruíram. Sem o sistema econômico feudal, o sistema político que o sustentara historicamente foi derrubado por uma revolução popular, realizada por classes (proletariado e camponato) e nacionalidades oprimidas, lideradas por uma vanguarda de revolucionários. Em lugar da monarquia feudal, fundou-se uma união de repúblicas socialistas, alicerçadas em soviets. Podemos falar de uma revolução popular, em que o amálgama de operários, camponeses, nacionalidades antes oprimidas e vanguarda de origem pequeno-burguesa, sob a liderança de Lênin, derrubaram a velha classe e instauraram uma nova. As condições que permitiram tal mudança estavam dadas: a classe dominante (a aristocracia feudal) não conseguia exercer mais, de fato, a hegemonia sobre o território. Ironicamente, foi a velha Rússia dos czares

quem liderou amplos processos de industrialização ao longo do século XIX. Desse processo, surgiram classes e suas respectivas frações, das quais originaram os grupos responsáveis pela formação da Revolução de 1917: os bolcheviques e os mencheviques. Foi esse conjunto de frações de classes que passou a exercer a hegemonia, de fato, do país, capaz de paralisá-lo a ponto, de, no limite, neutralizar as atividades do Estado e derrubar não apenas o antigo governante, mas também toda a classe a ele aliada. Em seguida, os bolcheviques conseguiram, pela via da guerra, derrubar o grupo político que estava sustentado em classe antagônica: a burguesia (os mencheviques). Ambos disputavam o que restava do poder do antigo Estado russo, e a vitória dos bolcheviques sobre os mencheviques resultou no final desse processo de revolução popular.

No Egito e na Turquia, o rumo dos acontecimentos foi bem diverso. Vamos nos ater ao caso recente do Egito. Hosni Mubarak, o déspota, foi derrubado após um levante popular e ele e seus aliados mais próximos tiveram de deixar o poder. Entretanto, a classe que os sustentava – ou seja, a combinação da velha burocracia militar originada na República Egípcia de 1952 com as elites civis que se beneficiaram do desenvolvimento econômico e político desde então – permaneceu hegemônica. Foi essa combinação de grupos políticos, antes igualmente hegemônicos, que conduziu a mudança no Egito. Sem dúvida, houve uma revolução. Caiu um déspota, e, em seu lugar, ergueu-se um novo sistema de governo. No entanto, essa revolução foi conduzida de maneira muito diversa daquela que ocorreu na velha Rússia. A população foi capaz de articular-se e liderar manifestações para remover o antigo governante e seus aliados mais próximos, no entanto as velhas classes hegemônicas por lá permaneceram, e foram elas que conduziram a mudança. Então, podemos falar de uma revolução, mas não de uma revolução popular, e sim de uma revolução passiva, feita de cima para baixo. Uma transformação que seguiu um processo histórico, atendendo a um anseio do povo egípcio, que não mais desejava o despotismo de Mubarak, mas que foi incapaz de resultar, por exemplo, em uma formação que representasse essa população de forma mais plena. Fosse uma revolução popular no estilo marxista-leninista, como ocorreu na URSS de 1917, fosse como o exemplo político mais próximo que podemos utilizar, que é o de uma



revolução popular democrática, como a que ocorreu em Portugal em 1974, quando, caída a autocracia fascista salazarista, organizou-se um sistema político democrático, pluripartidário, constitucional e com direitos políticos amplos para todos os seus cidadãos.

Para pensarmos em uma definição mais sistemática, vamos nos remeter a Gramsci, que desenvolveu bem esses conceitos (GRAMSCI, 1976; 1999; 2002). Ele usou como exemplo a Itália, que, na virada do século XIX para o XX, conforme Hobsbawm, era um “microcosmo” do capitalismo mundial de então, por reunir, em um só país regiões avançadas e atrasadas. No período em que a Itália viveu o seu Renascimento e realizou a sua unificação, entre 1861 e 1870, tratou-se de um país que “abriu caminho para a civilização moderna [...] antes de outros países, mas não conseguiu manter as suas realizações e descambou para uma espécie de letargia.” Por um lado, sobreviveu aos avanços da burguesia industrial ao norte e, de outro, permaneceu atrasada e predominantemente camponesa e feudal ao sul. Essa situação manteve um curioso equilíbrio político e a reunificação não ocorreu por meio de uma revolução popular completa, como na URSS, predominantemente camponesa, mas sim de uma “revolução parcial”, feita “[...] em parte de cima para baixo por Cavour, e em parte de baixo para cima, por Garibaldi.” (HOBSBAWM, 2012, p. 287-289). A unificação italiana foi realizada em duas vias. De um lado, o Norte cavouriano, que dialogava com a já hegemônica burguesia industrial e, de outro, o sul garibaldino, que se confrontava com a velha aristocracia rural. Isso levou a uma situação de derrota e submissão dos velhos Estados papais, que foram levados a declarar-se “prisioneiros” do novo país unificado fundado em 1871.

Nesse processo, o Norte, comandado por um rei (Vittorio Emanuele) aliado da burguesia local, fez um acordo de acomodação com o velho sul aristocrático e, assim, excluiu Garibaldi, liderança popular. O Estado, unificado e modernizado, tornou-se, de um lado, uma monarquia e, de outro, um Estado secular. O grupo liderado por Garibaldi, que realizou a revolução de baixo para cima, ficou de fora e não pôde tornar-se parte do processo revolucionário. Garibaldi foi expurgado e, em vez de um projeto democrático radical ou, no limite,

democrático-liberal, o que se construiu foi um regime de governo misto, no qual a modernização burguesa coexistia com a velha modalidade da monarquia. No entanto, não se tratava de uma monarquia nos moldes aristocráticos tradicionais, em que a coroa se submetia ao papado, mas sim de uma forma muito específica de regime, no qual o monarca dividia o poder com líderes burgueses regionais e lideranças locais eleitas (sem eleições gerais e sem o sufrágio universal, por exemplo). As instituições católicas continuaram existindo, apesar de os líderes da revolução terem sido excomungados pela Igreja. Essa se declarava “prisioneira” do Estado italiano, o que, mais tarde, cimentou o acordo de “concordata” da Itália fascista com o novo Estado da Cidade do Vaticano.

Esse Estado, que, sob Mussolini, transformou-se em uma autocracia (a república social) e, após a morte dele, em república constitucional, viveu, assim, um processo que podemos denominar de “transformismo”, antes de criar-se a república italiana democrático-liberal. Esse transformismo é o que podemos definir como o processo de criação de formas híbridas de regimes. Entenda-se: não se deve confundir o transformismo, que é o processo de criação de um regime de governo misto, com o próprio conceito de regime de governo misto, que entendemos como a definição do objeto, mas não da construção deste.

Podemos notar uma série de semelhanças entre o exemplo italiano e o egípcio. Garibaldi e os seus Camisas Vermelhas foram excluídos e reprimidos, assim como os liberais e os democratas do movimento popular no Egito. A semelhança está entre as bases para a inclusão da Itália unificada, com a sua aristocracia meridional, e os acordos da junta militar egípcia com a Irmandade Muçulmana nas bases do poder central do novo regime. Na Itália, foi criada uma monarquia secular com um rei católico, mas com lideranças não submetidas à Igreja (ao contrário, excomungadas), enquanto no Egito os principais líderes dos movimentos islâmicos aceitam as regras de um Estado secular e muçulmano (mas não islâmico). Em ambos os casos, há eleições limitadas.

Verifica-se, no Egito, processo transformista. Vamos estabelecer o fim da Primeira Guerra Mundial, quando os ingleses saíram oficialmente do país, mas não de fato. Estabeleceu-se uma monarquia

pró-Londres, com um parlamento eleito sob a Constituição tutelada pelo rei, a partir de 1923. Em 1952, a monarquia foi substituída por uma república mista, secular – mas com a lei islâmica combinada com a civil –, que se tornou cada vez mais autoritária, banindo a Irmandade Muçulmana em 1954. Com a ascensão do nacionalismo e a tomada do Canal de Suez, a Grã-Bretanha retira-se definitivamente em 1956. Com a morte de Nasser e a subida de Sadat, de 1970 a 1981 organizações islâmicas ascenderam e esquerdistas foram gradativamente banidos. Com o assassinato de Sadat, em 1981, e o decreto do estado de sítio no país, assume Mubarak, que permaneceu até 2011 na república secular, com lei islâmica e civil, autocrática e árabe. Quando Mubarak foi deposto, pela via do levante popular, assumiu o poder uma junta derivada da formação da República Egípcia de 1952, buscando flexibilizar o regime, suspendendo o estado de sítio e liderando um processo eleitoral tutelado. Em todos esses casos, notamos não um processo revolucionário por si só, mas um transformismo, criando sempre formas mistas de governo, internamente contraditórias entre si, mas, na prática, complementares como engrenagens que permitem uma forma contínua e regular do funcionamento da sociedade política (ou do Estado).

A Turquia atual pode ser vista, sob esse enfoque, como a Itália, mas em um estágio bem diferente. Algo mais semelhante ao que viveu a Itália após a queda de Mussolini, mas com um grande retrocesso posteriormente; os italianos do pós-1945, após derrubar a autocracia (a república social), estabeleceram um novo regime constitucional. Mas, primeiro, falemos das diferenças. A Turquia, de 2003 a 2011, não derrubou uma autocracia, mas foi capaz de submeter o seu *staff* militar a um comando civil. Em ambos os países houve um processo de formação de uma constituição, mas, enquanto na Itália tratou-se de uma simples substituição a um regime derrubado, na Turquia há um processo de transição gradativo. Agora falando a respeito das semelhanças: como na Itália do pós-1945, onde um movimento democrático cristão – a União dos Democratas Cristãos e Democratas de Centro (UDC) – assumiu o poder, na Turquia, um partido islâmico democrático conseguiu eleger o primeiro-ministro em 2003. Se a Itália, durante o regime fascista, consolidou a coexistência com uma Igreja Católica mais conservadora, após

1945, com a democratização e a queda de Mussolini, permitiu a ascensão de católicos moderados. Se a Turquia, de 1922 a 1950, viveu uma autocracia militar capaz de abolir o seu clero tradicional e, de 1950 a 2003, conferiu alguma abertura a seu regime, sufocando os estratos religiosos mais fundamentalistas que ainda permaneciam, após esse período passou a permitir a ascensão de um partido islâmico moderado capaz de aceitar os princípios de um Estado secular.

Podemos, nesse caso, focar mais o conceito de transformismo (GRAMSCI, 2002, p. 63), mas não necessariamente pensando no estágio da revolução passiva, conforme conceituamos no caso egípcio, e sim em outro conceito gramsciano. Falamos da disputa, entre as diversas camadas da sociedade, pela *hegemonia*, pelo espaço dentro do Estado. Sendo o Estado um espaço múltiplo, que permite discordâncias e disputas de posição (e não disputas de força), a questão deixa de ser uma briga pelas suas razões básicas. Se o Estado é secular e confessional, as partes que o compõem devem aceitar essa condição, ainda que os participantes dos movimentos políticos não concordem com isso “do fundo de seus corações”.

Então, a disputa deixa de ser pelas razões de Estado, plenamente aceitas dentro de um consenso, e passa a ser por uma agenda política de governo que esse Estado permita. Então, Gramsci, enquanto membro do Partido Comunista Italiano, era capaz de compreender que a Revolução de 1917 ocorrida na Rússia não poderia ocorrer na Itália, dada a correlação de forças distribuídas ao longo do território, suficiente para formar um consenso. Nesse aspecto, Gramsci buscou uma alternativa política realista: se não é possível fazer uma revolução na sociedade política (ou seja, no Estado), que se busque a transformação na sociedade civil, e que essa transformação se reflita na formação de uma hegemonia, capaz de realizar a transformação política, mais adiante, no Estado.

Era assim que Gramsci imaginava a Itália pós-Mussolini: um Estado predominantemente burguês e democrático. Nesse espaço, o Partido Comunista não teria a oportunidade de fazer uma revolução, mas poderia ganhar terreno, dentro de uma sociedade civil, assumindo um compromisso histórico com outras forças defensoras da democracia.

Por meio desse compromisso, os comunistas entrariam no jogo político, sendo um partido, entrando, enquanto representantes da sociedade civil, em sindicatos, associações, centros culturais, universidades, etc., influenciando com isso o debate nacional. Em um país em que as desigualdades entre norte e sul eram grandes, o papel dos intelectuais, enquanto mediadores de uma cultura nacional foi fundamental. É nesse sentido que Gramsci enxergava o papel do Partido Comunista Italiano (PCI) (GRAMSCI, 1976; 1999). Em determinado momento, pensando nesse quesito, o PCI se aliou aos governos à esquerda dos democratas cristãos, participando de gabinetes mais progressistas. Por outro lado, admitia em seus quadros praticantes da religião católica e buscavam agendar reuniões em horários que não se chocassem com os das missas. Era esse o reconhecimento da religião enquanto elemento profundo da cultura italiana que o PCI considerava necessário a fim de estabelecer a sua agenda. Uma agenda progressista, de formação popular, de aproximação com as bases, e com os setores não comunistas da sociedade política (ou Estado) italiana que estivessem alinhados com formas mais progressistas de governo.

De forma análoga, o partido islâmico da Turquia, AK, reconhecendo-se como última formação representante dos setores mais religiosos da sociedade, teve de fazer reflexão semelhante. Diante da impossibilidade de “islamizar” o Estado, de ver as escolas formadas pela fundação religiosa Imam Hatip disseminarem uma cultura religiosa mais conservadora, de tentar aproximar a lei islâmica da lei civil e de ter grandes empresas com capitalistas islamistas, optou por assumir um compromisso histórico com a formação da república secular turca. Ao invés da islamização da sociedade (quer dizer, do avanço da *umma*) ou da *sharia* (ou seja, do avanço da lei islâmica sobre a sociedade não estatal), no máximo uma onda de conservadorismo, respeitando os pilares básicos do Estado secular, cuja lei civil prevalece. Em vez de buscar as suas próprias escolas e empresas, decidiram aceitar organizações de acordo com os princípios seculares do Estado secular turco, estimulando, por outro lado, a prática da religião muçulmana. Obviamente não aceitaram tudo em silêncio. Contrariados, aceitaram submeter-se às resoluções da Corte Europeia de Direitos Humanos, quando esta determinou que uma uni-

versidade local pudesse vetar a entrada de estudantes que utilizassem o véu. Por outro lado, tiveram de se submeter aos anseios do *staff* militar do Estado turco contra as aspirações da população curda por afirmar sua própria nacionalidade. Em outro vértice, os militares aceitaram que um presidente e um primeiro-ministro pertencentes ao partido islâmico AK assumissem os cargos para os quais foram eleitos.

Conscientes de que o islã não poderia assumir o Estado na Turquia, os islâmicos tiveram de adequar-se ao compromisso histórico e estabelecer uma agenda de governo, em lugar de uma agenda de tomada de poder e construção de um Estado islâmico. Puderam realizar alguns avanços com a sua agenda política. Tiveram, inclusive, autoridade para mudar a política externa, antes mais voltada para os países ocidentais e hoje cada vez mais próxima de seus vizinhos árabes e túrcicos muçulmanos. Puderam, em determinados casos, determinar leis conservadoras para os padrões ocidentais, proibindo, por exemplo, a exibição de anúncios com sexo explícito ao ar livre. Com isso, buscam avançar na sociedade civil (abrindo mão, nesse caso, até mesmo do conceito islâmico de *umma*), para implementar a sua agenda.

A diferença fundamental é que, em uma fase posterior, a Itália pós-1945 manteve o funcionamento básico de suas instituições, a despeito da ascensão de Berlusconi, e seus aliados, alguns deles atrelados aos partidos xenófobos do Norte da Itália e mais os neofascistas. Mas sem que isso afetasse o Estado de direito em sua essência. Sem dúvida, a presença de Berlusconi, o magnata da mídia, como primeiro ministro da Itália, gerou fortíssimos constrangimentos em relação à concentração de imprensa. No entanto, a não intervenção militar e a possibilidade de a sociedade civil italiana reverter a situação foi fundamental. No caso turco pós-2003, devemos levar em conta que Erdogan levou consigo um setor mais radical do islã político, rompendo com mais moderado. Principalmente, como veremos mais adiante a partir de 2013, com a repressão às manifestações da Praça *Taksim*, a crescente aproximação dele com os setores militares, e o isolamento de grupos moderados de islâmicos e mais setores seculares turcos.

Na Turquia, assim como no Egito, verificamos o transformismo, mas de maneira diferente. A Turquia, que nasceu em 1922 das ruínas do Império Otomano, carrega resquícios da velha sociedade islâmica – no entanto, com um grau avançado de secularização. O Estado, baseado em uma ideia de “nação turca” cujos alicerces são a língua e a cultura, é secular e confessional. No entanto, esse confessionalismo é bem mais laicizado, ou seja, é uma confissão oficial (o islã), mas tomando formas não religiosas. Essa ambiguidade, que declara o islã como religião oficial, que estabelece o secularismo na sociedade e que historicamente proíbe a prática da religião de forma tradicional em locais abertos, é resultado desse processo de transformismo em curso desde 1922, cujo processo é quase centenário, que inclui a abolição do califado, o estabelecimento de uma república, uma limpeza cultural profunda, a ascensão de uma estrutura militar, a aproximação com países ocidentais, o estabelecimento de um regime pluripartidário, a aceitação de que um partido islâmico posteriormente pudesse assumir o poder e o relativo afastamento do Ocidente, mais adiante.

O conceito gramsciano de revolução passiva, mais próximo da realidade atual do Egito, e o conceito de hegemonia, mais de acordo com o que observamos na Turquia, são as perspectivas com as quais trabalhamos. Ambos os países passam pelo mesmo processo de transformismo, que é a alteração do precário equilíbrio na formação de regimes de governos mistos, nos quais coexistem diferentes princípios de formação política. Dessa precariedade, é possível se manter com algum grau de tolerância ou, enfim, retroceder para uma autocracia.

### 3 RECORTE DO ORIENTE MÉDIO





# RECORTE DO ORIENTE MÉDIO

Mapa 1 - Oriente Médio



Fonte: WORLD BANK (1997)<sup>1</sup>

Vamos, neste momento, definir a Turquia e o Egito dentro do espaço convencionalmente chamado de “Oriente Médio”. Falamos do Oriente Médio definido enquanto o mundo árabe asiático, o Irã, a Turquia e os países do norte africano banhados pelo mar Mediterrâneo,

<sup>1</sup> Nesse mapa, a Turquia não está incluída. Mas, para efeito da presente tese, convençionamos a inclusão da Turquia no recorte do Oriente Médio. País que se localiza, ao mesmo tempo na Europa e na Ásia, separado cada território continental pelos estreitos de Bósforo e Dardanelos na cidade de Istambul.

com destaque para o Egito. Incluímos também a região onde se localiza Israel/Palestina.

Definimos o Oriente Médio como o berço das três grandes religiões abraâmicas ou monoteístas, área em que os antigos espólios dos califados árabes e turcos e dos impérios zoroastristas e muçulmanos da Pérsia/Irá dividem um espaço comum. O Oriente Médio aqui estudado tem uma série de divisões que podem ser exploradas. Temos uma divisão importante que é linguística. A principal língua (ou idioma) do Oriente Médio é o árabe, falada por cerca de 286 milhões de habitantes (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2004). No entanto, outras línguas são faladas. O turco é falado por cerca de 50 milhões de pessoas; o farsi, por cerca de 39 milhões; o curdo, por aproximadamente 28 milhões (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2011b). Os falantes das línguas berberes são pelo menos 12 milhões; e os azeris iranianos são cerca de 17 milhões de habitantes (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2011b). Além disso, há uma população que fala o hebraico (cerca de 6 milhões de pessoas) e populações de religião cristã que falam o aramaico, o grego, o copta e o armênio e que perfazem alguns milhões de habitantes. Nota-se que a imensa maioria da população do Oriente Médio fala o idioma árabe e que há importantes minorias ou nacionalidades que falam outras línguas. A língua árabe predomina sobre as demais na proporção de cerca de dois para um – os países do Oriente Médio árabe compreendem cerca de 280 milhões de habitantes, enquanto os países do Oriente Médio não árabe têm 163 milhões (CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2007; 2011a; 2011b) –, de modo que as populações não falantes do árabe, apesar de minoritárias, são relevantes.

Apesar desse cenário, outro dado fundamental é a presença de Estados que representam a língua e a cultura árabes, em contraste com Estados que não representam a língua e a cultura árabes. Em 16 países, todos na Ásia e na África, o árabe é a língua principal. Em três países a língua principal não é o árabe: Israel (hebraico como língua oficial principal), Turquia (turco como língua oficial principal) e Irã (persa como língua oficial principal). Apesar da quantidade maior de Estados de língua árabe, há que se ressaltar que o Irã e a Turquia são países mais

populosos e com economias mais desenvolvidas e industrializadas que a maioria dos países árabes, exceção feita ao Egito. Israel, assim como Turquia e Irã, possuem forças armadas (convencionais e estratégicas) mais bem preparadas e avançadas que a dos países do mundo árabe, que ainda luta pelo reconhecimento de um Estado independente, a Palestina.

Dos dezesseis países árabes incluídos (excluímos os países árabes não mediterrâneos e os subsaarianos da África Setentrional por entender que são países que estão, na prática, mais distantes do jogo político do Oriente Médio e mais próximos da dinâmica do continente africano). Alguns não passam de cidades-estados ou federações de cidades-estados frágeis, governados por uma família ou por oligarquias políticas e tendo de suportar a presença de tropas estrangeiras ou influenciadas diretamente por estrangeiros, como o Bahrein, o Catar, os Emirados Árabes Unidos, o Kuwait, o Líbano e a Palestina. Outros são Estados nacionais de fato soberanos, mas frágeis politicamente, como é o caso da Argélia, da Jordânia, do Marrocos, do Oman, da Tunísia, e da Síria. Outros, ainda, são países com sérias divisões internas, o que provoca uma crise de autoridade que os torna sujeitos a interferências externas, como o Iêmen, o Iraque e a Líbia. Enfim, apenas dois países árabes dentro do Oriente Médio possuem relevância territorial e política: o Egito e a Arábia Saudita.

Os países do mundo árabe podem ter interesses comuns e sustentar suas posições oficiais em um fórum de discussão, que é a Liga dos Estados Árabes. Mas, ao mesmo tempo, podem nutrir inimizades e rivalidades de cunho político, a ponto de entrarem em guerra uns contra outros (como foi o caso da Guerra do Golfo, em que Egito e Síria tomaram parte na aliança liderada pelos EUA contra o Iraque).

Nos três Estados não árabes do Oriente Médio, há três *nações* de fato, duas de maioria muçulmana (como são as nações árabes), a turca e a iraniana, e uma nação de maioria judaica, a israelense (consideremos, nesse caso, a nação palestina como nação dentro da Cisjordânia, sob ocupação, e de Gaza). O Irã é um país muçulmano de maioria xiita e Estado teocrático, ou uma república islâmica xiita. A Turquia é um Estado secular ocidentalizado de maioria sunita. Israel é um Estado judaico,

com elementos ao mesmo tempo ocidentalizantes e religiosos. Há que se destacar a inimizade intensa entre Irã e Israel, a rivalidade histórica entre Turquia e Irã, herança do antigo Império Otomano e da monarquia xiita iraniana, e a conflituosa relação entre Israel e Turquia, marcada por momentos, intermediados pela OTAN e pelos EUA, de hostilidade aberta e de alianças contra rivais/inimigos regionais.

Definimos, portanto, duas subdivisões: a) o *Oriente Médio árabe*, onde língua e cultura árabes estão dadas como majoritárias; e b) *Oriente Médio não árabe*, onde pelo menos uma das culturas/línguas não é de origem árabe. Nesse ponto, vamos situar o Egito dentro do Oriente Médio árabe e a Turquia no Oriente Médio não árabe. Tanto um quanto o outro são atores relevantes, dentro de sua respectiva subdivisão, para o Oriente Médio como um todo. O Egito, como liderança central do Oriente Médio árabe, está localizado entre dois continentes, África e Ásia, fazendo fronteira com uma zona de conflito (Israel *x* palestinos). Sua influência tem desdobramentos inclusive na dinâmica maior do Oriente Médio – na ascensão das animosidades com Israel, por exemplo, que foram determinantes para a escalada de duas guerras (Seis dias e Yom Kippur). A Turquia, como liderança cada vez mais expressiva no Oriente Médio, também está localizada entre dois continentes, Europa e Ásia, fazendo fronteira com áreas com grande potencial de conflito (Iraque, Irã e Síria), com países da União Europeia (sendo que com Grécia e Chipre existe potencial conflito) e com países da Comunidade dos Estados Independentes (tendo potencial conflito com Rússia e questões históricas com a Armênia).

### 3.1 QUAL ORIENTE MÉDIO?

É importante contextualizar a possibilidade de associação da democracia com o liberalismo no Oriente Médio, região sob o impacto da história do islã e sob a influência do contato mais recente com as experiências políticas ocidentais. Para isso, apresentamos duas metodologias contemporâneas: a orientalista e a antiorientalista. Na orientalista, islã e Ocidente são blocos mutuamente excludentes e em choque inevi-

tável. A construção da ideia de democracia esbarra, por definição, nesse choque. Para os antiorientistas, tanto o islã quanto o Ocidente são dois conceitos abertos e as sociedades do mundo muçulmano estão abertas, em relação a ambos, para o diálogo e para a construção de um modo próprio de fazer política. De maneira que, se existe um choque entre islã e democracia liberal, não é por serem conceitos que se anulam, mas sim pelo fato de cada um desses países estarem sujeitos à experiência milenar do islã (tal como existem experiências milenares de outras religiões) e à contemporânea do contato com países e situações da democracia liberal. Inicialmente, levaremos em conta no debate os argumentos dos antiorientistas, que buscam demonstrar que nem islã e Ocidente, nem islã e democracia liberal são conceitos mutuamente exclusivos.

Vamos pensar nessa discussão à luz dos acontecimentos na Turquia e no Egito contemporâneos, sociedades com muitas especificidades, que devem ser levadas em consideração. Primeiro, devemos levar em conta que estamos trabalhando com conceitos pensados na realidade do mundo ocidental. No entanto, estamos trabalhando com países que fazem parte de uma experiência histórica, o islã, que não vinha, há até pouco tempo, trabalhando com esses conceitos. Dessa forma, o primeiro objetivo é interpretar a relação entre os conceitos de democracia e liberalismo e o de islã nesses dois países do Oriente Médio. O islã turco passou por uma espécie de reforma religiosa semelhante à que aconteceu com o cristianismo ocidental. No entanto, essa reforma não foi promovida por um clero, mas sim pelo Estado nacional turco, que interferiu diretamente na forma como a religião islâmica era praticada no país, ocidentalizando uma série de elementos da vida cotidiana e banindo legalmente aspectos tradicionais, como as antigas ordens *sufis*, restringindo os hábitos religiosos de seus habitantes no espaço público e transformando antigos recintos religiosos em espaços seculares (BERKES, 1998). O Egito, por sua vez, mesmo tendo passado por uma grande transformação, saindo da monarquia para a república, não passou por essas mesmas reformas: apesar de ter abolido os cargos dos antigos *ulemâs* do Império Otomano, submetido parte das mesquitas e das fundações religiosas à tutela do Estado e realizado uma grande modernização no país, não foi capaz de interferir na forma como o islã está enraizado

entre a sua população. A tradição religiosa não foi restringida, e os espaços para a prática da religião não foram essencialmente reformados. Por outro lado, liderados pela Irmandade Muçulmana, religiosos revivalistas foram capazes de se estabelecer em novas redes de assistência social e religiosa, recompondo os antigos laços tradicionais remanescentes dos tempos da monarquia.

Essas especificidades são determinantes na forma como as transições políticas no Egito e na Turquia têm acontecido. De um lado, a Turquia, país onde prevalece o islã liberal já consolidado, o que facilita a transição de um regime liberal para um liberal-democrático. De outro, o Egito, onde existe uma tensão entre o que ainda é remanescente – no islã tradicional e na reação do islã político – e a recomposição de forças dentro do islã liberal, o que dificulta mesmo uma passagem da autocracia para o liberalismo. A investigação e a interpretação dessas relações entre os conceitos da política (especialmente democracia e liberalismo) e a experiência da religião islâmica são os objetivos principais desta tese.

A princípio, definimos Oriente Médio clássico como a parte ocidental da Ásia que compreende os países de língua árabe: Israel, Irã e Turquia. Nesta pesquisa, vamos definir o Oriente Médio com base em um conceito diverso: o Oriente Médio estendido. O que é o Oriente Médio estendido? Trata-se do Oriente Médio clássico (ou seja, a partir do ponto de vista europeu de que o Oriente equivale ao continente asiático) acrescido dos territórios do norte da África com saída para o mar Mediterrâneo, onde há Estados independentes cuja língua oficial é o árabe. Assim, pensemos no Oriente Médio estendido (norte da África mediterrânea + Oriente Médio clássico) como “Oriente Médio”.

O Oriente Médio que estamos definindo se delimita por ser o berço das três grandes religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islã. Portanto, estamos falando da região que compreende desde os vales dos rios Tigre e Eufrates (em que se encontra a Mesopotâmia/Iraque) até o vale do Nilo (onde está o Egito), passando pelas regiões nas quais se encontram o Monte Ararat, na Anatólia/Turquia, as cidades históricas de Damasco, Jericó, Belém, Nazaré, Antióquia e Biblos (Síria/

Líbano e Israel/Palestina), além das cidades de Meca e Medina (na Península Arábica).

Além de falarmos da região que é o berço das três grandes religiões, fazemos um recorte do Oriente Médio como área comum que herdou pelo menos três grandes impérios. Um império que nasce cristão (Bizantino, ou Romano do Oriente) torna-se, mais tarde, turco (unindo o seu antigo braço cristão oriental ao califado islâmico), finalmente se definindo como republicano-ocidental. Outro império, que nasce zoroastriano e monarquista, torna-se posteriormente muçulmano e monarquista e evolui para um misto de islã e republicanismo. E, finalmente, um império que nasce no seio do mundo árabe, evolui para grandes áreas e, após séculos de expansão, perde o seu centro de poder e passa a estar sujeito ao poder de outros impérios, até que se estabelece em uma grande rede de ditaduras, monarquias e repúblicas que sustenta a sua antiga herança linguística (a língua) e religiosa (o islã). Os impérios deixaram de existir. No entanto, falamos de uma “nação” árabe. Essa nação se define pela cultura árabe e se delimita pela predominância da língua árabe, como principal idioma falado desde o Magreb (Marrocos, Argélia e Tunísia) até o Iraque e o sul da Península Arábica (Iêmen e Omã).

Pela herança do califado árabe, posteriormente sucedido pelos impérios turcos, Seljúcida e Otomano (e incluímos o polo de poder central desses impérios, que é a Turquia, em sua Península Anatólica, mais Istambul/Constantinopla e a Trácia Oriental), além do berço de outra histórica civilização, a meda-persa, da qual surgiram o povo curdo e os povos que formaram o que hoje constitui o Irã, essa civilização constitui um Estado milenar.

Portanto, o Oriente Médio que definimos é aquele que divide, em um espaço comum, o berço de três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islã) e uma dualista (o zoroastrismo), sendo que da região na qual nasceram duas das três religiões monoteístas (o cristianismo e o judaísmo) e o dualismo zoroastriano, ergueram-se dois grandes impérios: o cristão Império Bizantino (antigo Império Romano do Oriente) e o Império Safávida (herdeiro da Pérsia antiga). O Império Bizantino incluía toda a região do Levante (Síria/Líbano), a Palestina/Israel, o Egito,



parte da Mesopotâmia/Iraque, a Anatólia e o Oriente Próximo (ou seja, o sudeste da Europa, que compreende a região que se estende do rio Danúbio até o Mar Negro). O Império Safávida inclui o que hoje é o território iraniano e também partes da Mesopotâmia/Iraque. Entre esses dois grandes impérios ficava a Península Arábica, formada por cidades-estados habitadas por praticantes de religiões panteístas e politeístas. Foi nessa região, e pela combinação dos monoteísmos judaico e cristão e das tradições tribais árabes locais, que nasceu uma nova religião que unificou os centros de poder: o islã. Da decadência das estruturas dos impérios Safávida e Bizantino, o islã teve veloz ascensão do Irã ao Marrocos, da Turquia ao Iêmen. A língua árabe expandiu-se do Iraque até a Síria, do Saara até a costa do Mediterrâneo.

Com base nesse critério, denominamos como “Oriente Médio árabe” as regiões que adotaram a língua árabe como a sua principal e a cultura árabe como sua cultura nacional. Já nas regiões históricas desses impérios, onde o árabe não se tornou língua principal, falamos do “Oriente Médio não árabe”. Nesse caso, falamos principalmente dos herdeiros do antigo Império Safávida (ou seja, o Irã), do antigo Império Bizantino (posteriormente metamorfoseado para impérios Seljuque e Otomano), ou seja, a Turquia, e dos descendentes dos praticantes da primeira das três religiões monoteístas, os judeus modernos, que criaram, em 1948, o Estado de Israel.

Podemos, portanto, definir os conceitos de Oriente Médio árabe e Oriente Médio não árabe com base na definição de “nação” como um conjunto de língua e cultura. Na Turquia, a religião muçulmana é majoritária (nasceu no mundo árabe, mas adotou versão própria entre os turcos), mas o país tem idioma e cultura próprios. O Irã é composto, em sua esmagadora maioria, por povos de origem persa (e, portanto, não falantes da língua árabe), com uma religião nascida no mundo árabe (o islã xiita), mas com base em um clero local, com uma cultura própria. Os judeus possuem uma religião própria (o judaísmo), uma língua própria (o hebraico) e uma cultura própria, criada com base em outras culturas, que não apenas a do mundo árabe, mas, sobretudo, a europeia e a americana (a cultura israelense).

Dentre os povos de língua não árabe, muitos não têm seus próprios Estados nacionais. Os povos de língua aramaica compõem minorias no Líbano, na Síria, na Turquia e no Iraque, assim como os descendentes de armênios e gregos. Há a população cristã copta – que tem o árabe como língua no ambiente público e o copta enquanto língua litúrgica –, que não passa de 10% da população egípcia. O povo curdo é talvez a população mais numerosa no mundo que reivindica um Estado nacional para si (cerca de 30 milhões de pessoas); é reprimido e sofre restrições a seus direitos históricos e culturais, pouco ou nada reconhecidos nos países nos quais são minoria – Irã (10% da população), Iraque (17% da população), Síria (10% da população) e Turquia (20% da população). Apenas no Iraque a população curda possui tal reconhecimento, enquanto detentora de um território autônomo, mas não independente, no norte do país, na fronteira entre Turquia e Irã. Mesmo assim, parte importante dos curdos do Iraque está em territórios onde árabes são majoritários – nas partes centrais do país – e foram reprimidos e perseguidos no passado recente. Na África, as populações berberes compõem cerca de 40% do total dos habitantes do Marrocos e 25% do total dos argelinos e estão concentradas principalmente em torno do Monte Atlas. São populações que estão dispersas, cujo poder é muito menor que o da elite dominante de origem árabe nos respectivos países.

No Irã, as populações não persas têm grande peso na divisão de poderes da República Islâmica: azeris, turcomanos, giladis e outros formam parte da elite governante do país. São nacionalidades que, assim como a persa, formam uma nação maior – a iraniana, a xiita e a islâmica.

Do ponto de vista não linguístico, mas religioso, existem sérias restrições a importantes comunidades do Oriente Médio. No Oriente Médio árabe, sofrem restrições e perseguições: minorias cristãs na Arábia Saudita, no Iêmen e em outros países da Península Arábica; os druzos (população de idioma árabe), na Síria; e algumas comunidades cristãs coptas, no Egito (principalmente em razão dos conflitos entre fundamentalistas islâmicos e/ou o governo e a Igreja Copta). No Oriente Médio não árabe, sofrem restrições: os cristãos armênios e gregos na Tur-

quia; os árabes cristãos e muçulmanos em Israel; e judeus, determinadas minorias cristãs e, principalmente, a minoria Baha'í, no Irã.

Tendo analisado esses pontos específicos, podemos apontar que há um contraste inicial que separa países árabes e não árabes no Oriente Médio em 19 Estados: 16 Estados árabes, sendo apenas dois fortes, e três Estados não árabes fortes. Dentre esses três Estados não árabes, há três nações, duas de maioria muçulmana (como são as nações árabes), a turca e a iraniana, e uma de maioria judaica, a israelense. Assim como há inimizades e alianças no Oriente Médio não árabe, existem também alianças e inimizades no Oriente Médio árabe.

## O ORIENTE MÉDIO ÁRABE

Primeiro vamos apresentar o Oriente Médio árabe. Nele, destacamos os países da Ásia e da África. Na Ásia, temos os países do Levante (Líbano e Síria), a Jordânia/Autoridade Palestina e o Iraque, que fazem parte do Crescente Fértil, e os países da Península Arábica.

Os países do Crescente Fértil têm como principais características o fato de serem formados por majorias muçulmanas e importantes minorias cristãs e de se destacarem nos setores turístico (Jordânia/Autoridade Palestina e Líbano), financeiro (Líbano) e agrícola (Síria e Iraque). À exceção do Iraque, esses países não são grandes produtores/exportadores de petróleo. São três repúblicas, sendo uma unitária (Síria), uma federativa sectária (Iraque) e outra unitária sectária (Líbano), além de uma monarquia (a Jordânia) e uma autoridade nacional ainda não independente de fato (Autoridade Palestina). Iraque, Jordânia, Líbano e Síria se caracterizam pela profunda divisão sectária dentro de seus países. A Autoridade Palestina se caracteriza por ser o embrião de um Estado nacional que, fundado por meio de resoluções internacionais amplamente aceitas e legitimadas para um acordo de paz com o Estado de Israel, não terá continuidade territorial e está separado em dois setores: a Cisjordânia e a Faixa de Gaza.

Os países da Península Arábica são constituídos, em geral, por monarquias tradicionais, algumas mais totalitárias, como a Arábia Sau-

dita, outras com razoável grau de liberalização política, apesar de não democráticas, como Kuwait e Catar – Estados liberalizados, mas de fato centralizados, cada um por uma família real que comanda seus respectivos territórios –, porém, na maioria das vezes, por regimes autoritários monárquicos, alguns centralizados (caso do Bahrein e do Omã), outros federados (como os Emirados Árabes Unidos), além de contar com uma república secular autoritária, o Iêmen. À exceção do Iêmen, os países da Península Arábica são grandes produtores, refinadores e exportadores de petróleo. Em comum, esses países têm divisões geográficas, tribais e sectárias que os dividem internamente. O Iêmen, por exemplo, tem duas divisões: uma religiosa, que opõe os xiitas (seita zaidita) aos sunitas; outra geográfica, que opõe o norte (Sanaa) ao sul (Aden). Nos países produtores e exportadores de petróleo, além da população local, há uma grande quantidade de mão de obra estrangeira – incluindo não árabes –, que é fundamental na sua formação econômica. Nos Emirados Árabes Unidos, o poder está dividido de forma descentralizada em cinco emirados. Além disso, há uma população árabe, majoritária, e outra não árabe, minoritária, mas fundamental economicamente. No Bahrein, a maior parte da população é xiita, mas a dinastia real que governa é sunita. No Kuwait, em que governa uma família real muçulmana sunita, há uma significativa população de origem indo-paquistanesa, e uma importante parcela de população é xiita e outra sunita. No Catar, a maior parte da população é sunita e grande parte da mão de obra é estrangeira. Na Arábia Saudita, Estado com área extensa e pouco povoada, existem divisões regionais importantes. Ao oeste, há duas regiões históricas: o Hedjaz, terra histórica de Meca, Medina e Jedah (locais com grande atividade econômica nos setores turístico e religioso), e Asir, que faz fronteira com o Iêmen. Ao leste, a Arábia Saudita tem a região do Nejd, o seu centro administrativo (na cidade de Riad), e a Província Oriental (com significativa população xiita, é lá que estão os centros populacionais Damman, moderno, e o histórico, de Qatif), em que estão as principais reservas de petróleo do país, que é o principal produtor e exportador mundial do produto. No Omã, em que a maioria da população faz parte de uma seita em separado do islã, o ibadismo, há uma monarquia.

Na África, podemos fazer duas divisões. De um lado, o Magreb, onde estão Marrocos (monarquia), Argélia e Tunísia (repúblicas). Em todos esses países, há uma divisão étnica fundamental entre a maioria árabe e as minorias berberes – essas menos significantes na Tunísia e mais significantes no Marrocos e na Argélia. Há que se destacar que esses países, colonizados pela França, possuem ainda outra divisão interna: uma elite local ocidentalizada francófona e uma população cada vez mais influenciada pela religiosidade (caso da Argélia) e alijada do poder. São três países com Estados centralizados, à exceção do Marrocos, que é um Estado historicamente consolidado, decorrentes do colonialismo francês. Há também uma região “tampão”: a Líbia. Pouco habitado, o país, que já foi parte do Império Otomano e depois colonizado pela Itália, hoje é um Estado sem Constituição, que não se define nem como república, nem como monarquia, e tem uma clara divisão geográfica (duas regiões fisicamente distantes e pouco povoadas: a da capital Trípoli e a Cirenaica, em que está a cidade de Benghazi). A maioria da população é árabe, e não há nenhuma minoria significativa, no entanto, o escasso povoamento e as grandes distâncias são determinantes nas diferenças regionais internas desse país de menos de seis milhões de habitantes e menos de dois milhões de quilômetros quadrados.

Finalmente temos o Egito. Esse sim, um país antiquíssimo. Trata-se de uma república centralizada árabe na qual há uma maioria muçulmana sunita e uma minoria cristã copta. Um país derivado de uma civilização milenar, surgida muito antes do islã, e que, portanto, tem forte consolidação histórica. A herança desse antigo Egito dos faraós é reivindicada pela minoria cristã copta, que perfaz cerca de 10% do total da população local. Um Egito antigo que se soma àquele que foi centro da civilização islâmica e do Império do Islã, quando governaram as dinastias dos Fatímidas e dos Mamelucos, sediados na cidade do Cairo, ao longo de séculos. Esse Egito islâmico, que foi governado por uma corte tradicional (Fatímidas) e por reis escravos (Mamelucos) e que foi o centro intelectual da religião muçulmana por mais de mil anos (na Universidade Al-Azhar), assim como foi centro intelectual da antiga Roma (na velha cidade de Alexandria). Um ponto de encontro de antigas e novas civilizações. O local onde o nacionalismo árabe liberal

expressou-se pela primeira vez, no momento em que o país se libertou da Grã-Bretanha em 1918 (foi o primeiro país árabe a se tornar independente dos europeus), perdendo parte de seu território (os hoje Sudão e Sudão do Sul) e ainda tendo de suportar por 38 anos a presença do exército britânico sobre o estratégico Canal de Suez. Esse mesmo Egito, que foi um dos berços da Antiguidade, uma das sedes do islã, foi, ao longo do século XX, sede da vanguarda política do nacionalismo árabe, sob a liderança de Gamal Abdel Nasser.

Trata-se do país árabe mais industrializado e populoso do Mundo Árabe. Localiza-se em posição privilegiada, na divisa entre África e Ásia. É pelo Egito que passa o Canal de Suez, uma passagem artificial construída no século XIX a fim de encurtar o trajeto de embarcações marítimas da Europa que rumam para o Extremo Oriente. É esse país, de importância vital, que nos interessa em nossos estudos. Um acontecimento político no Egito tem consequências diretas em toda a região do Oriente Médio.

## **O ORIENTE MÉDIO NÃO ÁRABE**

Em contraste com o Oriente Médio árabe, temos o Oriente Médio não árabe. São países com identidades próprias e que têm diversos graus de diálogo, divergência e conflito com o mundo árabe. Falamos da Turquia, país de maioria muçulmana sunita, com alto grau de ocidentalização e mais próximo da órbita europeia; do Irã, país de maioria muçulmana xiita e idioma persa, que possui um regime político religioso; e de Israel, o único país do Oriente Médio a não ter maioria muçulmana, que faz fronteira com o Egito e, portanto, ocupa posição estratégica na geopolítica do Oriente Médio.

Israel é um Estado que acomoda elementos de democracia liberal, teocracia e regime militarista secular em um genericamente denominado “Estado judeu”, podendo o termo “judeu” compreender identidade cultural, identidade nacional ou religião e “Estado” uma definição institucional mais ampla, por exemplo, que “república”, “monarquia” ou “teocracia”. Israel é um país que, até 1992, não tinha lei fundamental.

Até hoje não tem Constituição escrita. Não definiu fronteiras definitivas e não estabeleceu um acordo de paz com a outra população que habita o mesmo local (os árabes palestinos), que também aspiram a um Estado independente. Por outro lado, Israel possui uma suprema corte que se guia não por leis religiosas, mas sim por referências universais, em detrimento do direito religioso judaico.

O Irã, por sua vez, se define como república e é um regime constitucionalista. No entanto, diferentemente de Israel, submete sua Constituição a uma lei religiosa, a lei religiosa islâmica (*sharia*). Essa lei não está sujeita ao sufrágio da população, mas sim ao arbítrio de especialistas na interpretação do Alcorão e de tradições (*hadiths*) que teriam sido atribuídas ao profeta Maomé, enquanto mensageiro de Alá (Deus). O Irã é, dessa forma, uma república teocrática (o nome do país é República Islâmica do Irã). Define-se como “coisa de todos”, mas submete a “coisa de todos” a Deus.

Finalmente temos a Turquia. Estado secularizado, uma república com costumes ocidentalizados, mas com o islã como religião oficial, fundado por Mustafá Kemal (Ataturk, pai dos turcos), inspirado em um modelo ocidental de Estado nacional. Ao contrário do Irã, que submeteu a república ao islã, a Turquia submeteu o islã à república. O islã (a submissão a Deus) foi secularizado; foi tornado oficial enquanto religião, mas a religião não pôde se tornar superior em relação à “coisa de todos”, de modo que o direito positivo estava acima da *sharia*. Essa adaptação teve um altíssimo custo. Uma parte da Turquia fica na Europa (a Trácia) e outra parte, na Ásia (a Anatólia). Importantes minorias gregas, curdas, armênias, árabes e judaicas, entre outras, foram eliminadas ou tiveram suas identidades não reconhecidas. Esse processo de “turquicização”, feito de cima para baixo pelo Estado nacional turco, incluiu uma profunda revolução nos costumes, por exemplo: a adoção do alfabeto latino, em lugar do alfabeto árabe; a proibição de ordens *sufis* e do tradicional clero islâmico; a proibição de uso de vestes muçulmanas em locais públicos; a expulsão de gregos cristãos e o genocídio da população armênia; o arrocho econômico sobre a minoria judaica; e o não reconhecimento da nacionalidade curda, sendo esses indivíduos identificados

como “turcos da montanha”, apesar de sua origem ser mais parentada à dos persas. Essas formas de nacionalismo mais próximas às dos europeus e a adesão, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, da Turquia à Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) transformaram o destino do país de maneira fundamental. Uma espécie de porta de entrada do Oriente Médio para a Europa do Sudeste e vice-versa, um escudo pró-Occidental contra a URSS na Guerra Fria e depois contra a Rússia. Um rival dos árabes e depois um aliado. Um eterno rival dos gregos e assim por diante.

Essa posição dos turcos torna a Turquia uma pedra de toque fundamental no Oriente Médio não árabe, uma vez que ela possui ampla autonomia de movimentos. Como o Egito, a Turquia também tem uma passagem estratégica fundamental: entre o Mediterrâneo e o Mar Negro ficam os estreitos de Bósforo e Dardanelos, que permitem a entrada e a saída de produtos (principalmente o gás natural) dos países da Eurásia e da Europa. Devemos, ainda, levar em conta o fato de que a Turquia é herdeira, nos últimos 500 anos, do polo central do califado enquanto centro do Império Islâmico, com sede em Istambul; que esse império levou consigo a herança do velho Império Romano do Oriente com capital em Constantinopla/Bizâncio; e que, a partir da região onde se encontra a Turquia, como no Egito, desenvolveram-se civilizações de passagens, caracterizadas por uma intensa associação de tradições culturais e militares que se solidificaram em um Estado nacional forte, pelo alto nível de articulação com diversos de seus vizinhos e pela possibilidade tanto de desenvolvimento quanto de estabelecimento de rivalidades. Vale lembrar que as transformações internas das relações políticas da Turquia podem transformá-la em um modelo político paradigmático para o Oriente Médio árabe, em geral, e para o Egito, em particular.

### **3.2 DEFINIÇÕES DO ISLÁ**

Antes de tudo, devemos nos lembrar do significado do termo “islã”, que vem do árabe, significa a submissão a um deus (Alá) indivisível, imaterial e onipresente e tem como princípio a ideia de que todos



os indivíduos são iguais perante Alá. Levando isso em consideração, o islã, mais do que uma religião, é um princípio geral de soberania de uma entidade divina sobre todos os homens. Se ampliarmos isso, o islã, com as suas leis, que vão para além da esfera religiosa, é um modo de vida e conduta regulamentado por toda uma comunidade de pessoas que são classificadas como “crentes” (a *umma*).

No entanto, o islã pode ser interpretado e aplicado de diversas maneiras. Para isso, existem aqueles especialistas na lei islâmica, reconhecidos para especificar se o islã se limita às instâncias privadas próprias da religião (ou seja, as mesquitas), se ele constitui um modo de vida que entra no cotidiano dos espaços públicos ou se ele pode, inclusive, ser o princípio norteador do funcionamento de um Estado.

Para definir e delimitar essas interpretações, ao longo da história foram se desenvolvendo várias matrizes do islã e, com a abertura dos países islâmicos para uma sociedade mais ampla, a própria definição de islã sofreu novas influências. Vamos, assim, nos deter em três definições gerais. Um conceito moderno, em que ele sofre a influência do liberalismo ocidental; outro tradicional acerca do modo como o islã construiu-se até o fim do Império Otomano; e outro, antimoderno, que faz as releituras da tradição islâmica, em relação à modernidade, excluindo aspectos liberais e dando ao islã uma conotação política, antes de tudo.

## O ISLÁ LIBERAL

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 poderiam ser dissolvidos por um líder local, títere dos colonizadores, como o rei do Egito.

Os modelos políticos republicanos no mundo árabe, a partir de 1951, passaram a combinar, ao mesmo tempo, os três modelos anteriormente apresentados de soberania popular. Diziam-se regimes socialistas, mas não definiam claramente o tipo de socialismo que

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 estarem submetidos a ela. As principais repúblicas declaravam-se “países não alinhados”. Quer dizer, estavam sujeitos a uma aproximação tanto com os EUA quanto com a URSS.

De outro lado, os regimes árabes, de um modo geral, nunca chegaram a ser modelos de democracias liberais, estando mais próximos de autocracias, tal como os regimes nazi-fascistas. O conceito de soberania popular, no caso, baseia-se na ideia de “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, grupos esses que têm seus direitos muitas vezes violados.

Mas, se de um lado esses 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 ideia de três poderes. No caso do Egito, há uma suprema corte (poder judiciário), uma assembleia popular (poder legislativo) e um poder executivo, com um presidente que concentra amplos poderes. Isso faz que o poder executivo avance sobre os demais poderes e tire deles 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 o Iraque de Saddam Hussein). Existe imprensa, que não é totalmente livre, é controlada, mas atua. É uma sociedade não estatal que possui espaços de oposição ao governo, mas não a ponto de desafiar-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 um sistema de soberania popular misto, combinando: aspectos do liberalismo político derivados da democracia liberal; aspectos do nacionalismo árabe derivados do nazifascismo europeu; e um vago modelo heterodoxo de socialismo árabe, possivelmente inspirado na ideia de um modelo marxista-leninista, aproximado de governos inspirados nessa modalidade política. Esse 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 ocorreu 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 por Mustafá Kemal Atatürk, inicialmente com elementos do nazifascismo, posteriormente adicionando elementos da democracia liberal, mas destituído da ideia de socialismo.

Os resultados desse 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, por parte de amplos setores das populações do mundo árabe e/ou muçulmano, de regimes de soberania popular. 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.

## O ISLÁ TRADICIONAL

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)<sup>2</sup>. Já a cronológica estabelece dois períodos: o de antes da revelação feita a Maomé (a Jahiliyya, ou período da ignorância) e o do *Islam* (da submissão [a Deus]).

A revelação divina no islã teria sido feita por Deus (Alá) a um profeta-mensageiro chamado Maomé. Essa 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 Alá senão um só Alá, e que Maomé é seu profeta); o jejum durante o mês de ramadá; 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 possuem 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*.

Com base nessas 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 essa mensagem. Mas a quem se destina esse direito? Bem, 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 Alá (igualdade em

<sup>2</sup> Dentro da concepção do termo “*Islam*” (no sentido de submissão a Deus), os termos colocam-se da seguinte forma: a ideia de “Terras do Islã”, ou seja, já submetidas à lei islâmica, em contraponto às “Terras da Guerra”, expressão que significa que não foram “pacificadas”, vivendo ainda no período da Jahiliyya (ignorância).

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, 1993, p. 518). As outras fontes do direito islâmico partem da *suna* (tradição oral), do *idjman* (o acordo unânime da comunidade dos muçulmanos, que é usado na medida em que o Alcorão e a suna não são suficientes como fontes de lei – um acordo que, para ser considerado oficial, só precisa da aprovação unânime dos peritos, prescindindo, portanto, de aprovação geral da comunidade dos muçulmanos) e do raciocínio por analogia.

À extensão desses direitos políticos, o Estado islâmico parte de três princípios: *Tawhid* (a unicidade de Deus, ou seja, só Ele é a autoridade suprema), *Risalat* (a profecia, a fonte da 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 do fiel a obediência ao território do islã e a defesa do Estado islâmico toda vez que ele for agredido.

Ao contrário do conceito de soberania popular, em que o povo é ator do Estado, nesse 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, pelo Estado, possui direitos sobre o indivíduo.

## O ISLÃ POLÍTICO

Enquanto reação à influência da modernização ocidental que as sociedades islâmicas sofriam, e diante da percepção de que a interpretação tradicional do islã e seus defensores estavam sendo superados por importantes mudanças políticas e culturais, surgiram novos grupos de

religiosos que questionavam qual seria o futuro dos muçulmanos diante da lei e da religião. A definição que ganhou mais força dentro desses círculos foi a de que o islã constituía uma religião de caráter político.

As sociedades eram reguladas por leis religiosas. No entanto, enquanto dentro do antigo califado essas leis estavam submetidas a um corpo definido de religiosos ligados ao Estado, na modernidade elas poderiam ser interpretadas de forma mais aberta.

No entanto, não se trata de uma forma liberal de interpretação, mas sim uma forma que a nova comunidade de crentes (*umma*) pós-califado entendia ser mais próxima do islã no tempo de sua fundação, com Maomé, entre os séculos VI e VII. Isso significa aproximando-se do que teriam sido as duas primeiras comunidades (*umma*) em Meca e Medina, e não do que se seguiu durante a consolidação dos califados, a partir do século X, quando os religiosos ligados aos governos limitaram os princípios de interpretação dos textos islâmicos (*ijtihad*) dentro da sociedade.

Essa interpretação – que é política, na medida em que questiona tanto as bases do antigo tradicional quanto as do moderno ocidentalizado – começou a se desenvolver no século XIX, período em que os países muçulmanos começaram a ser colonizados pelas potências europeias.

## **DA FUNDAÇÃO DO MOVIMENTO SALAFISTA AO INÍCIO DO ISLÁ POLÍTICO**

A religião muçulmana não é composta por um clero, mas sim por um corpo de especialistas na lei islâmica – os ulemás e os mulás. São eles que têm como função primária recomendar a total implementação da *sharia*. Essa é a função do islã tradicional, cujos defensores, no entanto, nunca chegaram a defender uma islamização completa da política. Se considerarmos 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 nesse período foi o governo do Irã de 1979 (ROY, 1996, p. 29-30).

Essa caracterização, que bem define o islã tradicional, começou a ser questionada a partir do século XIX, quando as potências europeias começam a entrar no antigo Império Otomano e a decompô-lo. O que estaria acontecendo? Que resposta mais adequada dar a esse fenômeno? De um lado, ascenderam movimentos de cunho nacionalistas. De outro, surgiram movimentos de ordem religiosa. É que ascende o reformismo salafista, que defendia um “retorno aos ancestrais” dentro de um modelo idealizado com base no 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, tradução livre).

A abordagem salafista defendia o direito dos fiéis à interpretação individual (o *ijtihad*) dos textos fundamentais (a suna 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 limitava-se 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 suna 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 iam além das posições salafistas originais. Eles sustentavam que “a sociedade só seria islamizada por meio 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” (ROY, 1996, p. 35-36, tradução do autor). Outro ponto, a ser explorado mais adiante, é o fato de que o islã é um sistema completo e global de pensamento e não bastaria uma sociedade ser composta de muçulmanos; ela teria de ser islâmica em sua essência. Um indivíduo teria o direito de revoltar-se contra um Estado muçulmano se ele fosse julgado como “corrupto”, dando-lhe um *status* de “excomunhão” (*takfir*) (ROY, 1996).

Essa releitura do islã moderno sobre a antiga tradição islâmica tem um grande impacto, principalmente sobre o corpo político-burocrático dos Estados, pois um grupo de clérigos (os ulemás) passa a ter suas posições questionadas quando são vistos como servis ao poder vigente. Existe uma diferença de interpretação entre os islamistas e os defensores do tradicional, com os ulemás:

aceitando a modernidade, quando os islamistas a rejeitam (a aceitação da separação entre a religião e a 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 livre).

Outro aspecto interessante na formulação do islã político é que os islamistas não insistem tanto na aplicação da *sharia* quanto os



próprios ulemás. 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 (ROY, 1996, p. 38-39).

#### O jihadismo, conforme 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, [19--], p. 5-6).

É com essas 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 na sua concepção de vida público-coletiva. Qutb apresenta, assim, o islã como uma religião inerentemente política, responsável por questões pessoais e 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, na visão do autor, 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. Todavia, mais forte do que a correlação é a emergência biológica básica da ordem social do ideal ideológico [...]. 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. (QUTB, [19--], p. 15).

Pela citação acima, podemos entender que a concepção da ordem social está diretamente relacionada à geração de um fator ideológico. No entanto, essa ordem social segue uma base da biologia; só se realiza na biologia e na natureza. Nesse sentido, uma ordem social não fundada em bases religiosas, segundo Qutb, seria considerada um “[...] sistema arbitrário desnatural, desprovido de elementos vitais, e portanto, fadado a uma vida curta.” (QUTB, [19--], 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, [19--], p. 17).

Para Qutb, qualquer sistema político soberano está, por exceção, 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 intertivos – 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, [19--], p. 21).

Ora, mas de que “esquizofrenia” Qutb fala? 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, [19--], 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 essa assume uma “religião” (nos termos de Qutb) do povo, ele fala da tal esquizofrenia, contra a qual ele luta, propondo um sistema absoluto revelado de soberania divina.

Sayyid Qutb é um pensador relevante para os seguidores do islã político. Ele dedica-se a uma releitura do islã à luz do século XX, com base na qual faz uma distinção entre o projeto islamista que ele defende e os movimentos políticos concebidos no 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.” (QUTB, [19--], p. 33). 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 são favoráveis a 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 (2005) recupera o termo “Jahiliyya”, que originalmente se referia ao período árabe pré-islâmico, imediatamente anterior à fundação da comunidade islâmica de Medina. A Jahiliyya refere-se a um período em que cada tribo do mundo árabe tinha as suas próprias divindades, as quais divindades poderiam ser associadas a imagens. Dessa forma, não havia a ideia 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 Alá. Nessas circunstâncias, a ausência de ídolos seria um fator de pacificação e união de todos os cidadãos e de todas as tribos, diante da autoridade de uma entidade única e maior.

Qutb faz uma releitura moderna do conceito de Jahiliyya. Ele amplia o alcance desse conceito, que tradicionalmente se refere a um período de ignorância, em que mesmo o fiel muçulmano moderno estaria afastado da causa do islã. Quando esse 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, 2005, p. 13-14).

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. Nessa sociedade, às pessoas é permitido ir a 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 essa grande verdade. (QUTB, 2005, p. 89-90, tradução do autor).

Dessa forma, baseado em versículos do Alcorão e argumentando em favor de uma soberania divina, contrário à concepção da soberania popular, o autor afirma que é o islã a civilização mais avançada

em comparação com as demais. No entanto, Qutb não para 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 os quais o profeta teve de lidar: os *dhimmi* (de responsabilidade do Estado islâmico), os que entraram em acordo de paz e os que faziam guerra. Contra esses, não poderia haver trégua. Enquanto os politeístas que entraram em acordos de paz estavam sujeitos a converter-se ao islã, os beligerantes tinham de estar sujeitos à Jihad pela causa de Deus. Seria 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, 2005, p. 47-51).

Qutb prossegue argumentando que o termo “Jihad” não se refere a uma situação de guerra, mas sim à defesa da soberania divina – de acordo com o 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 a “Jihad” pode, sim, estar ligada a situações violentas em circunstâncias de defesa de tal soberania divina (QUTB, 2005, 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, na qual o método violento passa a ser o principal para obtenção dos objetivos islamistas. É o islã político em sua forma mais radicalizada. Uma luta em defesa do islã é justificada pelos jihadistas como forma de empreender uma política de ação violenta contra os governos que eles consideram “infiéis”, 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, prioriza

uma ação no seio da sociedade não estatal/civil<sup>3</sup>, em contraste com o corpo tradicional da religião islâmica, e a segunda, o jihadismo, prevê uma luta aberta até a derrubada de governos considerados “*jabili*”.

No caso do islã político de ação não violenta (derivado do salafismo), a linha política hegemônica tende a ser de cunho conservador, mas em 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 o qual traga uma nova forma de interpretar o islã, 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 envolvidas em clima de maior animosidade, mas sem o radicalismo do jihadismo, em que já se apresenta como prioridade uma luta contra esses Estados, considerados “infiéis”.

## SOBERANIA POPULAR E SOBERANIA DIVINA NO ISLÁ

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 – 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 de processo de acomodação entre ideologias aparentemente inconciliáveis, nos quais se verificaram a separação delas em setores diferentes da sociedade, a incorporação de elementos de algumas no Estado e a limitação de elementos de outras no corpo da sociedade civil, tudo isso dentro de um processo histórico violento, no qual prevalece uma política de poder. Isso quer dizer: determinados grupos estabelecem seu projeto e sua ideologia por

<sup>3</sup> Neste trabalho, convencionamos ampliar o conceito de “sociedade civil”. Uma vez que esse 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.

terem força para fazê-lo. Os que possuem base, mas não força suficiente, se contentam-se em se submeter às razões de Estado.

Após a derrota do nazifascismo na Alemanha e na Itália, em Estados que 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 os movimentos chamados “democracias cristãs” europeus aproximavam os valores morais do cristianismo do ideal de 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, na França, que esse quadro se modificou. As monarquias deixaram de ser absolutas e passaram a ser constitucionais; a soberania do monarca passou a ser apenas *pró-forma*, e a soberania de fato passou a ser popular. O parlamento não tinha de prestar contas ao monarca. Ele era apenas um símbolo da nação. Em outras palavras, a justificativa divina do poder monárquico não fazia mais sentido, tinha apenas valor simbólico. As monarquias constitucionais europeias 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”. Assim, foram criados mecanismos para não permitir que a própria maioria elege-se políticos ou grupos políticos contrários aos princípios de liberdade da democracia.

Dentro do islã, citamos um caso que é o contrário do contraponto liberal sobre a ideia 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, imprensa e 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*. Todos os conceitos que foram criados no Ocidente, de acordo com os princípios de soberania popular, tais como o de democracia liberal, o de liberdade de imprensa ou o de direitos humanos, estariam, antes de tudo, submetidos às leis religiosas, a serem aprovadas pelo Conselho Supremo da Revolução Islâmica, comandado por esses especialistas na *sharia*, que são os aiatolás. Sem essa aprovação, que tem como 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.

### **3.3 DEMOCRACIA, LIBERALISMO E ISLÁ: UM “GOVERNO MISTO”?**

Neste momento, lançamos uma nova questão: na tentativa de aplicar a acomodação, já consolidada no Ocidente, da democracia no liberalismo, dentro de dois países relevantes no mundo muçulmano que vivem a experiência do islã – Egito e Turquia –, o resultado é a criação de um “governo misto”. Isso significa que, na prática, não é uma democracia liberal pura, tampouco é uma autocracia modernizadora e nem mesmo pode ser considerada uma teocracia islâmica. É um regime misto, no qual instituições-chave da democracia liberal concebida no mundo ocidental convivem com as instituições históricas de Estados nacionais autoritários centralizados e modernizantes construídas no período pós-descolonização e com a teocracia islâmica herdada do antigo califado.

## 4 A TURQUIA MODERNA



# A TURQUIA MODERNA

Mapa 2 - Turquia



Fonte: Central Intelligence Agency (2011b).

## Área:

**total:** 783,562 km<sup>2</sup>

**terra:** 769,632 km<sup>2</sup>

**água:** 13,930 km<sup>2</sup>

**População:** 80.694.485 (estimativa de 2013).

**Economia** (estimativas de 2012):

**Produto interno bruto (poder de paridade de compra):** 1,125 trilhão de dólares.

**Produto interno bruto (números oficiais):** 783,1 bilhões de dólares.

**PIB per capita (poder de paridade de compra):** 15.000 dólares.

**Grupos étnicos:** turcos (70 a 75%), curdos (18%) e outras minorias (7 a 12%) (estimativa de 2008).

**Grupos religiosos:** muçulmanos (99,8%) e outros (0,2%).

**Fonte:** Central Intelligence Agency (2011b).

Do século XIII ao XX, a Turquia foi sede de dois grandes impérios islâmicos, tendo como capital a antiga Constantinopla, rebatizada de Istambul, já no século XV (1476). A região em que os turcos habitavam era historicamente ocupada por diversas populações. Além dos próprios turcos, havia também gregos, armênios, curdos, árabes e judeus. A região, conhecida historicamente como Anatólia, era um grande ponto de passagem de populações de origem semita, persa e turca, e nela se desenvolveu o centro de uma das mais ricas civilizações do mundo muçulmano, até que o Império Otomano foi extinto, ao final da Primeira Guerra Mundial, e as potências vencedoras passaram a definir como a Anatólia seria dividida. Foi nesse momento que os turcos se organizaram e conseguiram se reestruturar em torno de uma nova unidade política. Não mais o califado de matriz religiosa, comandado por um sultão, mas sim uma república secularizada sob o comando de um líder modernizador, Mustafá Kemal Atatürk. Essa república, já nos anos de 1920, conseguiu se tornar soberana em toda a Anatólia na região de Istambul, expulsando populações cristãs (especialmente gregos e armênios) e tentando aculturar os muçulmanos que não tinham origem turca (principalmente os curdos).

A Turquia moderna abandonou o antigo alfabeto árabe e adotou o latino. Proibiu o uso de hábitos religiosos e impôs um estilo de vida ocidental na esfera pública. É nesse ambiente que os turcos têm vivido: de 1922 a 1950, sob um regime unipartidário; de 1950 a 2003, sob um pluripartidarismo tutelado pelo exército fundador da república, sustentáculo desse novo modo de vida turco: sendo muçulmanos, mas abandonando as tradições islâmicas e, sendo turcos, mas adotando hábitos de estilo ocidental.

Em 2003, pela primeira vez um partido islâmico assumiu o poder de maneira estável. O Partido AK (Justiça e Desenvolvimento) obteve maioria no parlamento e o direito de indicar um chefe de gabinete (primeiro-ministro). Como esse novo partido islâmico, dentro de uma sociedade muçulmana e, ao mesmo tempo, com grande influência do mundo ocidental, lideraria o novo governo? Que projeto político ele adotaria?

A Turquia não se transformaria em uma república islâmica, diante da hegemonia do exército defensor do secularismo, enquanto instituição dominante dentro do território. No entanto, os novos governantes tinham uma abordagem diferente quanto à relação entre secularismo e religião dentro da sociedade turca. E é essa questão que vem sendo construída desde então.

#### **4.1 O PROJETO POLÍTICO TURCO: A “DEMOCRACIA CONSERVADORA” DO AK (JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO)**

A questão-chave que o Partido AK (Justiça e Desenvolvimento) vem enfrentando se refere à forma como ele é encarado e à sua identidade política.

Na verdade, o discurso é construído em cima do conceito de “democracia conservadora”. Mas do que se trata esse conceito? De um lado, segundo documento do *United States Institute of Peace*, “*Islamists at the ballot box*”,

embora observadores fora da Turquia se refiram ao AK como um partido “islamita”, tal termo não explica a complexidade da identidade dele para distingui-lo de partidos islamitas no Egito, no Kuwait, na Jordânia e em outros locais. 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 ideias religiosas não são sagradas, e pode haver mais do que uma ideia 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”. (BARSALOU, 2005, p. 8, tradução do autor).

Nota-se, nesse 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, com base em 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 islamitas e vai para o outro extremo, apresentando-se como um partido quase não islâmico. Em vez de trazer ideias islâmicas para o mercado de ideias, o partido ou as submete à ‘etiqueta de valores comuns’, ou demonstra que princípios democráticos podem ser deduzidos deles”. (BARSALOU, 2005, tradução do autor).

Na prática, o AK já está se apresentando, dentro do conceito de democracia conservadora, não com a ideia de islã político, mas sim com base em 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 dia em termos de uma visão da “boa vida”. (YAVUZ, 2003, p. 256, tradução do autor).

O AK, de fato, é um partido que cresceu beneficiando-se de uma rede de solidariedade social de que populações de diversas origens participam, desde intelectuais e homens de negócios até policiais. Esses contatos são baseados justamente em redes de solidariedade de inspiração religiosa, nas quais, de outro lado, o secularismo também é levado em conta e conciliado. Isso se traduziu em apoio político. Trata-se, dessa forma, da consequência de uma mudança de baixo para cima, dentro da sociedade turca, em que tais redes de contatos baseadas 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 desse movimento. Dessa maneira, uma nova versão de um movimento islâmico, mais moderado, pôde consolidar-se 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-linguista, mas, em vez disso, é um nacionalismo ético-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, em “nós”, os turcos que servem a Deus e à sociedade, e “eles”, que servem a Ataturk e ao 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 livre).



Sendo assim, o AK, antes de ser um partido islamita e antiliberal, aparece como um partido islâmico e liberal. É dentro dessa proposta que ele entra em choque com um Estado secular e com resistências ao liberalismo, como veremos adiante.

## **O PRIMEIRO CICLO DE GOVERNO DO AK (2002 A 2008)**

Com a vitória do AK nas eleições parlamentares de 2002, o novo líder, Taiyyip Recip Erdogan, diferentemente de Nemcettim Erbakan, quando foi primeiro-ministro da Turquia entre 1996 e 1997, priorizou originalmente em seu programa não uma integração com o mundo islâmico, mas sim a retomada de negociações para a entrada da Turquia na União Europeia (SECULARISM..., 2007). Em um primeiro momento, o AK não se colocou desafiando as bases seculares rígidas do Estado turco. No entanto, ficaram claros os pontos de atrito entre governo e Estado. Por exemplo: na questão da educação, havia uma promessa do AK, nas eleições de 2002, de não mais proibir o uso do véu nas universidades e de aceitar os alunos das escolas religiosas Imam Hatip nas universidades. Essas medidas, no entanto, não puderam ser colocadas em prática, diante do poder maior do Alto Conselho de Educação do Estado turco, que as considerou desafiadoras da política de “estrito secularismo” da República da Turquia<sup>1</sup>.

Nessa questão, uma luta política vem ocorrendo. Trata-se de duas abordagens. De um lado, aqueles que defendiam o rígido secularismo e acusam os defensores do primeiro governo AK de serem “islamitas”. De outro, os que desejavam flexibilizar o secularismo turco e aumentar a aproximação do Estado turco em relação à sociedade civil, que possui uma base religiosa, sem que isso implique necessariamente um radicalismo.

A questão do véu, para o governo do AK, aliás, vem sendo outro ponto de atrito em relação ao Estado turco. Isso ocorre por conta de uma estudante de medicina que em 1998 foi obrigada a abandonar

---

<sup>1</sup> Para obter mais informações, consultar: The Middle East Media Research Institute (2006), YAVUZ (2003, p. 124) e Ahmet Koç (2000).

os estudos por se recusar a frequentar uma universidade secular (Universidade de Istambul) sem o véu. Para o primeiro-ministro Erdogan, esse é um assunto a ser resolvido pelos ulemás e não pelo judiciário da república turca. O caso foi levado à Corte Europeia de Direitos Humanos e foi decidido que a estudante estava informada dos regulamentos da universidade e de seu caráter secular, logo deveria obedecê-lo, se desejasse permanecer estudando lá, o que gerou protestos do governo e de grupos islâmicos. (THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE, 2006). Na verdade, o primeiro governo de Erdogan vinha definindo uma nova política de identidade da Turquia. Em visita à Nova Zelândia, ele reiterou, respondendo sobre a questão da minoria nacional curda: é a religião muçulmana o elemento que articula uma identidade supranacional turca. Ele sustentava que, como 99% dos turcos são praticantes da religião muçulmana, é o islã que os une, mesmo sendo a Turquia um país multiétnico. Nesse sentido, Erdogan definiu as etnias da Turquia como “subidentidades” com “cidadania na Turquia”, enquanto o islã seria a identidade maior, comum a todos (THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE, 2005b). Esse é mais um ponto em que ocorre um choque entre os partidários do AK e os estritos defensores da república secular.

Atritos do governo turco e do Estado atingiram também o setor militar, envolvendo até a questão de nomeação de comandantes militares, como no caso do general Mehmet Yasar Buyukanit em agosto de 2006. Buyukanit possuía um discurso anti-islamita e antiterrorista, e passou por uma forte campanha, a fim de desacreditá-lo. Outros eventos têm gerado desgastes internos, tais como o fato de lideranças políticas do AK terem recebido, em visita oficial, uma delegação do partido islamita palestino Hamas, cujo líder, Khaled Mashaal, está exilado na Síria. Tal visita teria sido arquitetada por Ahmet Davutoglu – atual ministro das Relações Exteriores, na época 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.

Em suma, foi possível notar um conflito aberto entre secularistas e “islamitas” o qual, de todas as formas, o exército turco, claramente do lado secular, tentou bloquear desde os anos 1980. No entanto, existiu um claro problema: o apelo à religião, cada vez maior, de populações muçulmanas, algo a que os turcos não estão imunes. Por outro lado, existe um interesse histórico de que a Turquia integre a União Europeia, passando a ser 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, nunca consentiram com uma liderança turca perante outras, como Irã e Arábia Saudita. Fica a pergunta: para onde estava indo a Turquia? Duas forças políticas antagônicas começaram a expor o país, mais uma vez, à interferência dos militares. Da mesma maneira, no passado essa intervenção acontecera no contexto de uma disputa entre nacionalistas e liberais (ambos seculares). Percebeu-se claramente o exército como um interventor de ocasião no Estado turco, o que não impediu, porém, a existência de um pluripartidarismo. Na verdade, os intervencionistas turcos costumavam abolir partidos que eles consideraram uma ameaça ao Estado, mas sem mexer totalmente no sistema, que mantinham aspectos de liberalismo político inspirado no Ocidente, traços do nacionalismo estatal interventor e sutis resquícios de uma sociedade religiosa forte o bastante para interferir em algumas decisões políticas. Enquanto forças partidárias e sociais que não ameaçavam aspectos centrais do Estado secular turco, a faceta liberal do país era mantida. Quando esse modelo não conseguia mais impedir a ascensão de um partido contestador de aspectos do secularismo turco, os militares intervinham, verificando-se uma tendência ao autoritarismo de Estado. No entanto, com a subida do AK, os integrantes de uma camada religiosa da população passaram a ser integrados no pacto político central turco, dentro da concepção original de “democracia conservadora”, incluindo a conciliação do islã com o pluralismo político. O que acabou criando novos desafios, nas relações entre um Estado cujo legado de secularismo é rígido e uma sociedade retornando cada vez mais às raízes religiosas dos tempos do Império Otomano.

## AS INTERVENÇÕES DO PRIMEIRO CICLO DE GOVERNO DO AK ENTRE 2007 E 2008

A Turquia passou por um processo de escolha para a Presidência da República, interrompido no meio, em abril de 2007. As eleições, que seriam feitas em quatro rodadas no parlamento turco, contaram com a aprovação de dois terços dos votos dos parlamentares nos dois primeiros turnos e com a maioria simples do candidato vencedor. Lançou-se como candidato único o ex-ministro das Relações Exteriores, Abdullah Gul<sup>2</sup>. 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. Em 29 de abril, uma grande manifestação pró-secular tomou as ruas de Istambul, com aproximadamente um milhão de manifestantes turcos defendendo o secularismo do Estado. Durante essa crise, o comando do exército turco deixou uma sugestão em seu *site* a respeito do que deveria ser feito quanto à crise política que envolvia a escolha do presidente (SECULARISM..., 2007). A questão foi levada à Suprema Corte, que anulou a eleição presidencial por 11 votos a 2, em 1º. de maio de 2007 (BATTLE..., 2007).

Na situação que se estabeleceu, houve a proposta de modificar a Constituição para permitir eleições diretas para a Presidência da República. Diante da crise, outra proposta era 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, que obteve 46,7% dos votos. O partido conquistou o direito a ter 341 assentos. Em segundo lugar, ficou o Partido Popular Republicano (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 (PARTIDO..., 2007). Nas eleições presidenciais, realizadas no dia 28 de agosto, dessa vez permitindo vitória por maioria simples, Abdullah Gul foi eleito presidente da Turquia com 339 votos, contra 70 do candidato do MHP, Sabahattin Cakmacoglu, e

---

<sup>2</sup> Que posteriormente foi eleito presidente do país e substituído por Ahmet Davutoglu.

13 do candidato do Partido da Esquerda Democrática (DSP), Huiseyin Tayfun İçli (ABDULLAH GUL..., 2007).

## 4.2 PONTOS DE DIVERGÊNCIA ENTRE ESTADO E GOVERNO

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 civil turca. Portanto, estamos falando da Turquia como um sistema em que ainda estão em teste os espaços de acomodação entre religião e secularismo, no que diz respeito ao Estado, e entre Estado e sociedade civil, no que diz respeito à independência e à liberdade dos cidadãos em interpelar e contestar.

Em um exemplo que pode ser bem apresentado em matéria para a revista *Der Spiegel* em 24 de abril de 2007, intitulada “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 [...] (EM UMA TURQUIA..., 2007).

Tal crítica se referia 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 Europeia nas 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 infieis, 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. (EM UMA TURQUIA..., 2007).

Outra polêmica diz respeito a propagandas em *outdoors* em que estão expostos biquínis, na cidade de Istambul. A reportagem da *Der Spiegel* “Disputa do biquíni na Turquia: pele demais exposta nos outdoors em Istambul?”, de 22 de maio de 2007, coloca mais essa questão como uma nova polêmica entre secularistas e islâmicos. O alvo na disputa entre os dois campos é a prefeitura de Istambul: alguns fabricantes de biquínis se queixaram de que as autoridades municipais proibiram, por razões morais, certos cartazes publicitários de biquínis e trajes de banho reveladores. Os fabricantes consideraram isso uma forma de 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. Para os oponentes de Erdogan e do AK, as críticas aos fabricantes de trajes de banho ofereceram uma evidência das supostas metas islamitas do AK. Fica clara a divergência pública entre secularistas e islâmicos, que não está apenas ligada ao Estado, mas também à sociedade civil, na qual um governo municipal, de um lado, e a imprensa e as agências de publicidade, de outro, entram em pé de guerra por conta de questões que dizem respeito a valores morais dos indivíduos e da sociedade. Nesse 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 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 seriam os guardiões do Estado secular, de um lado, e dos defensores do islã, do outro. Esse confronto, de forma constante, tem levado à intervenção, direta ou não, de setores de Estado e governo turcos.

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. (DISPUTA..., 2007).

A questão envolveu até mesmo as esferas da Justiça da Turquia. Segundo a matéria do *Der Spiegel*,

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 a 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. (DISPUTA..., 2007).

O parlamento turco aprovou uma importante medida, que foi a revogação da proibição do uso do véu nas universidades, bastando mostrar o rosto. Em 8 de fevereiro de 2008, o parlamento, com a

maioria dos deputados pertencendo ao AK, aprovou a medida por 411 votos, contra 103 da oposição (PARLAMENTO..., 2008). A separação entre religião e Estado poderia dar margem a uma interpretação diferente da dos secularistas. Nessa nova interpretação, a liberdade e a igualdade dos indivíduos vêm antes do caráter secular do Estado. Na interpretação anterior, sem os acréscimos das emendas aprovadas em 8 de fevereiro, é o hábito secular que determina a igualdade, e, dessa forma, a insígnia religiosa determinaria, de antemão, uma desigualdade, perante um Estado secular.

### **4.3 O SEGUNDO CICLO E A MUDANÇA DO EIXO DA POLÍTICA EXTERNA DE ANCARA (2008-2013)**

Desde as eleições do partido AK, o projeto político da Turquia ganhou novos contornos. A mudança de direção de Ancara, antes mais pró-ocidental, e buscando entrar na órbita da União Europeia, teve resultados imediatos. Inicialmente citamos a dupla aproximação em relação aos países árabes, após as revoltas de 2011, e à Rússia. São algumas aproximações de natureza mais política (como aquela feita com os países árabes) e outras de espécie mais econômica (como a com a Rússia). Também falamos de uma relação de aproximação-afastamento (como a com o Irã). Ao mesmo tempo, Ancara se afasta de Israel e da União Europeia, principalmente da França.

#### **APROXIMAÇÃO COM OS PAÍSES ÁRABES APÓS AS REVOLTAS DE 2011**

Conforme matéria do The New York Times de 30 de setembro de 2011,

[...] há pouco tempo a política externa da Turquia girava em torno de uma única questão: a dividida ilha de Chipre. Atualmente, seu primeiro-ministro pode ser a figura mais popular no Oriente Médio, seu ministro das Relações Exteriores vislumbra uma nova ordem e autoridades conseguiram fazer o que o governo Obama até agora não conseguiu: posicionar-se firmemente do lado da mudança nas revoltas e revoluções árabes. (TURQUIA..., 2011d).



A matéria prossegue dizendo que a:

[...] política externa do país tem atraído a atenção de muitos no Oriente Médio e outros lugares do mundo, principalmente depois que o primeiro-ministro Recep Tayyip Erdogan visitou na semana passada três países árabes que testemunharam revoluções nos últimos meses: a Tunísia, o Egito e a Líbia. Mesmo os críticos de Erdogan ficaram impressionados com o simbolismo da viagem. [...] Embora muitos critiquem o seu autoritarismo em casa, o público no exterior parecia diante de um homem que retrata a si mesmo como o líder orgulhosamente muçulmano de um país democrático e próspero que se posicionou do lado da revolução e em defesa dos direitos dos palestinos. (TURQUIA..., 2011d).

Na matéria, ainda há o destaque do ministro turco das Relações Exteriores, Ahmet Davutoglu, que “[...] falou abertamente de um eixo entre Egito e Turquia, dois dos países mais populosos e militarmente poderosos da região, que sustentaria uma nova ordem segundo a qual Israel ficaria à margem até que fizesse as pazes com seus vizinhos.” (TURQUIA..., 2011d).

## **APROXIMAÇÃO COM A RÚSSIA NA QUESTÃO DOS GASODUTOS**

Vamos nos lembrar do ponto principal em questão. A proximidade turca com os EUA e a União Europeia em relação aos acordos econômicos para o transporte de gás natural pelo centro da Ásia. Esses acordos incluíam países da Ásia Central e do Cáucaso de origem turca (Azerbaijão, Tadjiquistão, Turcomenistão) e excluía o transporte pelo Irã e pela Rússia, deixando de fora empresas desses países e beneficiando consórcios estadunidenses e europeus. Conforme matéria publicada em 29 de dezembro de 2011 no portal do jornal O Estado de S. Paulo e intitulada “Ancara aprova gasoduto russo sob o Mar Negro”, a Turquia permitiu que a empresa de energia russa Gazprom transportasse para a região do Mar Negro sua produção de gás natural (ANCARA..., 2011). Essa produção garante cerca de 10% da necessidade de suprimentos dos países europeus até 2015, segundo a matéria “Turquia autoriza Rússia a traçar gasoduto *South Stream* pelo Mar Negro”, do portal do mesmo

jornal, em 28 de novembro de 2011, de maneira que o gás natural russo pode ser levado à Bulgária e, de lá, para os Bálcãs, para ser bombeado no norte da Itália (TURQUIA..., 2011).

### ACORDO PETROLÍFERO COM O IRÃ: APROXIMAÇÃO E AFASTAMENTO

Por outro lado, a Turquia faz aproximações tímidas e tensas com o Irã. Observamos que a Turquia é um Estado secularizado com governo islâmico e alinhamento pró-EUA, apesar de um maior afastamento nos últimos tempos da órbita pró-ocidental. O Irã, por sua vez, é um país islamista, com governo islâmico, antiocidental e, principalmente anti-EUA. Segundo o jornal O Estado de S. Paulo, na edição de 24 de dezembro de 2011, o Irã prorrogou o contrato de exportação de petróleo com a Turquia por mais um ano, ou seja, até o fim de 2012, contornando “[...] as sanções impostas por causa de seu programa nuclear controverso. A Turquia disse estar obedecendo a essas sanções, após tentar sem sucesso ser mediadora entre o Irã e a comunidade internacional.” (IRÃ..., 2011). Isso acontecia enquanto a União Europeia já considerava a adoção de sanções semelhantes àquelas que os EUA executam em relação ao Irã.

Esse acordo, entretanto, sofreu um revés, conforme a matéria “*Turkey to cooperate with West’s sanctions on Iran by cutting oil imports*”, do Haaretz de 31 de março de 2012 (BARE’EL, 2012a): a Turquia sinalizou uma cooperação com o Ocidente cortando cerca de 20% de suas importações de petróleo do Irã. Observamos um leve afastamento turco, mas não definitivo, a fim de se adequar às sanções lideradas pelos EUA e pela ONU contra o programa nuclear iraniano. Obviamente, a Turquia não poderia estar imune a pressões externas de aliados no Ocidente. Segundo o jornal O Estado de S. Paulo de 3 de dezembro de 2011, na matéria “Biden defende sanções ao Irã em reunião com Erdogan”, o “vice-presidente dos EUA<sup>3</sup> [...] defendeu a adoção de sanções contra o Irã durante uma reunião com o primeiro-ministro da Turquia, Recep

---

<sup>3</sup> Joe Biden.

Tayyip Erdogan, mas não pediu aos turcos para juntarem-se aos países que estão pressionando o governo iraniano.” (BIDEN..., 2011).

## **AFASTAMENTO E REAPROXIMAÇÃO DE ISRAEL**

Vamos ater-nos a alguns episódios: a “flotilha da liberdade”, patrocinada por entidades ligadas ao governo turco, em maio de 2010, quando o governo turco apoiou abertamente uma ação humanitária contra o bloqueio israelense à Faixa de Gaza; a reação israelense, que gerou mortes e foi denunciada pela diplomacia turca como um ataque em águas internacionais; a exigência de Ancara de que Israel pedisse desculpas pela ocorrência; e a expulsão do embaixador israelense da Turquia. Juntamos a esses fatos a posição turca de defesa de navios com ajuda humanitária a Gaza, por meio de suas forças navais. Isso pode indicar uma rivalidade na questão do Mediterrâneo Oriental. A matéria “Turquia escoltará navios de ajuda humanitária com destino a Gaza” expressa pronunciamentos do primeiro ministro Recep Tayyip Erdogan: “A Turquia será firme em seu direito de controlar as águas territoriais no leste do Mediterrâneo.” (TURQUIA..., 2011c), ressaltou. A Turquia tem protestado contra a exploração de reservas de gás pelo governo do Chipre, porque não reconhece a área como território marítimo pertencente à ilha. Ao contrário, Israel reconheceu a área como sendo pertencente à República do Chipre e espera encontrar fontes de gás natural para o seu abastecimento ali.

Você sabe que Israel começou a declarar que tinha o direito de agir exclusivamente em áreas econômicas no Mediterrâneo. [...] Você verá que Israel não será dono desse direito, porque a Turquia, como responsável pela República Turca do Chipre do Norte<sup>4</sup>, já deu os primeiros passos na região, tem tomado medidas na área, e será rápida e decisiva em obter o direito de participar do monitoramento das águas internacionais do leste do Mediterrâneo. (TURQUIA..., 2011c).

<sup>4</sup> O Chipre do Norte é um Estado não reconhecido internacionalmente, a não ser pela Turquia. O único Estado reconhecido na região é a República do Chipre, de maioria grega.

Podemos notar o fim de uma histórica cooperação entre Israel e Turquia no Mediterrâneo Oriental, dois países do Oriente Médio aliados das potências ocidentais, e o início de uma rivalidade política que ainda não podemos denominar de “inimizade”, mas que certamente está longe de ser uma relação cordial. Isso já tem efeitos inclusive sobre antigos acordos militares, que foram suspensos, e em vetos a Israel, pela Turquia, em cúpulas da OTAN, conforme a matéria “*Turkey rejects Israeli participation in NATO summit*”, de 23 de abril de 2012, do Haaretz (BARE’EL, 2012)<sup>5</sup>.

Esse afastamento significa, nas atuais circunstâncias, a aproximação com as lideranças palestinas e, notadamente, com as do movimento islamista Hamas, conforme matéria do Haaretz de 16 de março de 2012, “*Hamas chief meets with Turkey PM on Palestinian reconciliation*”, em referência ao encontro entre o líder do Hamas no exílio, Khaled Meshaal, e Erdogan em Ancara (HAARETZ, 2012). As declarações da Turquia em relação à criação do Estado palestino se tornaram mais firmes, conforme a matéria “Reconhecimento de Estado palestino é obrigação, não opção, diz Turquia”, do IG de 13 de setembro de 2011, com apoio do primeiro-ministro turco à causa (RECONHECIMENTO..., 2011).

A aceitação da Palestina como Estado observador dentro da ONU, a despeito do não reconhecimento por parte de Israel, foi uma mudança importante, diante das difíceis relações turco-israelenses. Em face de um novo alinhamento do governo da Turquia com o dos EUA, ocorreu uma reaproximação com Israel. O primeiro-ministro israelense, Benjamin Netanyahu, pediu publicamente desculpas à Turquia pelo uso excessivo da força por parte do exército de Israel no episódio da flotilha, o que foi determinante para que os dois países retomassem relações diplomáticas mais próximas, com o restabelecimento dos dois embaixadores em suas respectivas funções.

---

<sup>5</sup> Ao mesmo tempo, a Sexta Frota dos EUA se junta às marinhas grega e israelense em um exercício militar conjunto, segundo a matéria “*Israel, Greece conduct joint naval drill amid ongoing tension with Turkey*”, do Haaretz de 1º de abril de 2012 (RAVID, 2012).

Foi um novo momento de definição da posição estratégica da Turquia, dentro do contexto de sua política no Oriente Médio, mantendo uma posição privilegiada em relação aos países árabes, incluídos os governos surgidos a partir das revoltas de 2011, e aos EUA, aliado importante para a política externa de Ancara.

## **AFASTAMENTO DA UNIÃO EUROPEIA**

Outra questão que a Turquia vem enfrentando tem a ver com uma lei francesa que reconheceu o genocídio armênio. Isso fez com que Ancara revisse as relações com Paris. E o efeito dessa revisão foi o congelamento de acordos políticos e militares, além do surgimento de mais um obstáculo, segundo a matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 23 de dezembro de 2011, “Turquia congela cooperação militar e política com a França” (IRÁ..., 2011). Esse é mais um passo atrás da Turquia na direção da União Europeia. A França enquanto, membro fundador do bloco, que tinha alguma simpatia pela Turquia e poucas oposições (ao contrário, por exemplo, da Alemanha, onde uma colônia de turco-alemães sofre discriminação e em que há grande oposição por questões de imigração) a ela, poderia ser um voto favorável à entrada do país na UE. Entretanto, o episódio da aprovação da lei que reconhecia o genocídio armênio, imputado ao Estado turco, levou a uma forte reação. Em resposta, o governo da Turquia acusou a França de promover um genocídio na Argélia de cerca de 15% da população local, quando esta lutava pela sua independência, conforme a matéria “Turquia acusa França de genocídio argelino”, do jornal O Estado de S. Paulo de 28 de dezembro de 2011, em referência ao 1,5 milhão de argelinos que morreram na guerra de libertação contra o exército francês entre 1954 e 1962 (TURQUIA..., 2011a).

Afora essa questão do afastamento de um importante ator na aproximação de Ancara com a União Europeia, os próprios turcos começam a se perguntar se vale realmente a pena, com a crise econômica que atinge a zona do euro, aderir ao bloco. Em “O desencanto turco com a União Europeia”, artigo originalmente escrito no *The New York*

*Times* por Dan Bilefski e traduzido para o jornal O Estado de S. Paulo em 6 de dezembro de 2011 (BILEFSKI, 2011), a questão é colocada com a pergunta inicial: se Erdogan, quando assumiu em 2002 a posição de primeiro-ministro turco, tinha como “objetivo maior” a entrada do país no bloco, como proceder, agora? A recepção pouco calorosa dos europeus à candidatura turca, e a prioridade dada por eles à entrada de países de maioria cristã (como Bulgária, Croácia e Romênia), a crise econômica que atingiu países há muito consolidados no bloco, incluindo a histórica vizinha, a Grécia, e a possibilidade de influenciar os países árabes que estão, desde 2011, derrubando regimes autocráticos oferecem para Ancara outra porta de passagem.

De acordo com matéria da EFE reproduzida no jornal O Estado de S. Paulo em 4 de janeiro de 2012 e intitulada “Chipre quer dialogar com Turquia para reduzir a tensão no país”, a república cipriota:

[...] assumirá em julho a Presidência da União Europeia, momento no qual a Turquia anunciou que congelará seus vínculos com a união, a não ser que seja resolvido o conflito da ilha, dividida desde 1974 entre a República do Chipre e uma república controlada pela Turquia reconhecida somente por Ancara. (CHIPRE..., 2012, não paginado).

Os efeitos disso têm sido claramente notados. Em um primeiro momento, a Turquia se reaproximou do bloco europeu. Em matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 16 de maio de 2012, “Turquia retoma negociação para aderir à União Europeia”,

a Turquia mostrou interesse renovado às vésperas da reabertura das negociações para sua oferta de adesão à União Europeia (UE), que deverão começar na quinta-feira, agora que seu principal oponente, Nicolas Sarkozy, não é mais presidente da França. [...] Ele argumentava que a Turquia, como país predominantemente muçulmano, não é parte da Europa. Sarkozy queria que a Turquia aceitasse algum tipo de parceria especial com o bloco europeu ao invés de ser um país membro, algo que a Turquia rechaçou. (TURQUIA..., 2012a, não paginado).

Desse ponto de vista, o novo governo francês de François Hollande poderia ser um novo facilitador. Entretanto, dessa vez foi a Turquia quem recuou, conforme a matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 7 de junho de 2012, “Turquia não reconhecerá o Chipre como presidente da UE”. A Turquia

[...] não participará de nenhum evento da União Europeia (UE) enquanto o Chipre ocupar a presidência rotativa do bloco europeu, o que deverá acontecer a partir de 1º de julho e até o final deste ano, disse nesta quinta-feira o chanceler da Turquia, Ahmet Davutoglu. Ele disse que seu país, contudo, continuará a colaborar com a UE, à qual espera aderir no futuro. A Turquia não reconhece o governo do Chipre como nação soberana. A ilha está dividida desde 1974, na República do Chipre no centro-sul e no norte turco-cipriota, cuja República Turca do Norte do Chipre (RTNC) é reconhecida apenas por Ancara. O Chipre passou a fazer parte da UE em 2004. (TURQUIA..., 2012)<sup>6</sup>.

Tal medida já tinha sido criticada pelo chefe do Parlamento Europeu, conforme matéria do jornal O Estado de S. Paulo “Parlamento Europeu critica Turquia por questão cipriota”, de 28 de maio de 2012 (PARLAMENTO..., 2012)<sup>7</sup>.

## **O ENGAJAMENTO NO CONFLITO DA SÍRIA: RISCO OU OPORTUNIDADE?**

Os acontecimentos da Primavera Árabe, a partir de 2011, tiveram consequências imediatas, sendo que três regimes despóticos caíram – no Egito, na Líbia e na Tunísia, três países do norte africano. A Turquia apoiou os novos regimes que se sucederam à queda dos anteriores. Na Tunísia, a transição para um novo regime foi relativamente tranquila,

<sup>6</sup> “As relações entre a Turquia e a UE, bem como os contatos políticos, continuarão como estão” disse o chanceler turco Davutoglu em coletiva de imprensa ao lado da chefe de política externa do bloco europeu, Catherine Ashton, e do comissário de expansão da UE, Stefan Füle. “Mesmo assim, nenhum ministro ou organização da República da Turquia tomará parte em qualquer atividade que for presidida pelo sul do Chipre.” (PARLAMENTO..., 2012).

<sup>7</sup> Parece irônico esse acontecimento cerca de dois anos depois, mas vamos nos recordar do episódio da “flotilha da liberdade” de Gaza em 2010, quando o navio Navi Marmara, com o apoio indireto do governo turco, e outros navios, que tinham entre seus passageiros inclusive cidadãos europeus e deputados do Parlamento Europeu, aportaram no Chipre, antes de entrar em choque com as forças armadas israelenses...

sendo eleito um partido islâmico moderado, o Enhada, sem que um Estado religioso ganhasse corpo, de forma semelhante ao que ocorreu na Turquia, alguns anos antes, quando o AK elegeu o seu primeiro-ministro. Na Líbia, ocorreu um confronto sangrento, envolvendo dissidentes do antigo regime, regiões e clãs, que contou com a intervenção direta de tropas da OTAN, até a morte do ex-comandante do país, Muammar Qaddafi, e a captura de seus filhos. No Egito, houve uma transição sem guerras, mas com conflitos, em que a queda do comandante Hosni Mubarak propiciou um terreno de disputas entre civis, militares e religiosos, restauradores e liberal-democratas. Esse ambiente instável resultou em um quadro de grandes idas e vindas, em que ora o estamento militar tinha a hegemonia, ora os religiosos avançavam, e em outros momentos chegava-se a uma situação de equilíbrio precário. Em todas essas situações, o engajamento da Turquia estava em favor de uma mudança para um modelo mais próximo do seu, de então: uma estrutura secularizada, mas capaz de absorver amplos setores de uma sociedade religiosa islâmica. Esse engajamento, ao que se tem observado, vem sendo uma grande oportunidade para expandir um projeto político alternativo ao islamismo político oferecido pelo Irã xiita, ao islã tradicional e mais reacionário defendido pela Arábia Saudita e a regimes nacionalistas autoritários, que são justamente os casos dos regimes derrubados com a Primavera Árabe.

Trata-se de um projeto político que se alinha com a política externa dos EUA sob o governo de Barack Obama, a OTAN e os países da Liga Árabe. Conforme matéria da *Reuters*, assinada por Douglas Hamilton e Tulay Karadeniz e publicada no jornal O Estado de S. Paulo de 30 de novembro de 2011, “Turquia segue Liga Árabe e impõe sanções à Síria”, o governo turco tomou uma decisão que buscava seguir um consenso, ou pelo menos uma decisão majoritária sobre determinados assuntos políticos manifestados pelos países árabes, com o apoio dos EUA. Nesse caso, a Turquia, “[...] principal parceira comercial da Síria, suspendeu [...] todas as transações de crédito com o país vizinho e congelou os bens do governo sírio, juntando-se à Liga Árabe nos esforços para isolar o presidente Bashar Al-Assad em consequência da repressão militar a manifestantes.” (TURQUIA..., 2011e). A medida, por si só, não teria significativos desdobramentos. Na Líbia, postura semelhante



deixou o antigo regime isolado até que as forças rebeldes o derrubassem. Segundo a reportagem, a Turquia prometeu que:

as sanções não afetarão o povo sírio, e descartou interromper o abastecimento de água ou energia elétrica. Disse também que a Turkish Airlines continuará operando voos para Damasco. [...] Membro da OTAN, a Turquia disse na terça-feira que é contra uma intervenção militar estrangeira na Síria, mas que não descarta a implantação de uma zona tampão para conter uma fuga maciça de refugiados. (TURQUIA..., 2011e).

O então presidente turco, Abdullah Gul conforme matéria da *Reuters* publicada em 23 de novembro de 2011 no jornal O Estado de S. Paulo (“Turquia: repressão na Síria ameaça causar turbulência na região”), dizia que o conflito poderia “arrastar toda a região para turbulência e derramamento de sangue. [...] Nós empregamos enormes esforços publicamente e a portas fechadas a fim de convencer a liderança síria a liderar uma transição democrática.”<sup>8</sup> (TURQUIA..., 2011f). Essa consciência de Estado, por meio das declarações do presidente, revela duas situações: a defesa de um modelo democrático para os países árabes, que a Turquia busca adotar para si; questões de Estado que podem inclusive colocar em risco a segurança da própria Turquia.

Dentro da Síria, existe a presença física e militar da Rússia (enquanto herdeira do Estado soviético), que tradicionalmente apoia importantes regimes autoritários nacionalistas do mundo árabe (como o Egito de Nasser e a própria Síria de Hafez Assad, pai de Bashar, entre outros). As minorias sunitas não muçulmanas que se sustentam no poder desses regimes, representando porções consideráveis da população, e temerosas de que em uma revolução uma maioria sunita tomasse o poder, os alauitas (seita à qual pertence Bashar Al-Assad) – um subramo dos xiitas que, mesmo não liderando um regime religioso, recebe apoio do Irã –, os cristãos ortodoxos, que se identificam com a Rússia (país de maioria cristã ortodoxa), os druzos e a população curda, que já possui um histórico de conflitos anteriores com a Turquia, juntas,

<sup>8</sup> Segundo essa mesma matéria, o primeiro-ministro Erdogan “acusou Assad de ‘covardia’ por apontar armas a seu próprio povo, evocando comparações com a Alemanha de Hitler e a Itália de Mussolini.” (TURQUIA..., 2011f).

somam cerca de 35% do total da população síria, e servem de base de apoio para Al-Assad. Diante do avanço de setores islâmicos e islamistas<sup>9</sup> dentro dessas sociedades, e no Iraque, uma nova situação passou a se configurar: uma guerra civil que envolve a Síria de Al-Assad, milícias rebeldes, e um grupo que atravessou a fronteira entre o Iraque e a Síria autodenominado “Estado Islâmico”. Neste sentido, o Iraque, que já vivia uma turbulência anterior desde a invasão anglo-americana de 2003, tornou uma parte ainda maior do problema fronteiriço da Turquia, com os curdo-iraquianos obtendo autonomia, algo que começou a gerar maiores preocupações para Ancara, ainda mais no momento em que o curdo-sírios do nordeste da Síria também aproveitaram o vácuo de poder para estabelecer alguma autoridade.

Levando em conta que os grupos islâmicos e islamistas recebem amplo apoio direto ou indireto de monarquias da Península Arábica e do Golfo Pérsico. Que, além do Estado Islâmico, existem ainda grupos fiéis à Al-Qaeda na Síria, como a Frente Al-Nusra. E que o grupo secular Exército Livre da Síria perdeu força desde que se rebelou contra Damasco, o que observamos? Uma grande polarização entre, principalmente o Estado Islâmico e a Síria de Al-Assad, em que grandes massas de população vindas da Síria, e do Iraque passam a estar sujeitas a perder as suas posses, casas, e se tornar refugiados. Do ponto de vista das relações exteriores, há países que procuram manter certo nível de pragmatismo ideológico: por exemplo, é certo que o Irã, mesmo sendo um regime islâmico fundamentalista, não interfere no secularismo do Estado sírio e, pelo contrário, mantém acordos pontuais com Damasco em determinados acordos, em contraposição a Israel e outros países muçulmanos.

Ao se aproximar do conflito, a Turquia faz uma aposta arriscada. Ganha apoios críticos dos EUA. E se coloca em rota de colisão com a porção mais leiga da Síria. Faz acordos pontuais com a Rússia e Israel, que podem ser quebrados, e segue entre se aproximar e afastar do Irã. De um lado, se torna benquista por parte dos países da Liga Árabe, que apoiam aspectos de suas respectivas agendas. Quando muda de lado, eles

---

<sup>9</sup> Islâmicos: setores que são religiosos e adotam uma interpretação genérica do islã como orientação na política. Islamistas: setores islâmicos que adotam uma leitura do islã mais rigorosa dentro da política.

se distanciam de Ancara. Se o governo de Bashar Al-Assad cair e houver uma total mudança de regime, a influência da Turquia será prontamente notada, e a oportunidade de exercício de influência, aproveitada. No entanto, se permanecer o atual impasse, o governante de fato reconhecido da Síria continuará sendo Bashar Al-Assad, e a Turquia correrá o sério risco de ter um país inimigo em suas fronteiras. Enquanto recebe refugiados do confronto interno da Síria, a Turquia já vive o mal-estar permanente de ver esses confrontos atingirem suas fronteiras. Isso sem citar os efeitos que essa escolha está tendo sobre as relações econômicas entre os países. Como foi citado na matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 14 de dezembro de 2011, originalmente publicada no *The New York Times*, “Sanções na Síria minam negócios na Turquia”, há “apenas um ano, Turquia e Síria eram aliados íntimos. Ancara tentava ampliar sua influência econômica e transformar-se numa potência regional. A fronteira de 800 quilômetros entre os dois países é a maior da Turquia.” (SANÇÕES..., 2011). Economicamente, isso pode não ter tido grande impacto sobre a Turquia, no entanto manter uma região fronteiriça grande nessas condições, para quem tem ambições políticas maiores, é um risco que não pode ser desconsiderado, haja vista a atual questão dos refugiados sírios e dependência que a Síria tinha quando, segundo esta mesma reportagem, 10,6% das importações do regime de Assad vinham do vizinho ao Norte.

## **A NOVA POLÍTICA DAS “PORTAS DE PASSAGEM”**

Fechar algumas portas de passagem e abrir outras, como tem feito a Turquia, significa abrir mão de alguns laços políticos tradicionais e aproximar-se cautelosamente de novos. Historicamente podemos nos lembrar da Queda de Constantinopla, em 1453, quando o Império Otomano aumentou os impostos e as taxas sobre as cidades-estados que realizavam o seu comércio de especiarias com o Oriente. Para o bem ou para o mal, essa porta de passagem mudou os rumos da história. E fez com que o projeto das Grandes Navegações dos Estados nacionais europeus ganhasse impulso. Dali em diante a Turquia passou a encabeçar um império territorial que sobreviveu por mais quatro séculos e meio,

tendo aos poucos, nesse meio tempo, os seus territórios tomados pelas potências europeias ascendentes. O fim do Império Otomano obrigou a Turquia a se repensar enquanto nação. De centro de um império islâmico, ela passou a ser um Estado nacional na órbita no mundo ocidental. Seu alfabeto foi latinizado. Os seus costumes, ocidentalizados. Após o final da Segunda Guerra Mundial, tornou-se membro de uma aliança de países ocidentais (a OTAN) contra um bloco socialista de países do Leste Europeu. Chegou a se candidatar à integração na União Europeia, adequando-se o máximo que pôde às normas e aos procedimentos dos integrantes do bloco.

No entanto, mesmo essa grande quantidade de transformações pode não ter sido suficiente para que a Turquia deixasse de ser percebida internacionalmente como “porta de passagem”. Para os países árabes muçulmanos, considerada muito ocidentalizada. Para o Irã, uma liderança xiita. Para países importantes da União Europeia, como a Alemanha e a França, muito útil enquanto fornecedor de mão de obra, mas culturalmente distante demais para “fazer parte” da Europa. Para os EUA, um aliado estratégico na contenção da URSS. Para a Grécia, a Armênia e outros países balcânicos, um vizinho historicamente dominador. Para os países de origem túrcica, um aliado culturalmente importante, mas um tanto distante fisicamente<sup>10</sup>.

Portanto, uma tomada de decisão em nível de Estado por parte da Turquia pode ter grandes consequências. Existem antigas rivalidades da Turquia com a Rússia, notadamente acentuadas durante a Guerra Fria, quando a então URSS tinha diante de si Ancara como um fiel aliado de Washington, membro ativo da OTAN e plenamente alinhado no combate ao bloco socialista. Aproximar-se da Rússia significa inclusive lembrar esse passado recente, quando os Estados turco e soviético se percebiam como ameaças imediatas. Como fazer essa aproximação mantendo uma boa relação com os EUA? Essa mesma pergunta vale quando levamos em conta que a Turquia faz algumas aproximações com o Irã. Há alguns pontos que os aproximam. Como

---

<sup>10</sup> À exceção do Azerbaijão, os demais países de maior túrcica possuem fronteiras geográficas com Rússia e Irã, estando, dessa forma, muito mais expostos às influências desses países.

o fato de ambos sustentarem governos islâmicos. No entanto, o governo islâmico turco é sunita e moderado, e o governo islâmico iraniano é xiita e radical. As escolhas de ambos se chocam, principalmente, em relação a questões que podem envolver outras partes, como a Síria. Enquanto a Turquia – junto com os EUA e outros países árabes do Oriente Médio, como Egito e Arábia Saudita – apoia os rebeldes sírios, o Irã dá suporte ao governo de Bashar Al-Assad, protegido por uma base militar russa no porto de Tartus, no noroeste sírio. Nesse ponto, não há dúvidas: a Turquia está em posição contrária à do Irã e da Rússia e aliada aos EUA, ao Egito e à Arábia Saudita.

O afastamento de Israel poderia levar a outra polarização. A Turquia se aproxima dos países árabes e das lideranças palestinas, de um lado. Mas de outro, vê diante de si a mudança de pêndulo, rumo à Grécia, da histórica aliança EUA-Israel e uma disputa em torno da questão da navegação do Mediterrâneo Oriental, envolvendo Gaza e Chipre do Norte. Como a Turquia poderá administrar tensões com Israel, aliada à antiga tensão com a Grécia (subjacente à questão da divisão do Chipre, datada de 1974), mantendo uma boa vizinhança política com os EUA? A tensão da Turquia em relação a Israel a aproxima de países da Liga Árabe e atrai a simpatia destes e de suas populações. O afastamento da Turquia em relação à União Europeia apenas intensifica os antigos problemas fronteiriços turcos com Grécia e Chipre<sup>11</sup>. Esse duplo afastamento exigiu, por outro lado, um duplo engajamento: aliar-se com a Liga Árabe, a União Europeia e os EUA na questão síria, de resolução difícilíssima, e na questão iraquiana (em um espaço deixado no vácuo da ocupação dos EUA e da Grã-Bretanha), em que fatalmente os turcos buscam influenciar o setor árabe sunita, em contraponto aos xiitas com apoio iraniano. Por outro lado, há que se lembrar de que o norte do Iraque, o nordeste da Síria, o sudeste da Turquia e o noroeste do Irã têm uma questão comum: as populações curdas que reivindicam um Estado independente. Até que ponto a Turquia poderá se contrapor ao Irã, nesses dois casos, sem que ambos percam o controle do interesse

---

<sup>11</sup> A participação da Turquia, vetando Israel nas cúpulas da OTAN, pode ter significado simbólico, e em vários sentidos tende a isolar os israelenses na União Europeia. Mas até onde essa posição tem ordem prática, quando Tel Aviv e Atenas se aproximam, em uma até então improvável aproximação?

comum, que é manter a questão curda afastada da reivindicação de um Curdistão livre? Essas situações, ao todo, deixaram a Turquia em uma posição delicada. A sua política externa adotou uma posição de maior engajamento. Mas, para onde esse engajamento poderá levar os turcos? Afastar-se da União Europeia e de Israel, de um lado. Aproximar-se da Rússia e do Irã, de outro. Aproximar-se dos países da Liga Árabe, em contraponto ao Irã. Engajar-se na questão síria, em contraponto ao Irã e à Rússia. Do ponto de vista tático, a sobrevivência política da Turquia parece clara: engajamento maior, influência maior. Mas e do ponto de vista estratégico? Qual será o cenário em que a Turquia vai se inserir? Pois é necessária uma definição em algum momento. Existe o risco de a Turquia parecer “ocidental” demais para os iranianos, “islâmica” demais para os países ocidentais, muito “pró-EUA” para a Rússia ou não tão claramente “anti-iraniana” para os EUA. A Turquia, sendo “porta de entrada” entre Ocidente e Oriente, sofre o risco de ser vista com desconfiança. O engajamento da política externa pode ser positivo e bem-vindo. O não engajamento poderia levar, por exemplo, a Turquia a ser rejeitada pela União Europeia, sem ter nenhuma alternativa no Oriente Médio ou na Eurásia. Ser um aliado dos EUA local, sem quaisquer intervenções maiores, pode fazer com que os vizinhos encarem a Turquia como um mero satélite, sem vontade ou interesses próprios. Sendo esses vizinhos países tradicionalmente objeto de intervenção dos EUA, tal posição tende a levar o país a um isolamento regional.

Por isso mesmo, no embate do avanço do Estado Islâmico, ora a Turquia se reaproximava, ora se afastava de Israel, em uma relação de grande tensão. Em determinado momento, também teve situações de fortes tensões com a Rússia (anos mais tarde, passou ter uma maior aproximação), quando esta decidiu se engajar na guerra civil síria. Assim como situações de tensões de fronteira com a Grécia. O engajamento em excesso também pode oferecer os seus perigos. O país fica em um dilema fundamental: até onde exercer a sua política externa sem que isso tenha efeitos importantes na política interna, e vice-versa? Pois, ao analisar objetivamente os fatos, a política externa turca oferece uma porta de passagem. No entanto, a política interna do país oferece outra porta de passagem. E o foco aqui é justamente compreender essa segunda porta

de passagem – ou, por que não, porta de entrada – que a Turquia possui dentro de si. Até que ponto essa porta permite o diálogo entre o islã e o ocidente? E até que ponto essa porta se fecha enquanto Estado para si mesma? São questões que atingem diretamente a forma fundamental com a qual a Turquia convive internamente. E que tem efeitos diretos nas formas e práticas de governo do país.

#### 4.4 A MUDANÇA DO EIXO DA POLÍTICA INTERNA DE ANCARA: A ETERNA QUESTÃO ESTADO-GOVERNO

Estamos colocando um ponto fundamental: observar como as formas de governo se compõem na Turquia. Se existe, de fato, uma aproximação maior com uma forma democrática liberal de governo, ou pelo menos dentro de uma forma de liberalismo político, é preciso observar até onde essa aproximação faz com que existam valores democráticos (e liberais) e até onde ainda estamos falando de um conceito transitivo, de um governo misto, e quais são as ameaças para o autoritarismo. Podemos, por exemplo, aproximar alguns fatos políticos notórios recentes da Turquia e a forma como eles estão sendo levados a cabo e debatidos dentro do que seria um modelo de democracia liberal aplicado em países ocidentais. Nesse caso, temos a narrativa da revista *The Economist*, de 26 de novembro de 2011, com o título “*Turkey and Human Rights: Home Thoughts Form Above*”. Nesta etapa, tocamos em questões sensíveis. O que temos na Turquia? Falando de um militante de esquerda preso em Ancara, e logo depois, um deputado do partido CHP:

Mr Ersoy is now in an Ankara jail, along with 15 fellow students, facing charges of belonging to an obscure left-wing armed faction that no longer exists. The evidence against the group includes seized left-wing tracts and anti-war posters, but not a single weapon. “They did find a broken umbrella, they took that too,” says Mr Ersoy’s father, Fatih, with a bitter laugh. [...] Huseyin Aygun, a deputy from the opposition Republican People’s Party (CHP), claims that over 500 students are now in prison for alleged membership of terrorist groups. Many students were demonstrating against the ruling Justice and Development (AK) party and for free education and health care, though some backed neuralgic causes like the right to conscientious objection and Kurdish-language education.

Prosecutors routinely send universities indictments against students even before they are read in court. The students are expelled before they are actually convicted. “The courts are stacked with pro-AK judges and the entire system is mobilised against any form of dissent,” says Mr Aygun. (TURKEY..., 2011, não paginado).

O artigo emite o seguinte posicionamento:

The West does not seem to notice the steady deterioration in human rights in Turkey, instead extolling it as a model for the Arab spring. “Europe is too mired in its own problems and America needs Turkey for regional security,” shrugs a European ambassador in Ankara. It will fall to Turks themselves to battle for their rights – so long as they can keep out of jail. (TURKEY, 2011, não paginado).

Acrescentando, vamos nos remeter a outra matéria do *The Economist*, de 17 de março de 2012, “*Enemies of the state*”.

At least 100 journalists are behind bars in Turkey, more than in any other country. Most are held on terrorism charges. But under Turkey’s nebulous anti-terror laws, even covering a press conference by the pro-Kurdish Peace and Democracy party could get you locked up. The pro-Kurdish DIHA news agency says 27 of its reporters are in jail. Journalists who criticise Recep Tayyip Erdogan, the prime minister, face the sack at the hands of timid media bosses. (ENEMIES..., 2012, não paginado).

Tornamos a nos defrontar com uma questão que se coaduna com a questão dos direitos humanos. Até que ponto a liberdade de expressão na Turquia estava garantida? Em 2013, era possível notar uma grande diferença entre a Turquia e o que seria o modelo de um regime democrático-liberal. Era possível observar o funcionamento de uma sociedade civil turca, com oposição ativa e organizada institucionalmente. Mas com restrições que nem sempre deixavam as pessoas à vontade para, por exemplo, falar de política. No caso, já tinham acontecido os protestos na Praça Taksim e a brutal repressão contra os manifestantes. Havia uma sociedade que desenvolveu valores liberais sendo frontalmente ameaçada. Prender jornalistas por criticarem o governo e estudantes por



fazerem parte de uma suposta organização terrorista não comprovada destoava bastante de um regime democrático-liberal.

Podemos nos lembrar de que existe um núcleo duro na composição do Estado e do governo turcos: um Estado de tradição secular, sob o comando formal de um presidente membro do partido AK, que é islâmico moderado; e um governo cujo gabinete é liderado por um primeiro-ministro membro do AK, por meio de uma coalizão com partidos não islâmicos à direita. Nesse núcleo duro, é visível um acordo entre o estamento militar turco, que prossegue hegemônico, apesar de não controlar como antes a sociedade, e uma elite que combina turcos seculares e religiosos conservadores, que, por outro lado, possui uma visão bastante pragmática em relação ao que significam os negócios dentro da economia e do Estado. Desde que não ultrapassem os interesses dos projetos de poder político do AK, e seu comandante maior, Erdogan, eles são força fundamental na construção das relações de poderes internas do país.

Era esse núcleo duro que formava o governo misto da Turquia. Um *governo misto* que privilegia maiorias compostas: conservadores muçulmanos moderados e estamento militar secular, conjugando a maioria muçulmana sunita (por volta de 75%), a minoria xiita alevi (por volta de 25%) e a grande maioria da população de etnia turca (próximo a 80%), em detrimento da minoria curda (cerca de 20%) e dos não muçulmanos que ainda residem no país. Notamos a construção de uma hegemonia que inclui amplas maiorias. Mas não necessariamente a construção de um regime com valores democráticos. Essa hegemonia, por exemplo, dava autonomia para que os representantes do AK pratiquem ingerências contra aqueles que os criticam. Assim como ainda mantém fortes as razões de Estado que o estamento militar utiliza em seu favor, a fim de combater o movimento nacional curdo. Em pontos comuns, ambos podem se juntar e combater de forma mais rude grupos ainda mais isolados, como militantes de extrema esquerda ou fundamentalistas religiosos.

Isso não significava que a Turquia fosse ainda uma autocracia. Até porque, se fosse, a voz de um opositor não seria escutada e não

existiriam veículos de oposição bem organizados – atuantes desde que Erdogan assumiu o poder. Os valores democráticos circulavam e operavam na Turquia... Mas, até que ponto eles eram funcionais? Em que medida eles não se tornavam uma zona de atritos entre sociedade civil e sociedade política – e, mais uma vez, nos lembramos do conceito de Estado? E, nesse sentido, qual é o papel do governo quando sociedade civil e sociedade política estão em atrito?

É essa questão que precisamos ressaltar, quando falamos do caso da Turquia. Não podemos nos esquecer de falar a respeito de seu pai fundador, Mustafá Kemal Atatürk. O culto à sua imagem confundeu-se com a criação da república e das forças armadas e com seu papel enquanto aquele que resgatou a Turquia ao final da Primeira Guerra Mundial. Na matéria “*A secularist’s lament*” da revista *The Economist* de 23 de fevereiro de 2012, esse papel é ressaltado. No entanto, com o custo da tensão com os setores religiosos. E, nesse caso, Erdogan, na época, liderando um governo mais moderado, passou a interferir ao seu modo:

A personality cult that carpets the country with busts and portraits of the great man was nurtured by Turkey’s generals, who have used his name to topple four governments, hang a prime minister and attack “enemies of the republic”. The generals also imposed a law making it a criminal offence to criticise Atatürk publicly. (There were 48 convictions last year alone.) [...] Many secular Turks fret that the Atatürk myth is unravelling under the mildly Islamist Justice and Development (AK) party, which has been in power since 2002. A series of reforms have reduced the generals’ powers, as has a wave of arrests in the ongoing Ergenekon trial of alleged coup-plotters: even a former chief of the general staff, Ilker Basbug, is being held in jail. Private schools are no longer required to feature “Atatürk corners”. “National security” lessons drummed into children by officers and an Atatürk army unit stationed in parliament have been scrapped. (SECULARIST’S..., 2012, não paginado).

Ou seja: historicamente, o kemalismo permanece forte. No entanto, houve modificações importantes que o suavizaram perante a população. Isso significou um Estado secular menos rígido e focado em um herói nacional. E, no entanto, gerou mais preocupações com relação a possibilidades de ascensão de correntes islâmicas. Se Erdogan tinha

atritos com o exército de um lado, por conta de acomodações entre Estado e governo, e com a sociedade política e a sociedade civil, de outro, ele necessitava lidar com grupos, que poderiam se tornar um fator de desequilíbrio no jogo político do país. Afinal, como sustentar um conjunto de sociedade civil e política se existe uma sociedade religiosa que tende a avançar e disseminar os seus valores peculiares, inibindo aspectos que podem ser importantes para o funcionamento de um regime plural?

Nesse momento, um novo elemento da sociedade civil deve ser levado em conta: o movimento liderado pelo imã Fethullah Gulen, o Hizmet<sup>12</sup>. Este encabeça uma imensa rede de negócios, escolas e meios de comunicação, promovendo uma versão mais moderada do islã para a população local. Na matéria “*Erdogan at bay*”, de 23 de fevereiro de 2012, esse tema é explorado, mostrando como o primeiro-ministro turco vem reagindo a tal ascensão (ERDOGAN..., 2012). Trata-se de uma organização com um leve viés religioso que avançou dentro de estruturas da sociedade civil e da sociedade política. Nas circunstâncias daquela matéria, Erdogan vivia ainda um momento de boa imagem, enquanto defensor da democracia, e tinha a possibilidade de acusar os seus adversários religiosos de serem fundamentalistas (quando, na verdade, se apresentam como defensores de uma forma democrática e liberal do islã).

É possível verificar, a partir deste momento, um processo de centralização de poder tendendo ao autoritarismo de Erdogan, quando este interfere em setores como a imprensa, os meios acadêmicos, as forças armadas e as regiões curdas. Há uma clara disputa, tendendo a acomodações, entre os campos secular e religioso, o que faz com que o país não se transforme em uma República Islâmica, tal qual o Irã. Mas também não se concretize enquanto Estado totalmente laico. Por outro lado, a disputa entre um secularismo radical proveniente do exército e

---

<sup>12</sup> Aqui cabe fazer um importante esclarecimento do autor. Antes da defesa da tese que foi a base deste livro, havia a imagem de o movimento Hizmet ser comparado com correntes islamistas. Fazemos a devida correção: o Hizmet (“serviço”, em turco), é um movimento islâmico, mas de caráter pacifista, democrático e pluralista, buscando uma abordagem reformada e positiva do islã turco. O AK e o Hizmet eram aliados, até o momento em que Erdogan começou a concentrar excessivamente o poder em torno de si. Mas até do que alguns de seus companheiros de partido. Foi o momento em que o partido e o Hizmet rompem, e Erdogan declara-se inimigo público de Fethullah Güllen, o mentor da organização.

outro liberal, proveniente da sociedade civil; além de um islã de tolerância e diálogo, e outro, mais próximo de uma leitura fundamentalista religioso, ambas remanescentes da tradição da sociedade turca otomana, mas agora em bases republicanas. Além disso, também há uma questão importante para a Turquia, que é a da reivindicação da identidade nacional curda. Tudo isso sem contar o debate entre esquerda e direita, que pode, nesses casos, se tornar até secundário, pois, em situações em que deveriam entrar em pauta matérias de pluralidade, se sobrepõem questões de Estado – especialmente, a identidade nacional e o caráter leigo/secular ou religioso do Estado.

Como é possível falarmos de uma democracia liberal se as questões fundacionais do Estado ainda estão sendo debatidas; se há mais do que uma nacionalidade, mas somente uma é reconhecida na nação turca; se a nação turca se funda em uma república, em que não cabe o espaço religioso, a não ser das formas mais superficiais; se o Estado, *a priori*, é secular e leigo, mas como uma confissão oficial (o islã)? Como lidar com as nacionalidades não reconhecidas, que representam algo em torno de 20% da população? O que fazer com os não praticantes do islã e os fundamentalistas? E como manter um espaço público, de forma plural e democrática, se no primeiro momento o que se impõe é uma república cujos pilares são as forças armadas, que depuseram uma monarquia e aboliram oficialmente os costumes religiosos?

Estamos falando da acomodação de direitos coletivos de uma nação, processo anterior à construção de direitos individuais civis e sociais de cidadãos. De maneira que o desafio dessa acomodação de direitos coletivos é justamente formar um *governo misto*. E, concretizado e acomodado esse governo misto, podemos considerar cenários mais claros: um recuo ao militarismo ou ao revivalismo religioso, ou, por que não, um avanço em direção à democracia.

A segunda possibilidade poderia ter vingado. No passado recente, quando ocorreu um sangrento golpe de Estado, em 1980, está sendo revisto. Na matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 3 de janeiro de 2011, “Justiça poderá processar ex-ditador turco de 94 anos”, segue o seguinte texto:

O ex-ditador militar da Turquia, Kenan Evren, de 94 anos, poderá ser condenado à prisão perpétua pelo golpe de Estado que comandou em 1980, disse nesta terça-feira o promotor Huseyin Gorusen. Além de Evren, o ex-comandante da Força Aérea da Turquia, Tahsin Sahinkaya, também poderá ser condenado à mesma pena. [...] A ação legal tomada contra [...] os dois líderes sobreviventes do golpe militar turco [...] que deixou centenas de mortos [...] ocorre no momento em que o governo do primeiro-ministro Recep Tayyip Erdogan, do partido AK, de raízes islâmicas, tenta reduzir a influência dos militares no país. As autoridades turcas também estão abrindo ações judiciais e uma série de julgamentos contra centenas de pessoas acusadas de envolvimento em supostas tentativas mais recentes de golpes de Estado. Entre essas centenas de pessoas estão muitos militares da ativa e da reserva. (JUSTIÇA..., 2011, não paginado).

Em 2011, o governo turco conseguiu demover uma tentativa mal sucedida de golpe de Estado, substituindo os antigos comandantes das forças armadas. Ao mesmo tempo, reconheceu sua responsabilidade e pediu desculpas aos curdos pela morte de quase de 14 mil pessoas em uma ação contra essa população nos anos 1930, segundo matéria do jornal O Estado de S. Paulo de 24 de novembro de 2011, “Turquia pede desculpas pela morte de curdos” (TURQUIA..., 2011b). Em setembro de 2010, a população turca aprovou um referendo revisando a Constituição de 1982 – produto justamente desse golpe de Estado de 1980, que limitou os direitos da população –, procurando adequar o país às condições exigidas para a entrada na União Europeia, com todas as limitações que o país possui.

Com essa acomodação bem definida, a Turquia teria muito mais condições de influir na política externa, pois as suas portas de passagem internas terão sido filtradas. Aquele setor mais ligado ao islã político, que hoje avança nas sociedades política e civil, tenderia a se conformar em seu espaço específico, mantendo característico um Estado secular e leigo. O setor secular ligado às forças armadas tenderia a se manter submetido ao poder civil. E os setores populares e democráticos poderiam participar da construção de governos com amplas maiorias, sem que isso significasse a intervenção direta de assuntos de Estado no

dia a dia do país. O que temos observado, no entanto, é que o avanço das forças religiosas mais radicais e civis autoritárias tem adentrado bem mais na estrutura social turca, especialmente, a partir de julho de 2016.

#### **4.5 A PERMANÊNCIA PROLONGADA DO AK E DE ERDOGAN NO PODER: DO ENFRAQUECIMENTO DA DEMOCRACIA AO GOLPE DE 2016**

A partir de 2014, a política turca sofre um processo de diversos retrocessos. Em janeiro, o governo turco começou a realizar mais um avanço sobre forças opositoras. Desta vez, reprimindo policiais, após um escândalo, surgido em dezembro de 2013, que envolveu empresários, políticos e parentes de Erdogan (ENTENDA..., 2014). A reação foi a exoneração de 350 policiais. Sobraram acusações contra a oposição e os antigos aliados do Hizmet. Este caso abalou, em um primeiro momento a imagem de Erdogan. Mas não o suficiente diante do eleitorado turco. Nas eleições presidenciais em 10 de agosto (ERDOGAN..., 2014), Erdogan foi eleito no primeiro turno, com 54,7% dos votos válidos. O que não queria dizer muito em termos práticos, no sentido de que o cargo de presidente tem papéis cerimoniais. No entanto, o voto direto conferiu legitimidade a ele, perante os demais participantes. Ekmeleddin Ihsanoglu, do partido MP, ficou em segundo lugar, com 36,7% dos votos. Selahattin Demirtas, do HDP, de esquerda, representante de curdos e outras minorias, ficou em terceiro, com 8,5% dos votos.

Erdogan se aproveitou para repensar os seus arranjos políticos. De um lado, resistia a atacar o Estado Islâmico, enquanto força atuante na Síria, país fronteiriço em guerra civil (ATENTADOS..., 2014). De outro, o Parlamento turco, no início de outubro, em seu apoio, aprovava a entrada da Turquia no Território em que o Estado Islâmico atuava (TURQUIA..., 2014). Opositores acusavam o governo turco de colaborar secretamente com o grupo autoproclamado “Estado”. Quando ocorreu o ataque, não foi contra o EI, e sim contra grupos curdos (TURCI, 2014). Tratava-se de uma questão de Estado crucial das forças armadas, comum, tanto para o governo Erdogan (onde o primeiro ministro já era Ahmet Davetoglu), quanto para os militares. Aqui observamos o AK

enquanto grupo político com ação coletiva bem organizada e capilaridade forte entre Estado e setores da sociedade, na qual a figura carismática de Erdogan consegue capitalizar apoios para fazer acordos, de um lado, com militares, e de outro, com religiosos, mantendo o status da república turca, sem que ela se torne, de fato, islâmica, como nos moldes iranianos. Ela mais se aproxima do secularismo árabe, oficialmente relaxada no acomodamento entre religião e Estado. No entanto, na prática, tendo um avanço cada vez maior de grupos religiosos que influem nas decisões centrais do poder. Não por uma questão ideológica. Mas sim por um pragmatismo político de rearranjos institucionais, onde os grupos religiosos mais radicais podem influir mais em determinados momentos, e grupos militares em outros. De maneira que existem momentos de consenso entre eles, articulados por um partido organicamente bem distribuído na sociedade, com liderança de forte carisma e apelo.

Carisma esse, que poderia ser um elemento catalisador de movimentos populares. Mas que pode também se tornar uma forma de limitar manifestações de grupos que pensam de maneira diversa. Depois de deixar de ser primeiro-ministro, Erdogan foi eleito presidente, e aproveitando a sua popularidade, preocupou-se mais em esvaziar o cargo de Chefe de Governo, que ele ocupava antes. A partir de 2014, enquanto Chefe de Estado, ele passou a se manifestar em questões políticas, o que não era tradição anteriormente em Ancara. O novo palácio governamental, que antes seria destinado ao Primeiro-Ministro, passou a ser presidencial, por interferência pessoal dele.

Por outro lado, as urnas foram dando novas respostas. Nas eleições parlamentares, o AK, mais uma vez ganhou. No entanto, com um avanço muito pequeno, de apenas um assento. Por outro lado, foi possível notar o avanço do HDP, um forte representante da minoria curda. O AK ficou com 327 cadeiras, de um total de 550 e 49,83% dos votos. Em segundo lugar ficou o CHP, kemalista, com 135 cadeiras, e 25,98% dos votos. O MHP, liberal, (ou MP) obteve 53 cadeiras, e 13,01% dos votos. O HDP conseguiu 35 cadeiras e 5,67% dos votos (TURKISH..., 2015). Toda a continuidade do processo político turco teve no ano de 2015, o reflexo das urnas, que conferiu uma nova

composição. Na questão externa, a Turquia avançou ainda mais em terreno sírio para atacar, não apenas os grupos curdos locais, utilizando a prerrogativa do parlamento visando, desta também atacar o Estado Islâmico, (ATENTADOS..., 2015).

A força dos votos de islâmicos e de curdos internamente serviu como meio de Erdogan para cacifar poderes perante as Forças Armadas. A sua atuação, enquanto governo, e como Estado começaram a ter novos desdobramentos. Nessas circunstâncias, Erdogan e o AK se assumem como os líderes respectivamente individual e coletivo que catalisam uma posição de soberania, para concentrar poderes, a fim de negociar poderes de Estado. Com isso, a correlação de forças entre o poder do Estado em relação ao governo modificava-se bastante. A questão das Guerras Civis síria e iraquiana, o Estado Islâmico, a questão dos refugiados, entre outros fatores, foram aspectos bem capitalizados pela dupla Erdogan/AK, enquanto negociadores soberanos autorizados para falar, ainda que informalmente, em nome da totalidade da nação turca. Isso explica, em grande parte, a ambivalência das ações da Turquia nessas questões. Ela se tornou um ponto de grande recepção de refugiados, ao mesmo tempo em que foi gradativamente assumindo o papel de uma interventora entre dois “mundos” que estariam cada vez mais distintos politicamente: a União Europeia, em sua crise pactual, e o Oriente Médio, mergulhado nas suas guerras e conflitos.

Internamente, isso serviu também para o governo do AK acumular ainda mais forças. Em outubro, aconteceu atentado dentro de uma manifestação pacífica que deixou pelo menos 80 mortos e mais de 200 pessoas feridas. Estavam entre os participantes da manifestação membros do partido HDP. Naquele momento específico, o governo do AK se aproveitava de uma convocação para novas eleições gerais entre novembro e dezembro. No *front* externo, já havia sido quebrado o cessar fogo entre o governo turco e a organização PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), considerada pelo país como “terrorista”. A questão eleitoral ganhava, mais uma vez, peso, e o desejo de obter três quintos do Congresso era uma meta do AK, que poderia dar a este, poderes para modificar a Constituição. No entanto, o que observou



foi exatamente o resultado contrário. Em novembro, as novas eleições tiveram uma composição ligeiramente diversa. O AK manteve a maioria, mas dessa vez, com apenas 258 cadeiras, e 40,87% dos votos. O CHP ficou com 132 cadeiras, e 24,95% dos votos. O MP (ou MHP) conseguiu 80 cadeiras e 16,29% dos votos. A surpresa foi o crescimento do HDP, com 80 cadeiras e 13,12% dos votos (TURKISH..., 2015). O que obrigou o AK a ter que, mais uma vez ter que fazer composições políticas internas. Enquanto isso, prosseguindo a realizar as suas barganhas entre os atores externos, oscilando entre os países ocidentais, a Rússia e os do Oriente Médio.

No ano de 2016, com o engajamento cada vez maior dos russos na guerra civil síria, para deter o Estado Islâmico, a crise dos refugiados aumentando, os países da União Europeia, especialmente a França, bastante incomodados com os atentados provocados por simpatizantes, a Turquia passou a ganhar um papel cada vez mais relevante. A despeito das reações eleitorais que se manifestaram em novembro de 2015, as questões de Estado começaram a ter mais força em relação aos aspectos internos da sociedade. E com isso, questões de governo passaram a ter muito mais relevância diante das razões do Estado turco. Onde a minoria curda, e a preocupação com o avanço do Estado Islâmico se tornaram questões-chave. Ao mesmo tempo, a aproximação com a Rússia se tornou um novo elemento. Seria importante manter essa nova influência, sem perder as possibilidades de negociações com a União Europeia, ainda que com possibilidades diminuídas de adesão: a questão passou a ser a da contenção dos refugiados. Da mesma forma, era necessário manter uma relação equilibrada com os EUA, ainda que o governo de Washington pudesse ver com preocupação o avanço de setores políticos islâmicos dentro da sociedade turca. Nesses termos, Erdogan aproveitou a oportunidade para, em julho de 2016, reagindo a uma intentona realizada dentro do Exército turco, realizar um grande contra-ataque, e iniciar um processo de restrição das instituições da sociedade civil turca. Os efeitos deste acontecimento serviram de pretexto para Erdogan assumir-se como liderança de fato, definitivamente. Os seus sonhos de conferir poderes quase absolutos para a presidência poderiam ganhar corpo a partir desse momento. A reação de seu governo, alinhado às for-

ças hegemônicas do Exército foi esmagadora. Segundo o governo turco, foram 161 mortos, 1440 feridos, entre civis e forças leais ao governo, 104 militares golpistas mortos e 2800 soldados presos (VEJA..., 2016).

O que se seguiu, no entanto foi uma escalada autoritária, em que a Turquia passou a tomar medidas duríssimas. Por exemplo, fechou cerca de 1000 escolas, uma semana depois do acontecimento (ZELLER; WILLIAMS, 2016). Em outubro, o governo da Turquia prendeu o editor chefe do principal jornal do país o “*Cumhuriyet*”, além de terem fechado 15 veículos de imprensa (BERCITO, 2016). Além de ter emitido mandados de prisão para 189 juízes e promotores devido à tentativa de golpe no país. A essa altura, 32 mil pessoas já tinham sido presas e mais de 100 mil sido demitidas, desde julho (TURQUIA..., 2016). Em novembro, 370 grupos não governamentais já estavam com as suas atividades suspensas (TOKSABAY; SEZER, 2016). Onze deputados do HDP foram presos e redes sociais como *Facebook*, *Twitter*, *Whatsapp* e *Youtube* foram bloqueadas pelo governo (TURKEY..., 2016). Outras fontes afirmam: demissões de 15 mil funcionários, fechamento de 550 associações, nove veículos de comunicações, 19 instituições privadas de saúde (GOVERNO..., 2016). A intervenção política ganhou ares que lembram bastante alguns momentos do regime militar brasileiro. Por exemplo: depois de prender os governantes da cidade de maioria curda de Diyarbakir, foi decidido nomear um interventor do AK (GOV'T APPOINT..., 2016).

Em 2017, no referendo constitucional, no qual existiram diversas controvérsias, incluindo acusações de tratamento “desigual” em favor de um dos lados, em detrimento ao outro, segundo entidades observadoras, e um resultado final apertado de 51,41% dos votos válidos a favor do “Sim”, contra 48,59% pelo “Não” (REFERENDO..., 2017), aprovando, entre outras medidas, a extinção do cargo de Primeiro-Ministro. Tal concentração hoje está cobrando um processo muito alto no que diz respeito à forma como o atual governo convive com a oposição, tirando dela, cada vez mais espaços de manifestações.

Acompanhando todos estes dados, podemos verificar o crescimento de uma autocracia que controla aspectos daquilo que ela não

deseja dentro de seu sistema interno. Populações que se rebelam aos interesses de Estado, grupos de imprensa, magistrados, meios de comunicação analógicos e digitais, escolas, hospitais e outros órgãos que possam ter ligações com grupos inimigos do regime. Aqui, fica claro que o Estado turco se faz prevalecer sobre a sociedade civil, tornando o governo cada vez mais uma continuação de seus interesses. Setores da sociedade turca que se manifestaram por via das urnas, ainda que, de maneira minoritária, mas representativa, estão sendo sufocados e perdendo um espaço que puderam conquistar pelas vias que são reconhecidas em processos democráticos liberais. Nesse sentido, a associação de Estado, governo, partido e liderança carismática podem se tornar um segmento perigoso naquilo que se denomina apropriação da vontade de maiorias, para atingir os direitos fundamentais das minorias. É o rápido caminho que a transição de um governo misto para uma democracia pode ser feita para o seu sentido contrário: ou seja, rumo à autocracia. Onde, mesmo que a sociedade civil se manifeste, existe uma hegemonia em que a ideia de democracia possa ser entendida mais como instrumento do que como valor. E é onde os perigos da falta de prática de uma ética pluralista na política podem prevalecer. Não que a presença de um político carismático, um partido forte, um Estado sólido e um governo majoritário sejam impeditivos para a democracia. Mas o seu mau uso pode resultar exatamente no resultado oposto, se as ideias de tolerância ao próximo não forem compreendidas como prática cotidiana dentro do poder.

## 5 O EGITO MODERNO



# O EGITO MODERNO

Mapa 3 - Egito



Fonte: Central Intelligence Agency (2011a).

**Área:**

**total:** 1,001,450 km<sup>2</sup>

**terra:** 995,450 km<sup>2</sup>

**água:** 6,000 km<sup>2</sup>

**População:** 85.294.213 (estimativa de 2013).

**Economia** (estimativas de 2012):

**Produto interno bruto (poder de paridade de compra):** 537,8 bilhões de dólares.

**Produto interno bruto (números oficiais):** 255 bilhões de dólares.

**PIB per capita (poder de paridade de compra):** 6.600 dólares.

**Grupos étnicos:** egípcios (99,6%) e outros (0,4%) (censo de 2006).

**Grupos religiosos:** muçulmanos (90%) – em sua maioria, sunitas –, cristãos coptas (9%) e outros cristãos (1%).

**Fonte:** Central Intelligence Agency (2011a).

O Egito é o epicentro da maior parte das formações ideológicas do mundo árabe islâmico. Sua posição geopolítica entre África e Ásia e a proximidade com a Europa Oriental tornam-no estratégico nos mundos árabe e islâmico. Tudo isso data de grandes transformações da virada do século XVIII para o XIX, que levaram o Egito a ocupar uma posição central, tanto política quanto econômica. Em 1882, o Egito foi ocupado pela Grã-Bretanha – que colonizou oficialmente o país durante 60 anos – e obteve sua independência formal em 1922. Na prática, no entanto, tal independência era uma subdependência de tipo neocolonial. De fato, era uma colonização, com a presença de tropas britânicas controlando o Canal de Suez de 1875 até 1956. Nesse último ano, o presidente egípcio

Gamal Abdel Nasser nacionalizou o Canal de Suez, o que gerou uma crise solucionada apenas com a saída das tropas britânicas, pressionadas pelos EUA e pela URSS. Em meados do século XX, o nacionalismo liberal, o pan-arabismo e o islã político cresceram nas grandes cidades egípcias e posteriormente no restante do Oriente Médio.

Essa característica central é, na realidade, o reflexo de um histórico mais profundo, em que a *sociedade política* egípcia atua de acordo com as circunstâncias nacionais e regionais em que está inserida. Em muitos momentos, o Egito foi um centro civilizacional. Em outros, tornou-se uma periferia ou então uma fronteira entre civilizações. Trata-se de uma situação bastante propícia para que um país construa formas mistas de governo. Mas de onde vem essa vocação, no caso do Egito? Não podemos nos esquecer de que o Egito está em uma região que é um importante ponto de encontro entre dois continentes (Ásia e África), está na rota de dois mares (Mediterrâneo e Vermelho) e abriga a nascente de um dos maiores rios do mundo (o Nilo). Ponto de encontro que, aliás, desde o século XIX está marcado por uma grande intervenção humana, que é o Canal de Suez, cuja posse foi bastante disputada pelas grandes potências até o ano de 1956, quando o país finalmente pôde tomar a soberania desse espaço para si.

Esse conjunto geoestratégico Mediterrâneo-Nilo-Suez garante uma importante posição dentro da política internacional. O Mediterrâneo, para o antigo comércio marítimo; o Nilo, para a tradicional agricultura dos povos locais; e o Canal de Suez, para o moderno comércio intercontinental. Foi no delta do rio Nilo, ponto de encontro desse conjunto, que convergiu um dinâmico centro de desenvolvimento econômico e político que nos permite compreender de forma mais ampla o modo como o Egito construiu as suas formas de Estado e sociedade.

## 5.1 A ACUMULAÇÃO DE CIVILIZAÇÕES E A FORMAÇÃO HÍBRIDA DO ESTADO

O Egito possui dentro de si camadas de civilizações que vão se acumulando e moldando o seu Estado e a sua sociedade. Primeiro,



temos de nos lembrar da herança cultural e política do Egito dos antigos faraós – portanto, pré-islâmico. Não se pode esquecer que, quando o islã surgiu no século VII, o Egito já era uma sociedade secular com características próprias. As suas formações políticas originais, aliás, datam de um período anterior à Era Comum e se constituíam em regimes baseados em uma liderança pessoal divinizada (o faraó), que adotava um modo de organização social centralizada em torno dela. A partir dessa forma de liderança, o Egito desenvolveu uma civilização própria, controlando o Vale do Rio Nilo e parte das margens do Mediterrâneo Oriental Africano. Tratava-se de uma região de ponto de encontro de diversas populações com rituais religiosos variados. O Egito teve uma grande população de origem hebreia, para não falar de povos africanos de origem sudanesa, como os núbios. O Egito se constitui em Estado unificado já há mais de três milênios.

Com a ascensão do Império Romano, a civilização egípcia foi absorvida, tornando-se província imperial de Roma a partir do ano 20. Os egípcios passaram pelo processo de helenização comum aos povos que faziam parte de Roma. Desde o século I, quando o Império Romano se subdividiu em Ocidente e Oriente, o cristianismo se expandia, e o Império Romano do Oriente, iniciado em 395, adotou o cristianismo como religião oficial (com o imperador Constantino). Nessas circunstâncias, os egípcios também criaram a sua própria Igreja, a Copta, em 451.

Com o avanço do islã, a partir do século VII, os egípcios receberam gradativamente novas e importantes fontes culturais. A chegada dos árabes e da religião muçulmana em 639 foi mais uma contribuição para a formação social. Dessa época até 1805, o Egito esteve sob o comando direto do Império Otomano. Quando Napoleão invadiu o território egípcio, em 1798, a região passou pela primeira vez por modificações fundamentais. Em síntese: entre 1805 e 1952, o Egito foi uma monarquia semi-independente; de 1805 a 1882, permaneceu sob controle indireto de Istambul; de 1882 a 1922, foi um mandato britânico. Finalmente, de 1922 a 1952, permaneceu formalmente independente, mas ocupado, na prática, por tropas do Reino Unido. Do ponto de vista

civilizacional, o Egito foi, em diversos momentos, centro e órbita de culturas e impérios, até se tornar, finalmente, um país independente e reivindicar para si uma nova liderança política: a centralidade, enquanto república secular, no mundo árabe, de 1956 até os dias atuais.

Nesse sentido, podemos observar que o Egito já constituiu um império (na Antiguidade), uma província imperial, o centro de um califado, uma monarquia, o mandato de outra monarquia e, finalmente, uma república. É uma civilização que criou religiões próprias, seja na Antiguidade, com os faraós, seja na Era Cristã, com a Igreja Copta. Tornou-se o centro político, ao mesmo tempo, de um império e de uma religião, dentro do islã, formando, inclusive, importantes quadros intelectuais em sua tradicional Universidade Al-Azhar, a segunda mais antiga instituição universitária do mundo, criada em 988.

Nessas circunstâncias, a formação do Estado egípcio ganhou um caráter bastante peculiar. Assumiu formas híbridas em momentos bastante distintos. Na Antiguidade romana, conciliou as formas greco-romanas do dominador, quando manteve antigos elementos de seu histórico estado faraônico. Nos tempos medievais, acrescentou e colocou acima dessas duas formas de Estado as leis islâmicas e com elas permaneceu até a chegada dos britânicos. Com a presença do Reino Unido, o Egito adotou instituições análogas às do liberalismo britânico, como o sistema parlamentarista tutelado a uma monarquia, e, enfim totalmente independente, construiu uma república secular, mas mantendo e admitindo as leis islâmicas, sustentando-se como país não alinhado, no auge do confronto entre EUA e URSS.

## **5.2 Os GOVERNOS TUTELADOS: DA MONARQUIA NACIONALISTA AO NASSERISMO**

O Egito está em uma posição estratégica basilar no mundo árabe e muçulmano e dele 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.

Quando de 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 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, 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, por volta de 25% estão no Egito. Esse 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.

A questão 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. Cabe destacar o movimento faraonista, que ganhou grande projeção nos anos 1920, quando o Egito lutava pela sua independência. O movimento faraonista, naquelas circunstâncias, era um grande propulsor para as elites políticas locais, que buscavam uma ideologia de afirmação nacional perante os colonizadores britânicos. Essa ideologia buscava justamente congregar elementos históricos do país antes e depois do islã, junto com uma releitura e uma atualização do pensamento nacional egípcio. Assim, no faraonismo, exaltava-se o passado histórico do Egito dos faraós, lembrando a importância do país enquanto força política do Mediterrâneo Oriental. Por outro lado, os elementos árabe e muçulmano seriam partes posteriores da formação

dessa identidade nacional milenar. Além dessas duas identidades, o nacionalismo egípcio formulou uma proposta política de emulação e adaptação ao Ocidente.

Dentro dessas circunstâncias, Taha Hussein, um dos maiores intelectuais egípcios do século XX, busca articular estes 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” (HUSSEIN, 1945, p. 107-109 apud HOURANI, 1995, p. 343-344).

Essa identidade foi fundamental para a construção do partido nacionalista egípcio Wafd, de inspiração liberal, com grande influência nas elites locais ocidentalizadas. Foi pela liderança do Wafd, junto com a antiga monarquia pró-ocidental, que o Egito formou o primeiro governo formalmente independente da Grã-Bretanha após a Primeira Guerra Mundial, em 1922. Era de fato um governo tutelado: o parlamento sob controle majoritário do Wafd e, por outro lado, o rei detendo amplos poderes para formar e dissolver gabinetes. Assim, um primeiro-ministro wafdistas teria de passar pelo crivo da monarquia. O acordo monarquia-Wafd (com clara hegemonia do rei) foi colocado em prática, com a aprovação da Grã-Bretanha.

Mas essa proposta de narrativa nacionalista secular, sob um governo tutelado, 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.

A partir dos anos 1920, quando as tradições do islã no Egito eram questionadas pelos governos wafdistas e pelas novas elites ocidentalizadas, acontecia uma mudança de conjuntura no Oriente Médio. O

Império Otomano tinha sido derrotado na Primeira Guerra Mundial pela coalizão liderada pela Grã-Bretanha e pela França. No lugar do Império Otomano, foi erguida a República da Turquia, um projeto secular de Estado, pelo líder Mustafá Kemal Atatürk, que aboliu a instituição do califado em Istambul em 1924. Essa abolição causou consternação em grande parte do mundo muçulmano.

No mundo árabe, havia uma situação política de incerteza. O monarca (*sharif*) Hussein, que dominava as cidades sagradas de Meca e Medina, e a monarquia egípcia, ambos aliados dos vencedores da Primeira Guerra Mundial, disputavam a herança do califado. Diante da falta de unidade dos monarcas árabes, uma nova família real, os Saud, avançou a partir da região do Najd, na porção ocidental da Península Arábica, e acabaram por tomar da família do monarca Hussein (hachemita) as cidades sagradas de Meca e Medina.

Esse panorama aponta um dilema: em qual direção iria o Egito? De uma sociedade realmente secular ou da manutenção das tradições religiosas? E como se configurava 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 esse projeto, dada a forte penetração e a grande influência da religião islâmica.

Com isso, a realidade que se criou no Egito foi de um país cujo Estado se propõe secular, mas cuja sociedade civil, a despeito dos momentos em que aspectos da ocidentalização e, no limite, do liberalismo político predominaram, o islã manteve a 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 no Egito passam por essas duas referências, ora em contraposição, ora em situação de acomodação.

## A IRMANDADE MUÇULMANA

Em resposta a essa situação de “ataque às tradições” do islã, começou a se articular um movimento islamista. Hassan Al-Banna, um professor, discípulo de Abdu, Afghani e Rida<sup>1</sup> (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 e mais preocupados “em controlar a economia e as ações das empresas de utilidade pública”.

A realidade era que o Egito, com seu projeto de Estado secular constitucional, não atendia a todos os seus cidadãos. E a ideologia oficial do Estado dava menos 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 fundaram 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” (ARMSTRONG, 2001, p. 251).

O programa de Al-Banna se baseava em cinco pontos (ABIDI, 1965, p. 197 apud ARMSTRONG, 2001, p. 252):

### 1. Interpretação do Alcorão no espírito da época

A ideia original desse 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.

---

<sup>1</sup> Fundadores do movimento salafista na virada dos séculos XIX para o XX. Há que se destacar que hoje em dia os salafistas do Egito têm o seu próprio partido, o Al-Nour, e a Irmandade teve até 2013 o partido “Justiça e Liberdade”. É notório que o salafismo permanece forte no Egito, o que se verificou nas eleições parlamentares em 2012, quando obtiveram cerca de 25% dos assentos da Assembleia Popular, mantendo a antiga plataforma conservadora mais radical da irmandade. Esta, por sua vez, foi moderando pontos de seu programa, ao passo que se aproximou das esferas de poder nacionais.

## 2. Unidade das nações islâmicas

Nesse 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 islâmica é um aspecto que reforça seu programa. O objetivo de Hassan Al-Banna era restaurar o califado (KAMEL, 2004a).

## 3. Melhoria do padrão de vida e conquista de justiça e ordem social, assim como combate ao analfabetismo e à pobreza

Esses 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 perante o povo pobre.

## 4. Emancipação em relação ao domínio estrangeiro

Em um contexto 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 local contra o estrangeiro, o colonizador, aquele que estava no Egito apenas para lucrar com a extração das riquezas locais.

## 5. 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 ideia 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.

A verdade é que a Irmandade Muçulmana 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, que orientavam trabalhadores a respeito dos direitos que possuíam, incentivavam-nos a abrir suas próprias empresas, em diversas áreas (indústrias gráfica, têxtil, firmas de engenharia, etc.), levavam os seus membros para fazer reformas técnicas em propriedades rurais, com o objetivo de melhorar as condições de vida população local, etc.

No entanto, a questão do confronto “islá *versus* secularismo” estava ainda pendente. A Irmandade Muçulmana se tornava 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 “sempre considerou prematura qualquer discussão sobre um possível Estado islâmico, pois ainda havia muito por fazer” (ARMSTRONG, 2001, p. 253-254).

Durante o início dos anos 1940, época em que começava a Segunda Guerra Mundial, a falência do projeto wafdistas 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 e apoiado pela Grã-Bretanha. 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 esse clima de instabilidade também atingiu 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” (ARMSTRONG, 2001, p. 251), o aparelho secreto, em 1948, contava com cerca de mil militantes. A maior parte dos irmãos nem tinha conhecimento desse aparelho e abominava ações terroristas.

No entanto, era difícil controlar sua ação, e no final dos anos 1940 o aparelho secreto começou a agir. O clima nos países árabes era de grande violência. A criação do Estado de Israel, em 1948, que desalojou 750 mil árabes, e a posterior derrota de uma coalizão de cinco exércitos árabes (incluído o do Egito) para o pequeno país recém-criado, levou 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 de dezembro de 1948.

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.

## **A DERRUBADA DA MONARQUIA**

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. Nesse momento o projeto do Egito era republicano, enfatizando o nacionalismo árabe, e tinha um discurso não alinhado em relação ao Ocidente ou à URSS, mas com uma conotação levemente

socialista. Até 1954 o Egito foi comandado pelo general Muhammad Naguib; a partir daí, até 1970, o Egito foi governado pelo coronel Gamal Abdel Nasser. 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, então 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. Essa campanha culminou com um atentado ao próprio Nasser.

Os Irmãos Muçulmanos até poderiam aceitar o arabismo como parte integrante do islã político. O ideólogo Sayyid Qutb chegou 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. Em 1954, a irmandade foi oficialmente proscrita.

Por outro lado, Nasser começava a se consolidar no contexto do mundo árabe com uma posição inédita. Seu projeto era de expansão de um nacionalismo pan-árabe, desenvolvimento econômico dirigido e centralização de um aparato de segurança de Estado. Em 1956, quando Nasser 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 estrangeiras do Egito, do Canal de Suez e da Península do Sinai. A derrota militar se transformou numa grande vitória política, que deu credibilidade ao projeto de Nasser. O *rais* (presidente) organizou então um partido denominado União Nacional – nacionalista e pan-arabista –, formando a base e a burocracia político-estatal para as suas futuras ações.

Em 1958, o Egito articulou o início de uma unidade política árabe aliando-se à Síria. A República Árabe Unida, no entanto, por divergên-

cias internas foi dissolvida em 1961. Nasser criou então o partido governista União Socialista Árabe, dando continuidade ao projeto não alinhado do Egito, com uma plataforma avançada que incluía reforma agrária, nacionalização de empresas e reformas políticas em relação à era anterior.

Na década de 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 era essa liderança, assim como falar a respeito da experiência dos dissidentes islamistas. Como foi a experiência deles nas prisões, durante o regime de Nasser? Quais eram as ideias que eles estavam formulando? Emmanuel Sivan cita relatos de um grupo de presos políticos liderados pelo xeque Ali Abduh Ismail que diziam que o Estado egípcio era infiel e que Nasser e Israel eram, ambas, variações tirânicas. Alguns desses prisioneiros se queixavam 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. “[...] os mesmos que aboliram as cortes religiosas [...] transformando Al-Azhar em uma universidade secular, [...] matam muçulmanos no Iêmen com bombas Napalm e gases venenosos, ao mesmo tempo em que se aliam com os infíeis da URSS” (SIVAN, 1985, p 16, tradução do autor).

Sayyid Qutb, um muçulmano de formação conservadora, trabalhava para o Ministério da Educação do Egito. De 1948 a 1951, ele esteve, a serviço desse ministério, em uma viagem aos EUA, para conhecer mais a respeito dos métodos educacionais utilizados por lá. No entanto, os efeitos dessa viagem foram impactantes de outra forma. Na ótica de Qutb, o estilo de vida extremamente livre com relação a determinados hábitos era muito chocante ou fútil. 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 teoria (KAMEL, 2004).

Sayyid Qutb fazia uma distinção entre o período pré-islâmico (Jahiliyya) e o islâmico e acusava os novos Estados nacionalistas árabes de voltar à Jahiliyya, adotando símbolos que denotavam idolatria e assim 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 idolatria, o individualismo e o materialismo.

Qutb rejeita a distinção que é feita entre 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, Alá, tendo o fiel que fazer uma grande Jihad, que era uma mudança espiritual interna, e uma pequena Jihad, que era uma guerra santa para converter os infiéis:

[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. [...] 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 apud MILMAN, 2004, não paginado).

Qutb, na verdade, é mais preciso que Al-Banna. Isso 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 essa 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*.

Em 1966, Nasser decidiu, erradicar de vez 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, tanto na Síria quanto na Jordânia, na Arábia Saudita, no Líbano ou no Iraque.

Em 1967, 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 foi humilhante para a autoestima árabe, mais uma vez. E, diante disso, Nasser chegou a anunciar sua renúncia. Aquele foi um marco em que o projeto do nacionalismo pan-árabe sofreu um forte revés. Nasser acabou por falecer em 1970.

### 5.3 DE ANWAR SADAT A HOSNI MUBARAK

Assumindo em 1971, Anwar Sadat realizou um projeto de modernização capitalista da economia e de redefinição dos espaços políticos, a *Infitah*. 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, no contexto histórico da Guerra Fria. Havia um inimigo comum do Egito, agora aliado dos EUA, e dos islamistas: o bloco socialista pró-URSS.

A *infitalh* de Sadat se fez em duas vias. De um lado, ele deu espaço para que os islamistas voltassem a participar da política egípcia, da

qual eles ainda permaneciam oficialmente proscritos enquanto organização, apesar de tolerados em sua militância; de outro, se aproximou dos EUA, atraindo investimentos para seu país. Era um caminho perigoso, em que a tolerância em relação a grupos islâmicos radicais provenientes de camadas pobres e médias da população, marginalizadas em relação aos benefícios dos investimentos vindos de países ocidentais, levaria inevitavelmente a um choque entre islamistas e egípcios ocidentalizados.

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. Esses jovens que buscavam oportunidades nas grandes cidades nem sempre as encontravam. O mercado de trabalho não atendia a toda a juventude, incluídos aqueles que estudavam em universidades. 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 na presença de novos ricos que ostentavam hábitos da cultura ocidental. Tudo isto gerou entre populações mais pobres sentimentos de aversão e frustração.

Mais uma vez, o Estado egípcio se viu diante de uma situação complicada: não conseguia atender às demandas básicas da população, e, enquanto isso, a política de Infitah de Sadat criava condições que fortaleciam redes de caridade social islamistas. Ao mesmo tempo, a tentativa do Estado egípcio de controlar os clérigos mais uma vez falhava. Das 46 mil mesquitas que existiam no Egito, apenas 6 mil eram controladas pelo governo, sendo que a maior parte delas era de origem privada (ESPOSITO; VOLL, 1996, p. 176).

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.

Sadat, se colocando como um “presidente-fiel” e dando espaço para militantes islâmicos, acreditou que poderia neutralizar totalmente a ascensão do elemento islamista presente na sociedade egípcia. Não esperava, enquanto dava esses passos, ao fazer os acordos de paz com Israel,

perder parte importante da aceitação do Egito dentro do mundo árabe. Ao estabelecer a paz com o Estado judeu, o Egito se isolou a ponto de ser suspenso da Liga Árabe, em 1979. Foi nesse contexto, diante do confronto da Guerra Fria e do avanço do fundamentalismo islâmico, que Anwar Sadat foi assassinado por militantes islamistas trajados de militares durante uma exibição das forças armadas no Egito em outubro de 1981.

Foi nessa circunstância – uma situação de grande tensão e conflito – que Hosni Mubarak assumiu a presidência do Estado: o Egito, próximo dos EUA, fora da Liga Árabe; islamistas mais radicais demonstrando ser fortes o bastante para se infiltrar nas forças armadas do país e, inclusive, matar o seu antecessor. Essa conjuntura gerou uma nova realidade: como manter os acordos com Israel e a aliança com os EUA, reaproximar-se dos países árabes e se rearticular internamente?

Na década de 1980, sob o governo de Hosni Mubarak, islamistas menos radicais começaram a integrar o *mainstream* da política do Estado egípcio. A política de Mubarak envolvia, de um lado, a realização de um processo de abertura política limitada para grupos islamistas de ação não confrontacionista e, de outro, o combate implacável a grupos islamistas que ameaçavam o Estado.

Críticos religiosos puderam ter mais espaço 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. (ESPOSITO; VOLL, 1996, p. 176, tradução do autor, não paginado).

A política de Mubarak diferiu da de Sadat na medida em que, enquanto este oferecia espaço aos movimentos islamistas com o objetivo de conter outros grupos políticos, Mubarak ofereceu áreas de participação aos islamistas, a fim de promover uma acomodação entre religiosos radicais e o restante da sociedade. Mubarak filtrou as diversas formas de manifestação do islã político, que pode se manifestar, mas sempre dentro de um limite estabelecido, seja nos meios de comunicação, seja em instituições de ensino, como as universidades, seja em outros espaços públicos.

Por volta de 1985, Mubarak havia enfraquecido grupos políticos islamistas – principalmente os de linha jihadista<sup>2</sup>. O novo autocrata desenvolveu um estilo próprio de lidar com seus opositores, tornando ilegais e semilegalizados alguns movimentos e tolerando a existência de outros. O Partido Comunista, na clandestinidade, por exemplo, foi duramente combatido, enquanto 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.

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 fez concessões, reduzindo ainda mais o caráter predominantemente secular do Estado egípcio, ao aprovar leis religiosas, combater homossexuais, restringir os direitos das mulheres, permitir a propaganda antissemita e antissionista e perder o pulso em situações de ataques a cristãos coptas, por exemplo.

O regime originalmente secular egípcio teve um mesmo partido no poder por mais de cinco décadas. Trata-se de um projeto político autocrático, 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 política predominantemente democrática, tal é a presença da religião e das instituições militares nos assuntos do Estado e da sociedade egípcios, além, é claro, da falta de uma prática mais prolongada sob regime pluripartidário.

Dessa forma, mesmo tendo realizado um processo de abertura 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 Is-

---

<sup>2</sup> Existe uma diferenciação que precisa ser feita. Jihadistas e salafistas são identificados como os islamistas mais radicais. Mas enquanto os salafistas, por mais radicais que sejam, não priorizavam a violência política, os jihadistas eram confrontadores diretos do Estado.



lamiyya e a Al Jihad passaram a atacar turistas estrangeiros e membros importantes do governo e do exército egípcios. 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 entre as circunstâncias de ambos os governantes, Sadat e Mubarak. Durante o governo Sadat ocorria 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 um mundo bipolarizado, em que o confronto ideológico internacional EUA *versus* URSS pautava as relações internacionais. E, nesse aspecto, qualquer aproximação poderia gerar reações mais bruscas, ainda mais em uma situação na qual 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 malograra, desde então.

Já o governo de Mubarak, especialmente nos anos 1990, beneficiou-se de uma situação geopolítica internacional unipolar, com a predominância dos EUA, e em que, com a aproximação em relação ao Ocidente já consolidada, um novo problema se apresentou: o islã político mais radical, antes um possível aliado contra o bloco socialista soviético, se tornara um inimigo frontal de regimes de modelo ocidental liderados pelos EUA, assim como de Estados com alianças com o governo estadunidense.

Tais 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. O islã político radical egípcio se interconectou com movimentos de outros países, formando movimentos como a Al-Qaeda, tanto que a tentativa de assassinato de Mubarak ocorreu 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; com Mubarak, os alvos não eram apenas políticos, mas também econômicos. Ataques a estrangeiros, como o atentado de Luxor, visaram desestimular a indústria do turismo.

Dessa forma, Mubarak lançou mão de uma política de combate militar a essas organizações. Ele buscou ampliar a eficácia da polícia egípcia, a fim de sufocar estes 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 denunciar a perseguição do governo contra a minoria cristã copta. Ao mesmo tempo, um dono de jornal foi condenado à prisão por criticar o ministro do Interior.

A articulação do islã político fora das fronteiras egípcias por conta de uma realidade global mais complexa foi uma realidade que o governo de Mubarak não conseguiu combater. Muitos dos islamistas que são cidadãos egípcios vivem em outros países, inclusive na Europa, de onde veio Mohamed Atta (um dos executores dos atentados de 11 de setembro de 2001, nascido no Egito, cidadão saudita e residente na Alemanha), e possuem contatos entre si por meio 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?

Mubarak procurou manter a hegemonia sobre a burocracia egípcia: nas eleições gerais, realizadas em 2005, ele se elegeu mais uma vez, dada a sua capacidade de manipular o processo eleitoral e desestimular a ação de seus opositores, tanto os islamistas quanto os não islamistas. Na prática, isso não significou uma abertura política efetiva. O regime mubarakista permaneceu comandando um Estado autocrático. Nas eleições parlamentares, os candidatos que tinham alguma ligação com a Irmandade Muçulmana obtiveram 88 cadeiras (de um total de 454) na Assembleia Popular. Isso ainda a deixava distante do Partido Nacional Democrático (PND), de Mubarak. A Irmandade, enquanto organização, prosseguiu oficialmente sendo ilegal no Egito. Ainda assim, ela continuava sendo tolerada pelo governo, e sua influência era cada vez

mais sentida na sociedade egípcia. A lista apresentada pelo grupo ligado à irmandade não passava de 161 candidatos, o que deixava claro que Mubarak realizava um controle e que, com toda a força que possuía, não tinha sucesso o bastante para deter o avanço das organizações islâmicas, pelo menos das que se afastaram do salafismo e do jihadismo.

As eleições de dezembro de 2006 não foram tranquilas. No último dos três turnos de eleições parlamentares, houve confrontos entre a polícia e eleitores, segundo reportagem do *The New York Times* de 9 de dezembro de 2005 intitulada “*Egyptians Rue Election Day Gone Awry*”. Nesse dia, oito pessoas foram mortas e dezenas ficaram feridas. Segundo a reportagem,

Se era esperado que as eleições parlamentares fossem um exercício de democracia, como o presidente Hosni Mubarak havia prometido, em vez disso, elas serviram para lembrar muitos aqui do inflexível e não controlável poder do Estado. Depois que a proscrita Irmandade Muçulmana começou a desafiar o monopólio do partido do governo que está no poder, agentes policiais com equipamentos antiterrorismo ou à paisana e civis armados a serviço da polícia começaram a interditar locais de votação para impedir que partidários da irmandade votassem. (EGYPTIANS..., 2005, tradução do autor, não paginado).

A irmandade, apesar de tolerada, permaneceu assistida permanentemente pela polícia egípcia até 2011. Apesar de oficialmente ilegal desde 1954, a Irmandade Muçulmana não deixou de exercer atividades políticas no país. E, sendo permanentemente vigiada pelo governo egípcio, sofreu um grande processo de metamorfose de seu programa. Suas propostas oficiais já não acompanhavam mais um programa próximo ao salafismo, como aquele proposto por Hassan Al-Banna, tampouco seguia a linha do jihadismo tal como imaginado por Sayyid Qutb. A irmandade passou a focar mais as reformas políticas para o país, como a adoção de um sistema pluripartidário e o fim do estado de emergência vigente no Egito de 1981 a 2011.

De fato, essa situação de ilegalidade tolerada fez com que a Irmandade Muçulmana passasse a existir, ao longo do governo Mubarak,

como uma organização conhecida, mas com funcionamento secreto. Todo esse enraizamento da Irmandade Muçulmana na sociedade egípcia foi bastante decisivo para que a política de Hosni Mubarak se voltasse contra ela como um bumerangue. Certamente, essa grande capacidade de articulação foi fundamental para que os Irmãos Muçulmanos, mais adiante, pudessem ganhar eleições gerais no Egito, após a Revolução de 2011. Muito mais bem articulados e bastante assegurados na sociedade civil egípcia, os irmãos estavam mais bem preparados que outras organizações para chegar ao poder. No entanto, não se pode negar o papel de instituições e movimentos não islâmicos no fim do regime de Mubarak. E é investigando a atuação deles que compreenderemos as razões de sua queda, uma vez que a liderança da Revolução de 2011 não partiu da irmandade, mas sim desses movimentos. Onde e como eles começaram? E quando eles adquiriram massa crítica para derrubar Mubarak?

#### **5.4 A CRISE NO MUNDO ÁRABE E OS OUTROS MOVIMENTOS POLÍTICOS**

Não é possível contextualizar o crescimento dos movimentos políticos egípcios antimubarakistas sem compreender a crise que os países do mundo árabe passaram a viver no início dos anos 2000: uma crise de natureza econômica e política, em que cada vez mais a opinião geral era de afastamento do governo em relação às demandas populares. Notava-se um desejo crescente dos egípcios e das populações de outros países árabes de adoção de regimes democráticos. Em 2005, o Centro Al-Ahram de Estudos Políticos e Estratégicos indicava que 63,3% dos egípcios que tinham entre 15 e 24 anos de idade acreditavam que a democracia era uma forma mais apropriada de governo, enquanto 24,5% pensavam que era inapropriada e 12,5% defendiam não ser esse um sistema bom (MIDDLE EAST REPORT, 2006). Esse estudo poderia ter um lado animador e encorajador, na medida em que mostrava uma maioria defensora de um regime aberto, mas demonstrava também o ceticismo de três em cada oito egípcios em relação ao sistema democrático. Obviamente, aconteceram muitas mudanças desde então. No entanto, dados como esses podem ter sido bem utilizados pelo governo

de Mubarak, a fim de sustentar a sua premissa de “ou isso, ou um regime islâmico”. Mubarak tentou de diversas formas cooptar parte da opinião pública do país por alguns anos, nesse sentido.

Naquele momento, o Egito ainda estava sob forte controle do sistema político do antigo regime. Instituições e organizações de discurso mais combativo eram perseguidas e tornadas ilegais, com ativistas sendo presos e tendo os seus direitos políticos cassados. Outros foram levados ao exílio. Mubarak se aproveitou dessa situação que lhe favorecia, por exemplo, modificando a Constituição de 1971 e submetendo-a a um referendo: foram 34 emendas que incluíam, entre outros pontos, o reforço de seus poderes como presidente. Elas substituíam o estado de emergência (sem anulá-lo, de fato) que vigorava desde 1981, com o assassinato de Sadat. O presidente passara a ter poderes para dissolver o parlamento sem 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 de 2008, 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 foram bem diferentes: “Apenas cinco a sete por cento votaram”, disse Gasser Abdel Razeq, membro da Organização Egípcia dos Direitos Humanos [...] (REFERENDO..., 2007, não paginado).

Não se pode deixar de levar em conta episódios outros que foram minando a credibilidade de Mubarak, não apenas no campo interno, mas também no externo. O bombardeio de Israel a Gaza entre dezembro de 2008 e janeiro de 2009, por exemplo, foi um desses episódios. Enquanto o exército israelense atacava a região, o exército egípcio fechava as fronteiras, impedindo a saída de palestinos que estavam sob bombardeio. Essa medida vista como colaboracionista com Israel, por grande parte da opinião pública do Egito, provocou enorme desgaste ao governo.

A crise econômica que se seguiu e as reformas que foram sendo feitas, com cortes em investimentos sociais e aumentos dos preços de itens alimentícios básicos e do custo de vida contribuíram para que

Mubarak se isolasse ainda mais. Nesse momento, ao longo do ano de 2010, movimentos populares e ligados à juventude, como o 6 de Abril, conseguiram uma articulação ainda maior. Aquele ano pré-revolucionário viveu momentos de greves e manifestações cada vez mais intensos. O estopim se deu no final do ano em outro país do mundo árabe, a Tunísia, onde explodiu a primeira das revoltas populares na região: a autoimolação de um comerciante de hortaliças em Túnis ajudou a mobilizar grandes massas – não mais por meio de um movimento partidário, mas sim em redes sociais virtuais coletivas – a fim de derrubar o regime político de Ben Ali, de plataforma semelhante à de Mubarak.

O que poderia ser apenas uma questão local acabou tendo desdobramentos maiores. Os egípcios começaram a se organizar e, a partir de janeiro de 2011, fizeram manifestações diárias, principalmente no centro do Cairo, a fim de pedir a renúncia de Mubarak, enfrentando as forças policiais. As forças armadas, originalmente fundadoras da República Egípcia em 1952, nesse momento abandonaram a base de apoio a Mubarak. Enfim, este teve de renunciar, forçado pelos seus antigos colaboradores, que logo em seguida formaram uma junta de transição, o Supremo Conselho das Forças Armadas (SCAF). Essa junta tomou a liderança do processo político e, em um acordo com o Tribunal Constitucional (com juízes nomeados pelo antigo regime) e com setores da sociedade antes banidos (como os Irmãos Muçulmanos e os grupos liberais e democráticos), tomou uma primeira e imediata medida: a suspensão do estado de emergência, que vigorou no país por quase 30 anos. Um primeiro acordo previa que a Irmandade Muçulmana não lançasse candidato próprio à presidência, optando pela via parlamentar. Isso, no entanto, não foi suficiente para que a transição fosse tranquila. A liderança econômica das forças armadas se fazia sentir na sociedade egípcia. Assim, os militares do país conseguiam estabelecer o seu poder de veto, e o SCAF tomou medidas bastante semelhantes àquelas que Mubarak tomara anteriormente: em vez de convocar uma nova Assembleia Constituinte, liderou um referendo em que seis artigos fundamentais da Constituição foram modificados, processo político esse boicotado pelos movimentos liberais e democráticos. Ocorria já naquele momento, um grande acordo envolvendo a elite civil e militar do país, a fim de isolar

aqueles mesmos movimentos que semanas antes foram capazes de se articular e derrubar o antigo regime. Certamente algumas mudanças já se faziam notar, como a permissão para a organização partidária, antes severamente restrita, e a dissolução do Partido Nacional Democrático. Isso permitiu que os partidos políticos egípcios se reorganizassem.

Desse período até a formação do novo governo, de Mohammad Morsi, ainda aconteceram diversos choques. Um ataque de manifestantes à embaixada de Israel, por exemplo, serviu de pretexto para a suspensão do estado de emergência. Grupos políticos ligados aos movimentos democráticos e liberais voltaram a ser reprimidos. As eleições parlamentares que definiram a Assembleia Popular, em vez de eleger uma maioria liberal e democrática, elegeram uma ampla maioria islâmica. A nova assembleia eleita determinou a formação de uma nova Assembleia Constituinte, a ser finalizada até o início de 2013, na qual os não religiosos se tornaram minoritários (e, mais adiante, decidiram boicotar o processo político). A Corte Constitucional, por sua vez, resolveu interferir: julgou ilegais as eleições da Assembleia Popular. Ela e a SCAF interferiram diretamente na escolha dos candidatos das eleições presidenciais. Seria, porventura, outra forma de governo, em que algum ator político inesperado poderia ascender? Vamos sustentar que o Egito não viveu processo revolucionário linear e tradicional, mas sim um processo extremamente complexo, que começa com uma revolução popular e é seguido de uma tentativa de contrarrevolução para, finalmente, se consolidar como uma revolução pelo alto, com uma liderança acima de todos os demais setores políticos e sociais.

## 5.5 AS FORÇAS ARMADAS E DE SEGURANÇA

Para começar não podemos deixar de levar em conta que as forças armadas foram fundamentais no Egito republicano. A revolução dos Oficiais Livres, de 1952, cumpriu exatamente essa função, na derrubada no antigo monarca Farouk. A partir daí, podemos notar como esse setor ganhou um notório espaço na sociedade:

os Estados Unidos que financiaram grande parte dessa política e concederam muitos subsídios aos generais. Os militares se beneficiaram de autorizações e isenções para construir centros comerciais,

idades no meio do deserto, balneários, além de terem sido admitidos em clubes elitistas antes reservados apenas à aristocracia do Cairo. Também ocuparam cargos públicos por todo o país, dirigem empresas públicas e diversos ministérios. Os chefes de Estado, paralelamente, desenvolveram um sistema complexo de aparelhos de segurança dirigidos por oficiais do alto escalão e de acordo com outra lógica de inserção social. A missão do exército de proteger o Estado se transformou, no Egito, em proteção do regime. Esse desvio pode ser observado em muitas instâncias sociais, mas foi impulsionado principalmente por dirigentes oriundos do próprio exército. (KAWAKIBI; KODMANI, 2011, não paginado).

As forças armadas egípcias asseguraram o controle do Estado, do regime e do governo, passando a deter, assim, grande parte do poder político, econômico e ideológico. Um fenômeno importante a ser destacado, porém, foi o desenvolvimento paralelo de *forças de segurança*, que acabaram por ganhar um poder ainda maior que o das próprias forças armadas.

Esses aparelhos de segurança garantem o funcionamento do serviço secreto de informação e a manutenção da ordem, além de controlarem as atividades cotidianas dos cidadãos. A multiplicação desses organismos é a regra: segundo a lógica da boa segurança, eles passam a se vigiar mutuamente. No Egito, os efetivos desses aparelhos de segurança incharam até atingir quase o triplo do tamanho do exército (1,4 milhão de pessoas contra 500 mil militares). [...] Concebidas como o braço coercitivo dos regimes políticos, essas agências de segurança se tornaram agentes diretos do poder. São elas que atuam como interlocutoras privilegiadas junto à população – trabalhadores em greve, desempregados ou ainda manifestantes que reivindicam moradia e terra para cultivo. Também são responsáveis por aplicar as ordens e as censuras ditadas pelo governo e pelas autoridades religiosas, além de fixar os limites da liberdade de expressão. (KAWAKIBI; KODMANI, 2011, não paginado).

Essa situação de crescimento do poder das forças de segurança acabou por conferir um imenso poder de manobra a Hosni Mubarak, ele mesmo um general da força aérea. Assim, as forças armadas se viam contrabalanceadas pelos serviços de segurança, de maneira que Mubarak levava adiante o seu projeto pessoal de poder – a ponto de, a partir de um determinado momento, planejar nomear como vice-presidente não



um membro do exército, priorizando um pequeno grupo de homens de negócios e o seu filho Gamal. Isso acabou gerando descontentamentos na corporação. Quando explodiu a crise política que levou à queda de Mubarak, finalmente o exército tomou uma posição:

entre 10 e 11 de fevereiro, o exército facilitou amplamente aos manifestantes o acesso a edifícios simbólicos do poder, como o Parlamento e o Palácio Presidencial, para reivindicar-se como o ator principal da queda do regime. Desde então, o setor militar se reapropriou do papel de “mentor de sucessores” (KAWAKIBI; KODMANI, 2011, não paginado).

Nessas circunstâncias, em que Mubarak perdia a sua autoridade, as forças armadas ocupavam um espaço de poder decisivo para a transição política do país. Não auxiliavam as forças de segurança na repressão aos manifestantes, mas também não impediam a ação repressiva contra os setores populares. Estavam na posição de “espectadores engajados”, como diria Raymond Aron (1982), apenas aguardando para se estabelecer como poder de fato no Egito.

## 5.6 REVOLUÇÃO E CONTRARREVOLUÇÃO NO EGITO

O que está acontecendo no Egito? Uma revolução popular, seguida de uma contrarrevolução conservadora, que se entrelaçaram e se interferiram. É nesse sentido que as formas híbridas de Estado se manifestam dentro do Egito. Sem dúvida, podemos observar todo um processo de revolução popular que derrubou o autocrata Hosni Mubarak e foi capaz de estabelecer uma nova dinâmica de poder, não mais baseada em uma autocracia militar absoluta. São grupos políticos liderados por liberais e democratas que conseguiram se articular nas principais grandes cidades egípcias para derrubar o antigo regime. No entanto, não tiveram a articulação necessária para se organizar orgânica e politicamente em nível nacional e substituir os antigos burocratas e governantes. Nesse sentido, há outros segmentos infiltrados dentro do Estado egípcio que tomaram a iniciativa de levar adiante uma contrarrevolução. Essa contrarrevolução foi freada por um movimento reformista e conservador

interno do Egito, forte o bastante para conduzir uma revolução pelo alto, coordenando contrarrevolucionários restauracionistas e submetendo revolucionários liberais e democráticos.

Isso ocorreu na medida em que, mesmo com o governo de Mubarak tendo sido derrubado, ainda existiam setores remanescentes do antigo regime bem organizados e articulados dentro da economia e do aparelho estatais egípcios. Foram esses setores que iniciaram um processo de contrarrevolução conservadora, detendo o andamento da revolução popular. Essa contrarrevolução se baseou em um grande acordo entre o setor militar e as elites seculares nacionais ambos controladores de espaços estratégicos da economia e do Estado. Espaços fundamentais como as mais altas instâncias burocráticas do Estado, que permaneciam sob o controle de antigos oficiais, por meio da SCAF, em substituição ao antigo governo. O Tribunal Constitucional egípcio permanecia sob o controle de civis nomeados por Mubarak antes de este ser derrubado.

De forma que a transição política tinha uma hegemonia dos setores militares nas funções executivas e de segurança e uma hegemonia mubarakista civil e burocrática nas instâncias judiciárias e legislativas. Enquanto os militares se assumiam como aqueles que levariam adiante o processo político, os civis mubarakistas estabeleciam, pelas vias do Tribunal Constitucional, quais as mudanças que poderiam ser realizadas. Assim, em vez de se promulgar uma nova Constituição, foram abolidos os artigos da antiga que previam o estado de emergência e impediam a organização política. Podemos afirmar que essa foi uma forma de “transição tutelada”, em que os liberais e os democratas ficaram em uma posição subalterna e de grande desvantagem. Conseguiram derrubar Mubarak nas principais cidades, como o Cairo ou Alexandria, mas não tinham, de fato, a liderança necessária para organizar movimentos populares mais amplos ao longo de todo o Egito, principalmente nos setores agrários do país. Nesse momento, organizações islâmicas, notadamente a Irmandade Muçulmana, estavam mais enraizadas nos setores periféricos das metrópoles, nas cidades menores e nas regiões rurais.

Por serem organizações que, por meio da ligação da religião com a sociedade, tinham um canal já bastante desenvolvido de assis-

tência social com populações menos assistidas pelo Estado, poderiam agregar uma expressiva militância política, capaz de se confrontar com o grande acordo seculares-militares mubarakistas. A Irmandade Muçulmana era considerada clandestina desde 1954, quando Nasser ainda comandava o Egito, e em 2011 voltou a ser reconhecida. No entanto, durante essas mais de cinco décadas, jamais deixou de manter o seu forte vínculo com associações populares de todas as espécies, organizações profissionais, órgãos de caridade, etc. Se de um lado era proibida, de outro também foi tolerada, e se beneficiou de distensões de outros governos, como foi a Infitah de Anwar Sadat, a partir de 1971. Se, de 1981 a 2011, o estado de emergência que vigorou no país impediu uma ascensão política maior da organização, em momento algum ela deixou de se manter conectada à sociedade egípcia. De modo que, na continuação do processo revolucionário que derrubou Mubarak, os movimentos islâmicos e islamistas eram aqueles que estavam mais bem organizados dentro da sociedade, especialmente a Irmandade Muçulmana. Nesse sentido, as elites seculares e militares buscaram se aproximar daquelas organizações e de políticos islâmicos que fossem, ao mesmo tempo, os menos radicais e os mais representativos possíveis, para um diálogo político.

Dessa aproximação, articulou-se um segundo acordo, que afinal isolou os movimentos democráticos e populares. Com a possibilidade de criar novos partidos políticos, a Irmandade fundou o seu, Justiça e Liberdade, enquanto setores mais conservadores do islã (os salafistas) fundaram o Al-Nour. Em um acordo inicial, a irmandade abriu mão de lançar um candidato próprio à presidência, enquanto a transição para a formação de um novo governo prosseguia. Nas eleições parlamentares, realizadas em três rodadas, entre novembro de 2011 e janeiro de 2012, juntos, os dois partidos mencionados conquistaram mais de 70% dos votos e das cadeiras da nova composição da Assembleia Popular. A grande ascensão da irmandade (com 47% dos votos), mas também dos salafistas, mais radicais e conservadores (com aproximadamente 25% dos votos), e a revisão da posição dos Irmãos Muçulmanos, que decidiram lançar um candidato próprio à presidência, foram fatores decisivos para que o SCAF e o Tribunal Constitucional buscassem motivos para interceder no processo político.

O Tribunal Constitucional considerou ilegal a composição da nova Assembleia Popular, alegando que os políticos nela eleitos estavam ligados a organizações específicas, não tendo requisito de independência para compor o poder legislativo. Ao mesmo tempo, o principal candidato da Irmandade Muçulmana, Khairat Al-Chater, influente empresário do país, foi vetado para as eleições presidenciais. A irmandade teve de nomear outro candidato, um burocrata moderado da organização, Mohamed Morsi.

O SCAF estabeleceu para si, por outro lado, atribuições governamentais, independentemente do governante. Ficaria com autonomia para gerir o orçamento das forças armadas e acumular o comando de ministérios importantes, como o das Relações Exteriores. Assim, notava-se que a revolução egípcia era cada vez mais detida e neutralizada pela contrarrevolução conservadora.

As eleições presidenciais egípcias não tiveram a presença de um candidato salafista. Os principais candidatos eram dois remanescentes do antigo regime mubarakista, um civil (Amro Musa) e outro militar (Amhed Shafik); um candidato representando uma ampla coalizão incluindo socialistas, nasseristas, democratas e liberais; um islâmico dissidente da irmandade articulado com movimentos democráticos; e Morsi. Shafik, o candidato restauracionista, e Morsi, o representante da irmandade, foram para o segundo turno das eleições. No final, a vitória foi de Morsi por estreita margem: 51,73% a 48,27% dos votos válidos.

Nessa situação, podemos observar o acordo mais amplo entre, de um lado, civis e militares restauracionistas e de outro, os Irmãos Muçulmanos, isolando os liberais e democratas à esquerda e os salafistas à direita. Morsi, por sua vez, abdicou de pertencer à Irmandade Muçulmana, quando assumiu a presidência e nomeou como vice-presidente um importante membro do Tribunal Constitucional, Mahmud Mekki, mais alinhado com posições democráticas e, por isso, um bom articulador entre o presidente e o Judiciário.

Ali, estava bem clara a composição política: um governo misto cujo chefe do poder executivo, eleito pelo voto popular, abdicou da organização da qual pertencia e nomeou como o seu vice o membro de

um tribunal que, sob o comando militar dos remanescentes do antigo regime, vetou a participação de sua organização no poder legislativo. Não que a Irmandade tenha desaparecido, no entanto sua presença se tornou bem menos notada. Na formação do governo, ela teve apenas quatro ministérios (de um total de 35). A Assembleia Popular permaneceu sem poder ser formada (apesar de Morsi a ter convocado após assumir a presidência) por conta do veto do Tribunal Constitucional. Morsi, eleito pela Irmandade Muçulmana e dela desfilado, governando sem um poder legislativo eleito e tendo como vice um importante membro de um tribunal formado no antigo regime, era então o presidente de todos os egípcios.

A irmandade, mesmo não tendo o poder que poderia obter, ainda via a oportunidade de realizar avanços dentro de sua agenda política religiosa. Detendo alguns ministérios no novo governo, buscou ampliar a sua presença no Estado. No entanto, mais uma vez os movimentos democráticos e liberais, bastante preponderantes no Cairo e em Alexandria, voltaram a se manifestar, dessa vez com organização mais ampla (não sem o apoio de setores seculares restauracionistas), e conseguiram uma mobilização maior nas ruas, a fim de deter o avanço da religião sobre o Estado.

O presidente obteve, porém, vitórias importantes sobre membros do antigo regime. Ele “anulou também a declaração adicional à Constituição adotada pelo Conselho Superior das Forças Armadas (CSFA)” (GRESH, 2012) do segundo turno das eleições presidenciais, de modo que o presidente

não teria poder para exonerar os chefes das forças armadas. O novo texto constitucional decretado pelo presidente [...] dá-lhe todos os poderes executivos e legislativos, bem como a capacidade de designar uma nova assembleia constituinte no caso da existente não ter condições para cumprir a sua tarefa. (GRESH, 2012, não paginado).

Quando ocorreu um incidente de fronteira entre Egito, Gaza e Israel, no qual terroristas islâmicos conseguiram se infiltrar e atingir o território israelense, ele aproveitou a oportunidade e utilizou a sua prerrogativa

tiva de presidente para afastar do comando das forças armadas os generais da velha geração, mais identificados com Mubarak<sup>3</sup>. Morsi nomeou em seus respectivos lugares oficiais da nova geração, que pudessem ser leais ao governo e não desagradassem os aliados externos do Ocidente.

Podemos observar, nesse amplo panorama de grandes atritos e acomodações entre religiosos e seculares, civis e militares, democratas e liberais *versus* restauracionistas, a construção de uma hegemonia política em que o conceito de democracia liberal é, se tanto, frágil e cosmético. Religiosos, militares e restauracionistas seculares são hegemônicos e, se são flexíveis o bastante para afastar os salafistas, não parecem partilhar de valores de democracia e pluralismo.

Quando movimentos democráticos e populares avançam no Egito com as suas reivindicações, são frequentemente reprimidos. Uma instituição como o Tribunal Constitucional não consegue respeitar a vontade da maioria em uma eleição parlamentar. No entanto, aceita outra, composta em uma eleição presidencial. Onde estão os valores democráticos nesse caso? Sem dúvida, há avanços; os mubarakistas da velha geração foram afastados de posições-chave. E, nesse sentido, o Egito se afasta cada vez mais do modelo autocrático. No entanto, os mubarakistas ainda são fortes o suficiente para tutelar um processo político eleitoral e impedir que a vontade da maioria dos eleitores se traduza em um governo da sociedade civil. E o bastante para reprimir movimentos populares toda vez que estes saem às ruas e aumentam a sua pauta de reivindicações.

Tanto em termos teóricos quanto em práticos, é possível identificar um governo de tipo misto. Se já não existe uma autocracia como no passado, não dá para identificar no presente uma democracia plena. O que temos é um governo em que coexistem Irmãos Muçulmanos, militares e civis restauracionistas, em um equilíbrio conservador e instável. Existe, portanto, certo equilíbrio de setores antidemocráticos que, se

<sup>3</sup> “A decisão do presidente egípcio Mohamed Morsi de destituir o marechal Hussein Tantawi e de nomear, na pessoa de Abdel Fattah Al-Sissi, um novo ministro da Defesa e comandante-chefe das forças armadas é uma etapa importante na história (ainda breve, não se esqueça) da revolução egípcia iniciada a 25 de janeiro de 2011. O presidente demitiu também os principais chefes das forças militares, o chefe de estado-maior (Sami Annan), os da força aérea e da marinha, bem como o da defesa aérea.” (GRESH, 2012a).

rompido, pode levar o país a cenários negativos bem distintos do atual. Pode-se pensar em alguns possíveis cenários. Não se descarta a possibilidade de que a conjuntura evolua no sentido de avanço democrático, com a sociedade civil se mobilizando, se articulando e construindo uma hegemonia que contrabalanceie o poder da sociedade política. Mas é possível também pensar em um retrocesso, ainda que parcial, do antigo regime, uma espécie de mubarakismo sem Mubarak. Não se descarta totalmente a hipótese de emergir um regime teocrático, no qual a força de uma organização política como a Irmandade Muçulmana ou de uma religião como o islã se sobreponha ao conjunto da sociedade.

Não se pode descartar que esses setores antidemocráticos podem preservar o seu equilíbrio conservador mantendo um regime de *governo misto*, no qual os resquícios da velha autocracia permanecem ocupando espaços e organizações vinculadas a ele. Uma oligarquia se preserva por meio do Tribunal Constitucional e de instituições ligadas tradicionalmente ao Estado egípcio. Uma aristocracia religiosa se sustenta com uma organização emergindo em porções desse mesmo Estado. E alguns momentos de participação popular se verificam, no período eleitoral, frequentemente cerceada pelas demais instâncias, quando elas conseguem fazer de seu equilíbrio conservador uma hegemonia de fato.

Assim, o grande dilema do Egito é: até que ponto liberais e democratas de um lado, islâmicos e islamistas de outro, além de restauracionistas militares e civis conseguirão sustentar o governo misto que emergiu da revolução popular? Pois essa forma de governo se sustenta em um equilíbrio bastante precário. Na primeira ponta, temos os restauracionistas, que são os remanescentes de um regime militar cuja autocracia data pelo menos de 1952. Em outra, temos islâmicos (mais moderados) e islamistas. Aos islâmicos, a acomodação dos valores do islã aos da democracia pode até ser possível, mas não é necessariamente obrigatória. Por exemplo: se fosse preciso escolher entre uma lei civil e uma interpretação menos radical da *sharia*, qual seria a posição preponderante dos islâmicos moderados? Quanto aos islamistas, o ponto é muito claro: as leis islâmicas são superiores às leis civis. Aspectos normativos

do islã, no que diz respeito aos direitos de gênero e de minorias e à utilização de vestimentas no espaço público, são antagônicos ao conceito de democracia, pelo menos na sua definição liberal.

Diante disso, democratas e liberais se observam em uma posição em que a sua sobrevivência depende desse equilíbrio. Um equilíbrio que não se baseia em valores liberais, mas sim em valores conservadores. E é esse equilíbrio conservador que dá a brecha para que liberais e democratas possam se sustentar. O rompimento desse equilíbrio oferece um grande risco: ou o retorno ao antigo regime *aggiornado*, sem o velho déspota e em novas bases, ou o retrocesso a uma teocracia, em que valores seculares e democráticos seriam sufocados perante os intérpretes da lei religiosa.

No equilíbrio conservador que definimos, existe uma hegemonia de forças que não prezam pela democracia, mas que têm consciência de que um governo mais amplo do que uma autocracia ou teocracia pura é mais funcional nas atuais circunstâncias. Esse equilíbrio não tolera a ascensão de democratas e liberais, mas também não os exclui. Desde que estes sejam o “primo pobre” da composição política.

Dentro do equilíbrio conservador, restauracionistas – civis e militares – e islâmicos/islamistas se veem diante de uma questão-chave. Os mais radicais dentre eles poderão desejar o regime militar autocrático (os remanescentes mais próximos do círculo de Mubarak) ou a teocracia islâmica (os salafistas do partido Al-Nour) de formas mais puras. No entanto, esses dois setores, até por conta de suas posições mais rígidas, acabam se isolando e se tornando forças periféricas. Por outro lado, os restauracionistas que conseguiram se desvencilhar da herança de Mubarak (em geral civis, como os do Tribunal Constitucional – nomeados em sua grande maioria durante o antigo regime –, e generais da nova geração) e os Irmãos Muçulmanos estão na dianteira da formação desse novo regime. A orientação desses dois grupos é mudar para manter as coisas como estão. Ou seja, permitir determinadas mudanças, desde que não atinjam as posições-chave ou as “cláusulas pétreas” do que representou anteriormente o antigo regime. Em suma, um governo tutelado, no qual as transformações políticas passam pelo crivo dessa nova composição



de forças e em que forças liberais e democráticas podem até mesmo se manifestar, desde que não rompam com a atual correlação de forças e o novo *status quo*.

A política egípcia passa, assim, por uma questão interessante. Até que ponto se pode afirmar que houve uma revolução popular? Esse equilíbrio conservador é um avanço – um passo à frente – em relação à autocracia militar que o país viveu, em estado de emergência por cerca de três décadas. No entanto, ainda não pode ser comparável à separação e ao equilíbrio de poderes que um regime democrático liberal vive, em que os freios e os contrapesos entre os poderes já estão interiorizados pela cultura da sociedade civil e da sociedade política.

Quando falamos de freios e contrapesos, nos referimos a forças políticas que se aceitam, forjando o consenso e administrando o dissenso, sem colocar em crise todo o sistema de poder. Assim, um judiciário não interfere interpretando as leis de modo a impedir, por exemplo, que uma assembleia eleita se reúna. Essa assembleia, enquanto poder legislativo, não busca aprovar leis minando a universalidade do Estado, dando direitos maiores a uma corporação específica ou a organizações religiosas. E o executivo não é formado com a intervenção de uma força militar, religiosa ou judicial ostensiva. Não é possível sequer observar o princípio liberal da vontade da maioria, desde que respeitados os direitos das minorias. Podemos, sim, notar a vontade da maioria filtrada e obliterada pela força de duas minorias: uma receosa de perder seus privilégios e seu poder remanescente e outra desejosa de conquistar um espaço em que poderá se expandir mais adiante.

Existe um princípio de tutela de setores bem específicos que prevalece sobre princípios de participação política efetiva. Essa tutela pode permanecer e se institucionalizar, mas pode também ser rompida. Nesse caso hipotético, mas não impensável, é possível observar ou um recuo, ainda que parcial, à antiga ordem, ou um retrocesso relativo à teocracia ou à instabilidade política estrutural, na qual uma ordem democrática pode vir a ser duramente construída.

## SOBRE AS ELEIÇÕES E A SOCIEDADE EGÍPCIAS

Em relação à revolução egípcia, é preciso compreender alguns aspectos que fazem dela um fenômeno bastante peculiar. Por exemplo, a formação de modalidades híbridas de ação política, nas quais conceitos políticos tradicionais e modernos se articulam. De acordo com Sarah Bem Néfissa, pesquisadora no *Institut de Recherche pour le développement* (IRD),

[A] [...] classe política egípcia, inclusive a Irmandade Muçulmana, foi surpreendida pelo aumento das contestações, não apenas no meio operário como também nos bairros informais (espécies de favelas). A população mais pobre é sensível ao discurso sobre “democracia”, “direitos humanos”, “cidadania” e “reformas políticas” que invadiu o espaço público a partir de 2005 [...]. Uma característica do movimento social egípcio é o crescimento das reivindicações que usam referenciais identitários ou comunitários. Nos meios instruídos, a linguagem do protesto fala em justiça e insiste na natureza categorial e social das suas causas. (NÉFISSA, 2011, não paginado).

Segundo a autora, o Egito vive um:

[...] movimento que exige a renegociação das modalidades da unidade nacional. [...] No momento em que vemos a “hibridação” dos regimes políticos pelo mundo afora – uma teoria segundo a qual o quadro da globalização está questionando as capacidades dos Estados e tende a fazer desaparecer as distinções entre os regimes autoritários e os regimes democráticos –, os protestos [...] mostram a hibridação paralela das formas da ação coletiva e dos modos de expressão do político. [...] O Egito comprova que o endurecimento autoritário coexiste com uma transformação fundamental das relações entre o Estado e a sociedade (NÉFISSA, 2011, não paginado).

Essa hibridização tem efeitos no processo político como um todo. Movimentos democráticos e liberais correm riscos quando se veem diante dessa realidade, em que o discurso nacional egípcio tem uma articulação que, no seu todo, não se limita a um ou outro aspecto da política. Existem reivindicações em relação ao reformismo social, e a Irmandade Muçulmana parece bastante avançada, enquanto os movimentos democráticos e liberais não têm uma resposta imediata para

oferecer à população como um todo. As questões de identidade e da comunidade também são, nesse sentido, mais bem identificadas pelos irmãos: a identidade da prática da religião islâmica e da comunidade dos fiéis (*umma*) é mais eficazmente aproveitada, nesse sentido, por uma organização islâmica enraizada na sociedade egípcia. Ela tem mais possibilidades de, pelas bases, construir um discurso que concilie reivindicações sociais, identitárias e comunitárias de forma mais imediata que outros movimentos políticos. Nesse sentido, podemos inclusive perceber a Irmandade Muçulmana como uma organização baseada não em uma revolução política ou em uma contrarrevolução, mas sim em algo que está entranhado entre esses dois movimentos políticos: o reformismo social. Se por um lado as populações egípcias são, sem dúvida, sensíveis aos discursos, que enfatizam “direitos humanos” e “cidadania”, demandas bem características do movimento revolucionário, por outro não dá para ignorar que o reformismo e o ativismo social engendrados por organizações de cunho conservador encabeçadas pela Irmandade Muçulmana são mais aceitas pelas populações mais humildes.

As eleições no Egito refletiram de forma bastante clara esse aspecto, que se manifesta no confronto entre as forças revolucionárias e restauradoras. O que significou a vitória de Morsi? Segundo a reportagem “O Egito entre a revolução e a contrarrevolução”, de Alain Gresh, de 3 de julho de 2012,

pela primeira vez na história do Egito republicano, um civil se tornou presidente. Para entender essa reviravolta, basta passear pelas ruas do Cairo e ouvir os egípcios, principalmente os jovens: qualquer que seja sua escolha, eles não querem mais que o poder seja confiscado, eles querem poder dizer o que pensam, querem que sua opinião conte. É a geração da revolução, a que se mobiliza em cada cidade e vilarejo. (GRESH, 2012a, não paginado).

Esse presidente civil – cesarista ou bonapartista –, que foi eleito por uma organização religiosa e governa com políticos restauracionistas, reflete bem tal momento político. No entanto, por mais que a Irmandade Muçulmana tenha captado esse potencial reformista antes dos movimentos revolucionários, ela enfrentou uma grande desconfiança:

O tempo dos ditadores passou. [...] No entanto, a pequena margem da vitória de Morsi, apenas 1 milhão de votos, contra um candidato representando a antiga ordem, contra a qual o povo se levantou no início de 2011, diz muito sobre a rejeição que a Irmandade Muçulmana suscita em uma parte da população e sobre as contradições da transição em andamento. [...] Os resultados do primeiro turno das eleições presidenciais haviam criado um choque no seio das forças revolucionárias. Emparelhados, mas obtendo cada um apenas um quarto dos votos, Morsi, o candidato da Irmandade, chegou ligeiramente na frente, seguido do general Shafik, testa de ferro de Mubarak, Hamdin Sabbahi, candidato pouco conhecido de tendência nasserista, reuniu mais de 20% dos votos – [...] Sabbahi e seu partido se aliaram à Irmandade para as eleições legislativas. O quarto colocado, Abul Fotouh, obteve 17,5% dos votos<sup>4</sup>. Juntos, os candidatos próximos da revolução, Sabbahi, Abul Fotouh e alguns outros reuniram quase 40% da preferência, mas se encontravam eliminados do segundo turno. (GRESH, 2012a, não paginado).

O general Ahmed Shafik e o Amro Musa representaram o antigo regime, ou seja, a restauração, ainda que parcial, o Mubarakismo sem Mubarak; Shafik, os militares; Musa, os civis. Somados, eles tiveram quase 35% dos votos, o que não pode ser desprezado em uma eleição. Morsi, o candidato da Irmandade, teve pouco mais de um quarto dos votos. Sabbahi, o revolucionário secular, teve cerca de um quinto. E Fotouh, o dissidente da Irmandade que aderiu à revolução, teve pouco mais de um sexto da votação. Ou seja, restauracionistas, dentre civis e militares, conseguiram ser representados em uma das parcelas das eleições presidenciais egípcias. Reformistas islâmicos tiveram também uma clara indicação de representação, seja pela adesão à sua principal organização, seja pelos votos dados a um dissidente. Se juntarmos os votos de Fotouh e Morsi no primeiro turno, podemos observar algo em torno de 42% dos votos para candidatos islâmicos.

Assim, 35% da população optou pela restauração; 42%, pelo reformismo social-religioso; e 40%, pela revolução. Nenhuma das partes obteve uma maioria preferencial, ou, uma hegemonia moral e intelectual no conjunto da sociedade civil e política. Todos os grupos políticos

<sup>4</sup> Para sermos mais exatos: no primeiro turno nas eleições presidenciais do Egito, Morsi obteve 24,8% dos votos; Ahmed Chafik, 23,6%; Hamdin Sabbahi, 20,7%; Abul Futuh, 17,5%; e Amro Musa, 11,1%.

são bastante rejeitados. Nenhum setor conseguiu obter mais de 50% das preferências eleitorais. A divisão dos votos entre os candidatos ligados à revolução deu certo fôlego para que os restauracionistas pudessem ainda emplacar o seu candidato principal, ligado aos setores militares – o que reforça ainda mais a impressão de que a formação de um governo misto tem grandes chances de se concretizar no Egito, pelo menos na etapa inicial do processo revolucionário.

Assim, quando observamos nas eleições presidenciais um comportamento do eleitor egípcio que não permitiria exprimir um amplo consenso sobre a revolução, notamos também que posições contrarrevolucionárias passaram a ganhar um espaço relativo.

Em meados de junho (de 2011), o Conselho Superior das Forças Armadas proclamava que aplicaria sua decisão, tomada no dia seguinte de sua subida ao poder, de proibir as greves – que de fato vêm sendo duramente reprimidas. Contudo, esses movimentos de trabalhadores são limitados e não explicam de nenhuma forma os atuais problemas econômicos agudos do país, gerados não somente pela queda do turismo e pelo retorno de 500 mil trabalhadores à Líbia, mas, sobretudo pelas políticas ultraliberais adotadas há décadas. Esse é o “retorno à ordem” que desejam os militares, uma parcela dos islamitas e das forças “liberais”. [...] “Duas forças se enfrentam: o Exército, que fala em nome da revolução para poder colocá-la no cabresto e na outra ponta, a própria revolução”, resume o escritor Khaled Khamissi, autor de um romance de sucesso, *Táxi*. (GRESH, 2011, não paginado).

## QUAL REVOLUÇÃO?

Obviamente, nesse último depoimento, podemos observar um discurso que contrapõe a revolução ao conceito de “ordem” – e, nesse caso, o contexto para falarmos de uma contrarrevolução por parte do exército não pode ser ignorado. Por mais que as forças armadas falem em nome da “revolução”, certamente ela está agindo em direção a uma restauração, ainda que parcial. Mas, quanto à irmandade, o que dizer? Segundo Gresh,

a confraria paga por seus erros e suas reviravoltas entre a revolução e o exército. Fortemente reprimida no regime de Mubarak, começou

a participar das manifestações somente em 28 de janeiro de 2011, somente três dias depois do seu início, embora os militantes mais jovens estivessem em movimento desde as primeiras horas. Eles tiveram um papel ativo durante o braço de ferro que opôs a rua contra Mubarak e contribuíram amplamente, por sua organização, para a resistência às ofensivas da polícia. [...] Depois da queda do “Faraó”, essa organização fundamentalmente conservadora em suas orientações procurou um terreno de entendimento com o CSFA. Ela se dissociou dos jovens manifestantes, principalmente em novembro de 2011, quando os enfrentamentos com o exército do Cairo provocaram cerca de quarenta mortes. A Irmandade, desejava que as eleições legislativas fossem mantidas a qualquer custo, denunciaram “ações irresponsáveis”, algo que muitos jovens não perdoaram. (GRESH, 2012a, não paginado).

Certamente existem algumas diferenças que não podem ser ignoradas na relação das forças armadas com o movimento político revolucionário que derrubou Mubarak. Se nas manifestações na Praça Tahrir em janeiro de 2011 as forças policiais seguiram a orientação do regime, os militares naquele momento não o fizeram, e, nesse sentido, não podemos esquecer que a sua postura foi praticamente decisiva para a queda de Mubarak. Isso não quer dizer que, quando falamos de uma revolução popular, esses militares tenham liderado o processo revolucionário – que, aliás, foi comandado por abrangentes e diversificados setores da sociedade civil. Certamente podemos observar as forças armadas como parte de um movimento mais amplo de uma revolução passiva, que foi feita pelo alto e em cujo desfecho o acordo entre as elites prevaleceu sobre a vontade dos setores populares. Do ponto de vista de uma revolução popular, as forças armadas egípcias foram um ator eminentemente contrarrevolucionário e restauracionista. No entanto, ao analisar o processo político de uma perspectiva mais global, certamente podemos situá-las dentro de uma revolução passiva ou revolução pelo alto, no sentido gramsciano do termo.

Da mesma forma, a Irmandade Muçulmana não foi a principal organização de vanguarda que liderou esse momento tão especial para a história do Egito, apesar de sua inegável influência sobre as bases da sociedade egípcia. Aliás, foi essa ligação com a sociedade que permitiu

às lideranças dos Irmãos Muçulmanos negociarem e acordarem com as forças armadas uma transformação pelo alto.

Pela base, as manifestações tiveram diversas origens. Ao longo do ano de 2010, movimentos de trabalhadores tiveram um grande papel pré-revolucionário. Conforme a matéria “A revolução após a revolução”, de Raphaëlle Bail.

“[...] não se passou um dia sem que houvesse pelo menos três protestos no país”, destaca [...] o advogado Khaled Ali, diretor do Centro Egípcio de Direitos Econômicos e Sociais. [...] “não foram operários que lançaram o movimento de 25 de janeiro, porque eles não dispõem de uma estrutura que lhes permita se organizar”. Mas “uma das etapas importantes [...] foi vencida quando eles começaram a protestar e a dar uma coloração econômica e social à revolução, para além das exigências políticas”. [...] Esta análise é pouco compartilhada pelos jovens de classe média conectados ao Facebook e considerados pela imprensa os heróis da revolução. Para Ahmed Maher, 30 anos, engenheiro e coordenador-geral do Movimento 6 de Abril, “os trabalhadores não tiveram papel algum na revolução. Eles estavam afastados”<sup>5</sup>. Certamente, esses jovens da classe média pertencentes ao movimento da Praça Tahrir que derrubou Hosni Mubarak estavam na vanguarda no mês de janeiro de 2011. No entanto, o seu papel foi, sem dúvida, decisivo. “[...] Embora a queda de Mubarak pudesse levar a crer em um refluxo dos movimentos sociais, com a pressão para que o país retorne à vida normal, limpe as ruas e o sistema, o fato é que numerosas greves e manifestações setoriais foram desencadeadas alguns dias após o fim da revolução. Cada fábrica, cada ministério, cada empresa pôde então apresentar suas reivindicações. Nos setores de petróleo, gás, aço, nos correios e nas ambulâncias, greves e protestos multiplicaram-se, frequentemente para exigir a queda do presidente da empresa ou da fábrica ou ainda de algum ministro”. (BAIL, 2011, não paginado).

Nesse ambiente, é inegável que existiu um processo revolucionário pelas bases, a partir “de baixo”. Ao mesmo tempo, podemos observar “pelo alto” uma organização contrarrevolucionária, que ten-

<sup>5</sup> Segundo a reportagem, “É verdade que o movimento deve seu nome a um chamado à greve lançado no dia 6 de abril de 2008 pelos operários da maior fábrica do país, a Misr Fios e Tecidos, situada em Mahallah Al-Kubra, no centro do Delta do Nilo. Na época, jovens cairotas juntaram-se aos operários e decidiram criar no Facebook o Movimento de Jovens 6 de Abril. Mas rapidamente o movimento se afastou das reivindicações sociais para se concentrar na questão democrática.” (BAIL, 2011).

tou fazer com que essa revolução desembocasse num processo de restauração. E, entre esses dois universos, havia uma organização religiosa que atuou por décadas no reformismo social e que se tornou uma espécie de força mediadora capaz de transformar os rumos desses processos. Essa organização sozinha – a Irmandade Muçulmana – não seria capaz de articular e liderar esses movimentos. No entanto, a sua posição privilegiada dentro do território egípcio permitiu que fosse ela (e não os movimentos de trabalhadores ou as redes sociais e virtuais de uma classe média ocidentalizada) que tivesse a possibilidade de se apresentar como interlocutora da transição política diante dos civis e dos militares remanescentes do antigo regime.

Podemos observar, de maneira mais ampla, que as duas organizações nacionais que possuem maior penetração no Egito são a Irmandade Muçulmana e as forças armadas. Os Irmãos Muçulmanos, à frente de movimentos assistenciais e sociais, formando uma capilaridade que se estende por todo o país, e as forças armadas, por meio de sua ostensiva presença ao longo de todo o território egípcio. Nesse sentido, movimentos ligados aos trabalhadores e às classes médias talvez não tivessem o nível de mobilização e presença necessária para firmar e consolidar sua presença. Sem dúvida, esses últimos foram capazes de ocupar o Cairo e Alexandria. Seus aparatos de comunicação puderam manter uma ampla interlocução com os principais centros urbanos do país, o que foi decisivo para a queda do antigo regime; o mesmo pode ser dito das redes internacionais de difusão da informação, que deram mais legitimidade externa às suas pautas. Embora necessário não se mostrou suficiente para que fossem esses os principais novos líderes do Estado egípcio.

Como observa Gresh (2011, não paginado),

Sem coordenação unificada, essas mil e uma rebeliões refletem a amplitude dos problemas acumulados e ilustram os temas debatidos pelo Conselho Supremo das Forças Armadas, pelo governo, pelos partidos políticos e pelos meios de comunicação: a organização das eleições vindouras; a nova lei sobre os lugares de culto; o futuro dos meios de comunicação estatais; o processo jurídico contra os responsáveis pelo antigo regime; o reaquecimento da economia; a reorganização da polícia e das forças de segurança do Estado; a dissolução e eleição de centenas de conselhos municipais; o papel do



Exército num Egito democrático; o estatuto das universidades; a adoção de um salário mínimo; a substituição (ou não) de todos os titulares de cargo do alto escalão; as leis sobre a organização sindical etc. Um inventário que deveria dissuadir qualquer ser racional de dirigir o país. Roma não foi feita em um dia, as revoluções tampouco. A amplitude das mudanças necessárias pressupõe ainda muitas lutas – que podem durar anos e para as quais os sindicatos e a esquerda política, fragmentados e enfraquecidos pela longa repressão, devem se organizar. (GRESH, 2011, não paginado).

Pautas democráticas e populares puderam ser escutadas nos principais centros urbanos e no ativismo social internacional em relação a esses setores. No entanto, essas pautas ficam secundárias quando se observa o poder de religiosos pertencentes a uma organização (a irmandade) de origens não democráticas e de lideranças integradas a um exército que, se foi fiador de um importante acontecimento político (o fim da monarquia e o nascimento da república), certamente não foi em suas fileiras que nasceram movimentos em prol da democracia no Egito.

## 5.7 A INTERPRETAÇÃO DOS NÚMEROS DAS ELEIÇÕES DO EGITO

Apesar de passar por alguns contratemplos e interferências, as eleições egípcias têm sido bastante importantes para a manifestação do eleitorado. Seja elegendo seus representantes e governantes, seja se manifestando com relação à sua nova Constituição, ficou claro o desejo de mudanças em relação ao que o antigo regime estabelecia. Se isso não foi suficiente para retirar os membros remanescentes do governo de Mubarak, ao menos possibilitou algumas mudanças, fundamentais para a transformação política do país. Se não levou o país a uma democracia liberal, ao menos permitiu certo nível de abertura política, imperfeita, mas necessária. Nesses termos, podemos notar como as eleições para os poderes legislativo e executivo e para a Constituição influenciaram a modificação na forma de organização social do Egito, antes autocrática e, no atual momento, uma composição de governo misto.

## AS ELEIÇÕES PARA O PODER LEGISLATIVO

A Irmandade Muçulmana obteve 37,5% do total dos votos (10,1 milhões), o correspondente a uma maioria relativa de 46,2% das cadeiras na Assembleia Popular (235, em um total de 508), se tornando um “centro” político entre correntes liberais e democráticas à esquerda, de um lado, e salafistas e restauracionistas, de outro.

Os liberais obtiveram 51 assentos, sendo que o principal partido, o Novo Wafd, obteve 41 cadeiras e 2,5 milhões de votos. As forças democráticas à esquerda conquistaram 45 assentos, sendo que a principal coligação, o Bloco Egípcio, de centro-esquerda, teve 35 cadeiras e 2,4 milhões de votos. O partido islâmico moderado Al-Wasat conseguiu 990 mil votos (3,7% do total), obtendo 10 cadeiras (1,9% do total dos assentos). Juntas, todas as forças democráticas e liberais conseguiram 7,4 milhões de votos (27,6% da votação válida) e somaram 106 cadeiras, ou 20,8% do total.

Os salafistas, à direita, tiveram 27,8% do total dos votos (7,5 milhões) e 123 cadeiras, ou 24,2% dos assentos da Assembleia Popular. Os restauracionistas, com os partidos que se formaram após a dissolução do PND, conseguiram um total de 6,4% dos votos (1,7 milhões) e obtiveram 18 cadeiras por eleição e mais 10 por indicação, em um total de 28 (o que totaliza 5,5% das cadeiras da assembleia). Juntas, as forças à direita (ou seja, os restauracionistas e os salafistas) totalizaram 9,2 milhões de votos (35,5% da votação válida) e 151 assentos (29,7% das cadeiras da assembleia).

Assim, podemos falar de um bloco à esquerda com pouco mais de 20% dos assentos na assembleia, outro à direita, com quase 30%, e a irmandade, que, sozinha, obteve pouco mais de 46%. Além de um conjunto de deputados independentes, que conseguiram 21 assentos da assembleia (EGYPTIAN..., 2013a).

Se considerarmos o desempenho de partidos e coligações islâmicas, incluindo desde as mais moderadas até as radicais, há que se considerar que obtiveram votação e representação expressivas. O partido Al-Wasat, os irmãos e os salafistas somaram juntos 72,5% das cadeiras

(368, de um total de 508) e 69% (18,5 milhões) dos votos válidos. Esse perfil eleitoral, com islâmicos e islamistas ocupando uma posição fundamental, chamou a atenção daquelas instituições-chave do Egito que ainda representam os resquícios do antigo restauracionismo (cujos partidos obtiveram votação e representação pouco expressivas): a Assembleia Popular foi proibida de se reunir após um parecer do Tribunal Constitucional, representado por uma quantidade significativa de juízes nomeados nos tempos de Mubarak. As eleições legislativas tiveram uma participação 27 milhões de eleitores, de um total de 51 milhões de inscritos (participação de 52,9%) (IDEM, 2013a).

A Irmandade Muçulmana obteve outra maioria relativa no Senado (105 cadeiras), em uma eleição em que foram eleitos 180 parlamentares outros 90 foram indicados pelos membros do antigo regime. Portanto, a irmandade elegeu nessa casa 38,88% dos senadores, tendo de trabalhar com 33,33% de parlamentares restauracionistas. Juntos, os irmãos e os restauracionistas somam 72,22% do total das cadeiras. Nas 27,78% restantes (75 cadeiras), temos 45 senadores salafistas, o que representa 16,67%, e 30 liberais, democratas e independentes, o que representa 11,11% do total. A participação nessas eleições foi bem reduzida. Apenas 6,4 milhões dos 51 milhões de inscritos votaram; o que representa 12,5% do total. Para efeito de comparação, as eleições para a Assembleia Popular tiveram um índice de 52,9% de participação. O principal partido da coalizão da esquerda, Bloco Egípcio (Egípcios Livres), anunciou o boicote às eleições para a Câmara Alta. Podemos verificar o grande impacto que essa campanha gerou. Das eleições para a Assembleia Popular, participaram 27 milhões de eleitores; para a Câmara Alta, apenas 6,4 milhões: uma diferença de 20,6 milhões de participantes (EGYPTIAN..., 2013b).

## **AS ELEIÇÕES PARA A PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA**

As eleições presidenciais tiveram cinco candidatos importantes no primeiro turno: um civil vindo do antigo regime (que obteve 11% dos votos), um líder da esquerda (que obteve 20,7%), um líder islâ-

mico moderado vindo dos movimentos liberais e democráticos (com 17,5%) – se somarmos as votações desses dois últimos candidatos, teremos 38,2% dos votos válidos em favor de movimentos democráticos e liberais, ou seja, sem um candidato unificado, não conseguiram eleger o seu representante para o segundo turno –, o candidato dos Irmãos Muçulmanos, Morsi, e um militar restauracionista Shafik, cada um com 23,6% da votação total. No segundo turno, Morsi venceu Shafik por estreita margem: 51,73% a 48,27% (ou 13,2 milhões de votos contra 12,3 milhões) (ELEIÇÃO..., 2013).

## A ASSEMBLEIA CONSTITUINTE E O REFERENDO PÓS-CONSTITUCIONAL

Com base na nomeação feita pelos representantes da Assembleia Popular, foi instaurada uma Assembleia Constituinte com uma maioria de irmãos e salafistas, que aprovaram uma Constituição com uma presença mais expressiva da religião (onde a *sharia* ganha importância), em detrimento da lei civil. Essa Constituição foi levada a um referendo, do qual apenas 32% dos eleitores inscritos participaram e cujo texto final foi aprovado por 64% dos votos válidos. Na prática, apenas 20,5% dos eleitores manifestaram concordância com a Constituição. Houve uma campanha de boicote ao referendo feita pelos membros dos movimentos democráticos e liberais, representados pela Frente de Salvação Nacional, que inclui diversos partidos e coalizões que participaram das eleições presidenciais. Levando em conta que as eleições presidenciais tiveram uma participação que girou entre 46% e 48% (entre 23,5 milhões de eleitores no primeiro turno e 24,5 milhões de eleitores no segundo) e o referendo, de 32% (17 milhões), é possível afirmar que esse boicote teve um grande impacto, aumentando entre 12% e 15% (de 6,5 a 7,5 milhões) o número de abstenções e/ou anulações. Do outro lado, se somarmos essas abstenções/anulações (utilizaremos os números do primeiro turno) ao número de votantes que responderam “não” ao referendo (6 milhões de votos), podemos falar de algo em torno de 12,5 milhões de pessoas que estavam participando regularmente das eleições e que não manifestaram concordância com a Constituição (de um to-

tal de 23,5 milhões de votos válidos). Isso representaria, em tese, 53% de votos para o “não”. Como apenas os votos válidos contam para o referendo (ou seja, nenhum desses 6,5 milhões de votantes teve sua opinião computada), a Constituição foi aprovada, com grande contestação por parte da sociedade – há que se lembrar de que o confronto entre o Tribunal Constitucional e o legislativo não foi levado adiante nesse caso, pois a Assembleia Constituinte encerrou as suas atividades antes que o judiciário pudesse julgar a legalidade da reunião dessa casa parlamentar.

Curiosamente, a Frente de Salvação Nacional, que soma diversos partidos democráticos e liberais, teve menos sucesso no boicote ao referendo do que os Egípcios Livres nas eleições da Câmara Alta. Há que se notar que, enquanto na Frente de Salvação Nacional ainda não tinha uma posição unificada, e assim a estratégia de atuação ficou bastante diluída, os Egípcios Livres, atuando isoladamente nas eleições para a Câmara Alta, tinham uma posição fechada quanto ao boicote.

## 5.8 PRESIDENTE MORSI: AUTONOMIA OU SUBORDINAÇÃO?

Ao assumir, sucedendo a junta militar que comandou a transição desde a queda de Mubarak, Morsi tomou medidas para compor um gabinete, nomeando um primeiro-ministro independente. O gabinete nomeou apenas quatro Irmãos Muçulmanos como ministros (de um total de 35). Deixou para as forças armadas uma grande autonomia, com três ministérios, podendo gerir o seu próprio orçamento, e o controle de ministérios estratégicos, como o das Relações Exteriores e o da Defesa. Ainda manteve um ministro ligado às forças de segurança no interior. Os demais 27 ministérios foram concedidos a ministros independentes. Destituíu antigos comandantes ligados ao mubarakismo e nomeou, em seus respectivos lugares, oficiais alinhados com a antiga política pró-Occidente, mas de uma nova geração, menos comprometida com o antigo regime. As forças armadas passaram a ter uma nova posição: não mais líder de um processo político, mas sim um observador participativo, que periodicamente pode emitir as suas opiniões, lembrando aos egípcios da sua força e da sua existência – é preciso lembrar que as forças

armadas possuem uma participação fundamental na economia do país, controlando indústrias, comércios e importantes corporações e também lembrar que a ajuda que o Egito recebe dos EUA sustenta o setor militar. Com a autonomia no orçamento mantida e o auxílio norte-americano, as forças armadas mantêm-se muito presentes e possuem ainda grande margem de manobra nos assuntos políticos egípcios.

Por outro lado, é preciso distinguir as forças armadas das forças de segurança. Ambas podem ter interesses em comum, mas cada uma tem atribuições específicas. As forças de segurança foram, em sua maior parte, erguidas durante os anos de Mubarak e compõem, portanto, o sustentáculo de defesa dos privilégios do antigo regime. São cerca de 1,4 milhão de membros, compondo algo em torno de 2% da população (e de 2,7% do que seriam os eleitores inscritos regularmente nas últimas eleições, cerca de 51 milhões de pessoas). As forças de segurança do Egito são um elemento de poder que não pode ser ignorado: possuem poder de coerção e coação dentro da sociedade egípcia, mesmo após a queda de Mubarak, e defendem o que restou desse período anterior. No entanto, as forças de segurança não são tanto defensoras do Estado quanto representantes do que restou do velho regime. As forças armadas, por sua vez, são históricas representantes da República Árabe do Egito, tanto sob Nasser, Sadat e Mubarak quanto atualmente.

Anteriormente, esse Estado manteve lealdade à monarquia, até que depuseram o rei, em 1952. Tratam-se, dessa forma, de defensores não do regime, mas sim do Estado egípcio, na monarquia, no nasserismo, no mubarakismo ou no momento atual. Não se podem descartar atritos entre essas duas forças quando os interesses de Estado e os do antigo regime entram em choque. Quando acontece uma situação de desordem (manipulada ou não), as forças armadas se colocam de prontidão para interferir no processo político. É nesse sentido que podemos observar os momentos em que elas decretaram estado de emergência e quando foi nomeado a junta militar (o SCAF), que tutelou todo o processo de transição do país. Conflitos entre membros do novo governo (incluindo os neófitos Irmãos Muçulmanos), do antigo regime (as forças de segurança e o Tribunal Constitucional) e da sociedade civil (especial-

mente liberais e democratas) podem servir de justificativa para que as forças armadas se estabeleçam como um “poder moderador”.

Dessa forma, observamos um conflito entre membros da sociedade política – capitaneado, entre outros, pela Irmandade Muçulmana no governo, pelos restauracionistas no regime e pelas forças armadas no Estado – e da sociedade civil (predominantemente seculares e democratas). Dentro da sociedade política, temos um conflito entre restauracionistas, localizados nas forças de segurança e no judiciário, e Irmãos Muçulmanos, concentrados cada vez mais dentro do governo. Alternam-se momentos de conflito e de cooperação entre o governo e as forças armadas, nos quais são feitas concessões de parte a parte para que todos possam acomodar-se: as forças armadas, com a sua autonomia de ação e financiamento para as políticas de Estado internas e externas, e o governo, para questões administrativas internas, nas quais cada vez mais a organização Irmandade Muçulmana tem ganhado terreno. Há também atritos dentro da sociedade política, entre o Estado e o que resta do regime. Nesse sentido, observamos as ações das forças de segurança e as reações das forças armadas, também buscando uma acomodação de forças, desde que as últimas mantenham a palavra final. E existe também um conflito na sociedade civil, que não pode ser ignorado, entre forças em favor da democracia ou, no mínimo, de uma liberalização do regime de um lado, e islâmicos moderados e radicais de outro. Esse conflito se fez sentir principalmente quando aconteceu o referendo pela aprovação da Constituição do país. De um lado, leigos defendem a lei civil, e de outro, islâmicos defendem uma presença maior da religião na lei.

Assim, é possível notar que não existe ainda um equilíbrio estável entre as sociedades civil e política no Egito. Isso tem reflexo na forma como o processo de democratização egípcio tem sido levado adiante: de maneira acidentada, com avanços e retrocessos constantes. Ainda existem fortes atritos dentro da própria sociedade civil egípcia. Um reflexo disso é, por exemplo, a falta de unidade dos grupos políticos para aprovar ou não um referendo – afinal, que aprovação seria essa, em que a maioria dos votantes pela aprovação é, na verdade, apenas cerca de um quinto do total de eleitores inscritos? Se existe cerca de 20% a 21% que

dizem “sim”, 11% a 12% que dizem “não” e 68% que não se manifesta, qual é a real posição da sociedade civil egípcia? Há um consenso entre os setores? Aparentemente não. A aprovação de uma Constituição é um marco regulatório das relações da sociedade civil com a sociedade política. Se dentro dessa sociedade civil não há consensos fundamentais, ela acaba entrando em importantes disputas políticas, dividida e fracionada, no momento em que se depara com aqueles que se mantêm na sociedade política. Esses, por sua vez, estão em conflito, mas buscam um consenso hegemônico em torno de questões vitais. Governo, regime e Estado brigam, lutam, mas afinal, existem aqueles que possuem o poder de fato para dar a palavra final (as forças armadas), os que se encarregam da administração do Estado (o governo) e os que servem de ponte nas relações de comando entre Estado e governo (as forças policiais). Se essas três instâncias brigam e não chegam a um acordo, a perspectiva é de uma guerra civil e desmonte do Estado. Mas se, em meio aos conflitos, encontram formas de acordo, associação e acomodação, por mais diferenças que possuam entre si, estão, na prática, com o controle do processo da sociedade política. Se tem uma sociedade política com um mínimo de acomodação e uma sociedade civil rachada, o que podemos diagnosticar é a preponderância da primeira sobre a segunda. Uma hegemonia da sociedade política egípcia, um acordo de acomodações de forças armadas, de segurança e governo, sobre todo o país. Nessa hora, a sociedade civil dividida tem pouco poder de ação, e ela só pode se consolidar condicionada à hegemonia da sociedade política já estabelecida. Esse é o grande entrave do movimento que foi capaz de derrubar a autocracia Mubarakista, mas que não está conseguindo liderar a transição para uma democracia pluralista: a existência de uma sociedade política com hegemonia conservadora, que retarda ao máximo o processo de democratização do país e que tem força suficiente para fazer o Egito retroceder para novas formas de autoritarismo ou então para a manutenção de um equilíbrio instável entre forças conservadoras, com as progressistas em clara desvantagem ao entrar em debate com as demais.

A possibilidade de criar uma ética pluralista na política egípcia – que viabilizaria de forma mais rápida uma democratização – é menor do que a de manter a posição conservadora de forças, algumas



emergentes, outras remanescentes na composição do poder de fato. As forças que se mantêm hegemônicas na sociedade política egípcia e que conseguem sobrepor à divisão da sociedade civil após a queda de Mubarak, não têm concepções pluralistas. Ao contrário, cada uma defende a hegemonia, sobre as demais, de seu modo de pensar. Assim, os islâmicos da Irmandade Muçulmana e os salafistas do partido Al-Nour defendem a superioridade do islã sobre a política e a sociedade – os irmãos de forma mais moderada e pragmática, os salafistas de maneira mais radical e ideológica. Os restauracionistas, concentrados entre o judiciário e a associação de juizes, de um lado, e as forças de segurança, de outro, também defendem a superioridade, não de uma religião, mas sim de um grande sistema de privilégios e favorecimentos que sustentou por cerca de três décadas um regime político autoritário – é a defesa da supremacia das corporações internas compostas por civis e militares sobre o restante do país. Finalmente, os membros das forças armadas defendem a superioridade do Estado e de seus interesses sobre os interesses da população e das demais corporações. Se esses grupos lutarem francamente entre si, apenas uma concepção política tenderá a manter-se, sendo esmagadas as demais. Então não se pode descartar um recuo a um regime islamista, a um restauracionismo dos antigos membros do regime de Mubarak ou a um totalitarismo militar semelhante ao que se conheceu, por exemplo, em regimes como os de Pinochet, no Chile, ou de Saddam Hussein, no Iraque, para citar um contexto mais próximo dessa realidade.

Mas esses são cenários extremos. O mais provável é que se mantenham forças antidemocráticas e que haja um equilíbrio de forças conservadoras. Talvez essa seja a única chance real de os movimentos democráticos, populares e liberais egípcios ascenderem ao poder. Mas essa chance só poderá se concretizar se os grupos da sociedade civil egípcia conseguirem se articular em um grupo hegemônico. Após as eleições parlamentares e presidenciais do Egito, esses grupos procuraram se articular e formar uma frente ampla. Assim, democratas e liberais dos setores socialista, nasserista, islâmico e wafdistas se articularam na Frente de Salvação Nacional, sob a liderança de Mohammed El-Baradei, ex-chefe da Agência Internacional de Energia Atômica (AIEA) da ONU e vencedor do Prêmio Nobel da Paz. Essa frente ainda não foi capaz de manter

uma posição unificada, por exemplo, na questão do referendo constitucional. A defesa ao boicote eleitoral e à participação com o “não” dividiu as forças da frente e, assim, o voto pelo “sim” conseguiu sair vencedor.

As forças originais dessa frente ainda não estavam articuladas em forma de organização ampla quando Mubarak caiu, mas eram, sem dúvida, democratas e liberais que se articularam na queda do mubarakismo. Eram líderes sindicalistas, socialistas e nasseristas compondo uma força à esquerda; representantes de uma fração importante da classe média e média alta do país ocidentalizada e cosmopolita – como o então executivo da Google do Egito, Wael Ghonin – ou mesmo remanescentes do partido Novo Wafd que formaram uma frente de centro; líderes islâmicos comprometidos com o processo de democratização e liberalização do país, como o partido Wasat e o candidato Abu Al-Fotouh. Nas eleições presidenciais, foram organizadas duas frentes políticas, uma com a liderança de esquerdistas e nasseristas, obtendo 20,7% dos votos válidos do Primeiro Turno, e outra com a liderança do Wasat e de Aboul Fotouh, que obteve outra parcela de 17,5% dos votos.

Nas eleições parlamentares, boa parte das forças à esquerda ou não participou, ou boicotou o processo, e a maioria dos parlamentares eleitos dentre os democratas e liberais eram membros do partido Novo Wafd (tiveram um desempenho eleitoral inferior mesmo ao dos salafistas do partido Al-Nour).

Apenas a junção dessas forças, sob o nome de Frente de Salvação Nacional (FSN), poderia oferecer um elemento político capaz de contrapor as forças democráticas e liberais às conservadoras, tendo, entre outras, lideranças com reconhecimento internacional, como El-Baradei, representantes da juventude ocidentalizada egípcia, e Wael Ghonin, e líderes como o islâmico moderado Aboul Foutouh e o nasserista Al-Han-deen Sabahi. No entanto, mesmo sob o “guarda-chuva” de uma mesma frente, ainda não foram capazes de estabelecer uma agenda mínima capaz de fazer frente aos conservadores. O caso do referendo constitucional foi uma constatação disso. Não existia uma posição definitiva comum acerca do modo como enfrentar a proposta de nova Constituição aprovada pela Assembleia Constituinte com maioria de islâmicos da irmandade.

Esse não é um caso inédito em que forças progressistas da sociedade civil entram em desvantagem em relação a conservadores remanescentes da sociedade política. Em diversos países isso pôde ser observado. O dividido grupo dos defensores de valores democráticos e liberais, apesar de compor um setor significativo da sociedade civil, está à margem de pelo menos três instâncias que possuem alguma forma de monopólio legítimo da violência; as forças armadas dão a palavra final e possuem o maior contingente de pessoas e equipamentos em relação ao domínio territorial do país; as forças de segurança atuam policiando a população e têm a seu favor o poder físico de suas corporações (numerosas e suficientemente armadas) e uma lei anterior remanescente que utilizam a seu favor; e o governo, que está concentrado em torno de um gabinete em que ficam claras as participações de três poderes autônomos e interdependentes e mantém em funcionamento a administração estatal. Esses três poderes são aqueles que aprovam novas leis (legislativo), as colocam em funcionamento (executivo) e as interpretam (o judiciário). São eleitos direta ou indiretamente pelo princípio seja da maioria dos votantes (no executivo), seja da proporcionalidade (no legislativo), seja da nomeação de especialistas intérpretes da lei (no judiciário) – esses últimos indicados pelos representantes executivos e aprovados pelos representantes legislativos. Apenas uma parte dessa composição – o governo – tem a participação da sociedade civil. A sua maior fatia é construída pela sociedade política remanescente, que está em uma posição privilegiada, pois detém o monopólio da violência, por intermédio seja das forças armadas, seja das forças policiais, ou então o monopólio da lei, por meio de um governo legitimado pelo funcionamento pleno dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Governo esse que, em última instância, só pode ser garantido com a aprovação das forças armadas e policiais.

## **O HIBRIDISMO NAS SOCIEDADES CIVIL E POLÍTICA DO EGITO**

Nesse ponto, podemos fazer algumas reflexões iniciais acerca do Egito contemporâneo e do modo como se articulam as formas de se fazer política no país. Estamos falando de uma sociedade política que, construída ao longo de séculos, para não dizer milênios, preserva tradi-

ções institucionais de origens diversas. A sociedade política egípcia se ergueu em torno de um Estado que, desde sempre, convive com o hibridismo. Trata-se de uma formação que aprendeu a construir e incorporar civilizações e, dessa forma, não consegue agir como se fosse um bloco isolado: arabismo, islã, republicanismo, tradições coptas, monarquismo e militarismo são algumas das diversas facetas desse caleidoscópio. Elas apontam para uma sociedade política extremamente complexa, em que uma só fonte de poder não consegue atuar sozinha e isoladamente.

Por outro lado, a sociedade civil egípcia passa por esse mesmo processo, que se manifesta, entretanto, de formas diferentes. Essa sociedade civil tem de lidar com o elemento da religião islâmica, importante o bastante para criar organizações como a irmandade e influente em amplos setores sociais, mas é obrigada a conviver, ao mesmo tempo, com a forte presença do exército, que se estende por todo o território nacional. A queda de Mubarak não significou o fim do aparato militar existente no país, mas, ao contrário, observa-se uma proximidade desse aparato em relação a instâncias da sociedade civil e uma estrutura bastante difundida, capaz de se manter sólida, com todo o questionamento que herdou do antigo regime. Além disso, temos de levar em conta também o segmento liberal dessa sociedade, desenvolvido principalmente no momento em que o Egito iniciou o movimento pela independência, na virada para o século XX. Foi esse segmento que criou um partido nacionalista (o Wafd) e as instituições nacionais seculares (a Assembleia Popular), sem contar os importantes setores que se construíram posteriormente em consequência desse desenvolvimento. Parte importante dos manifestantes que estavam na Praça Tahrir em janeiro de 2011 pertencem a essa tradição, ainda que não representados por um partido, mas sim mobilizados por redes sociais virtuais.

Essa hibridização que a sociedade civil sofre com o elemento religioso, militar e liberal é, sem dúvida, uma fonte decisiva para a relação povo-Estado. É ela que explica, em última instância, como uma revolução pelo alto acaba prevalecendo em relação a uma revolução popular democrática ou a uma contrarrevolução restauracionista. Há uma grande quantidade de setores no Egito, com tradições muito variadas,

tanto na base de sociedade civil quanto na sua sociedade política, de maneira que uma revolução popular e uma contrarrevolução restauracionista podem também interpenetrar-se por meio de outro agente político, o reformismo conservador religioso, que, junto com eles, reproduz uma espécie de “revolução pelo alto”.

## **O PRESIDENTE MORSI E A DISPUTA PELA CONSTITUIÇÃO**

Não é irrelevante, nesse processo, ressaltar o papel-chave de um indivíduo enquanto sujeito histórico, como é o caso do presidente Mohammed Morsi. Ele poderá, no futuro, tanto ser visto como uma personalidade que levou o Egito para a transição democrática como desempenhar o papel de ator responsável pelo retorno do país a um regime autocrático. Essa responsabilidade, no entanto, só poderá ser encarada observando enquanto líder acima de todas as classes, à frente de um governo misto que não representa valores democráticos. O governo de Morsi poderá, inclusive, significar um retrocesso a uma teocracia ou a uma restauração parcial, dessa vez com a presença de Irmãos Muçulmanos ao lado dos antigos civis e militares.

Algumas de suas ações tiveram a importância de levar o Egito à continuidade de uma transição. Por exemplo: poderia ele ter permanecido na Irmandade e assumido a presidência do país, gerando grande embaraço para militares e civis do antigo regime, além de para os membros do movimento democrático. No entanto, ele preferiu dividir o poder e deixar a organização da qual fazia parte com apenas quatro ministérios. Buscou setores importantes dentre os civis (no caso, nomeando como vice-presidente um importante juiz) e os militares, que não tivessem ligações mais estreitas com o antigo regime. No entanto, em alguns momentos, sua atuação extrapolou os limites daquilo que pode ser definido como um sistema democrático. Baixou decretos atribuindo a si amplos poderes, dando a sua figura de presidente a faculdade de assumir declarações constitucionais, interferindo nas atribuições do poder judiciário, tirando a prerrogativa desse poder de dissolver o poder legislativo. Tais medidas propiciaram a Morsi um poder que, segundo

os defensores dos movimentos democráticos egípcios, seria o de um autocrata. O líder da coalizão democrática Frente de Salvação Nacional, Mohammed El-Baradei, chegou, após tais medidas, a denominar Morsi de “faraó”.

É certo que Morsi também tomou uma decisão importante, tirando poderes do SCAF e, assim, substituindo os generais da velha geração por novos oficiais que, em tese, seriam mais leais aos civis. No entanto, o que se viu foi a tentativa de passagem de uma forma de autoritarismo para outra: da autocracia militar para um autoritarismo personalista, em que militares, islamistas e civis compartilham fatias da estrutura do poder estatal, sendo Morsi uma espécie de centralizador de todas as ações. Os movimentos democráticos ficaram contrários a essas medidas no seu conjunto e no final do mês de novembro de 2012 começaram a se reunir mais uma vez nas ruas das principais grandes cidades do Egito, pedindo a saída de Morsi. A novidade, dessa vez, foi a presença em massa da Associação dos Magistrados Egípcios. Essas manifestações tiveram, já no dia 27 de novembro de 2012, cerca de 100 mil participantes, em um crescente confronto, no qual se notou uma escalada na violência: os manifestantes atacaram prédios pertencentes à Irmandade Muçulmana, que mais tarde passaram a ser protegidos pelas forças armadas. A polícia reagiu a essas manifestações com grande violência, matando participantes dos atos públicos. Morsi evitou fazer críticas mais contundentes às forças policiais que reprimiram os manifestantes. A Irmandade Muçulmana fez críticas às medidas do presidente sem, no entanto, deixar de apoiá-lo. Em síntese, Morsi manteve o apoio dos religiosos, mas a antipatia dos democratas.

Há, certamente, questões de fundo que precisam ser consideradas. A primeira: a posição da Assembleia Constituinte do Egito que fora nomeada pela Assembleia Popular. Majoritariamente composta por membros da irmandade e tendo sido abandonada pelos seus membros oriundos dos movimentos democráticos, essa assembleia permaneceu funcionando (mesmo depois de a Assembleia Popular ter sido dissolvida) com uma missão: redigir uma nova Constituição para o Egito até dezembro de 2012. Dentro desse cenário, surge um questionamento:

por que o Tribunal Constitucional do Egito proibira a Assembleia Popular de reunir-se, alegando a falta de independência de seus membros com relação a organizações políticas (islamistas) e não conseguiu fazer o mesmo com a Assembleia Constituinte nomeada pela primeira?

Um fato que não pode ser esquecido é que os membros da Assembleia Constituinte, antevendo a possibilidade de essa Assembleia também ser dissolvida pelo Tribunal Constitucional em dezembro, apressou-se em terminar os trabalhos para a elaboração dos 234 artigos da Constituição. A nova Constituição contemplara, inclusive, o limite de um mandato – de quatro anos – para o presidente. Permite, também, aos demais, que a antiga escola religiosa Al-Azhar também seja intérprete da lei. O fato é que essa Constituição é sujeita a aprovação em um referendo popular. Mais uma vez, islâmicos e leigos foram convocados a se pronunciarem.

Esse “neobonapartismo” ou “cesarismo” de Morsi e o “constitucionalismo islâmico” são dois fatores que não podem ser dissociados um em relação ao outro. Eles seguem outra lógica confrontacional no Egito: o poder executivo e a Assembleia Constituinte, de um lado, o judiciário e os movimentos democráticos, de outro. Entre esses dois campos estão os militares da velha guarda e os da nova geração, sendo que esses últimos estão mais próximos do novo presidente e no comando das forças armadas. É difícil fazer uma previsão: não se trata de afirmar apenas quem sai vencedor em um embate como esses, mas também qual é a visão política que deverá prevalecer.

A possibilidade de se pensar no princípio de “um homem, um voto” da democracia, pode ser inibida, se levarmos em conta que um processo político como o egípcio pode, sem dúvida, recuar para alguma forma de sistema eleitoral restritivo. Como não se recordar, por exemplo, das eleições na Argélia entre 1991 e 1992, quando a Frente Islâmica de Salvação (FIS) estava prestes a vencer e um golpe de Estado liderado por militares levou o país a uma guerra civil que matou mais de 100 mil pessoas? Acrescente-se ainda a seguinte indagação: que forma de governo é essa em que um Tribunal Constitucional, com juízes nomeados pelo antigo regime, é capaz de impedir a reunião de uma Assembleia

Popular eleita por sufrágio universal? Isso pode ser comparado com o princípio de *freios e contrapesos* do liberalismo clássico, sob a justificativa de impedir a “tirania da maioria”, ou, de outra forma, é apenas um pretexto para uma futura restauração do antigo regime?

Nesse contexto, analisemos o papel do sujeito histórico que representa Mohammed Morsi, que mesmo sendo um hábil negociador, estava diante dos paradoxos históricos de seu país. De um lado, a perspectiva de formar um governo misto de tipo tutelado, tal como já fez no passado. De outro, as expectativas dos movimentos democráticos e liberais frustrados com as intervenções realizadas pelas forças armadas, o Tribunal Constitucional e a Irmandade Muçulmana. Ou então, o destino de o Egito retroceder à restauração de um regime autocrático militar ou de desembocar numa teocracia islâmica.

## 5.9 O GOLPE MILITAR DO EGITO (2013-2016): A CONTRARREVOLUÇÃO

Logo após a queda de Morsi, assumiu como presidente interino do Egito Adly Mansour, anteriormente presidente do Tribunal Constitucional. A partir de sua interinidade, que compreendeu o período de 3 de julho de 2013 a 8 junho de 2014, ele levou a Constituição já aprovada por referendo a dois comitês: um menor, formados por 10 técnicos legislativos, e outro, maior, composto por 50 membros da sociedade civil egípcia, para adicionar emendas, em que foram feitas uma série de modificações. Por exemplo: banindo partidos religiosos, ou que misturassem religião com política. Ou dando apenas uma única interpretação oficial da sharia, impedindo que grupos como a Irmandade pudessem se apropriar da ideia de liberdade religiosa, a fim de estabelecer a sua hegemonia. Além disso, eliminou o Conselho Superior, que equivale ao que seria, no Brasil, o Senado (ou *Shura*, no caso egípcio), tornando o país unicameral. A lei da nova Constituição Egípcia foi novamente submetida a um referendo, e aprovada por 98% dos participantes, em janeiro de 2014, tendo a participação de apenas 38,6% do eleitorado. Os grupos islâmicos sob a influência da Irmandade que clamaram ao boicote ao



pleito tiveram sucesso em obter mais da metade da não participação eleitoral desse novo momento político, o que retrata, mais uma vez, a divisão que o país vivia na transição.

Trata-se de um processo contraditório. Uma transição que, de um lado, assegurou o secularismo do país, mas de outro, fez com que este vivesse um momento crucial do fechamento de suas instituições. Leigos e religiosos, democratas e islâmicos, liberais e esquerdistas, setores importantes vêm perdendo importantes espaços dentro daquilo que parecia tornar-se não um regime de democracia liberal, mas ao menos uma forma mista de governo, que combinava um sistema eleitoral baseado nos princípios gerais do sufrágio universal, em uma sociedade com base em uma teocracia autocontrolada e um Estado Nacional sustentado em um comando militar/civil oligárquico. Entre essas três formas de governo combinadas, um corpo político de cidadãos com propósitos nem religiosos, tampouco militares, portanto focados na sociedade civil, participando de uma ampla transição política.

As condições políticas para essa transição estavam dadas. O antigo déspota, Hosni Mubarak, fora derrubado no início de 2011, após uma revolução popular, e os atores que antes estavam à margem do processo político começaram a emergir. Em especial, a Irmandade Muçulmana. Mas também, partidos nasseristas e liberais, há muito banidos e/ou marginalizados dentro do cenário político egípcio. Uma juventude que participara das manifestações contra o Antigo Regime via redes sociais virtuais ou então importantes membros de movimentos operários estavam se articulando. Junto com eles, lideranças no exílio como o prêmio Nobel da Paz, Dr. Mohammad El-Baradei, que se apresentou como uma liderança com reconhecimento internacional e legitimidade para falar em nome de setores progressistas egípcios, apesar de sua projeção interna não ser tão grande quanto à de outros líderes.

No entanto, as condições para a mudança não pareciam ser tão fáceis quanto se imaginava. Quem, de fato, derrubou Mubarak foram os seus colaboradores mais próximos. Ou seja, a elite civil-militar que o acompanhou por quase três décadas. A junta militar encabeçada pelo Marechal Hussein Tantawi. E o Tribunal Constitucional, que ganhou

a prerrogativa de estabelecer um cronograma eleitoral. A agenda desse grande conjunto de antigos colaboradores era bem clara: tudo mudar, para manter tudo como está. Ou seja: princípios de uma Revolução Passiva, feita pelo Alto; não de uma Revolução Popular, feita pelas massas (GRAMSCI, 1976; 1999; 2002). E por isso a expectativa não por uma ampla transformação, mas sim por mudanças tuteladas, controladas.

A hipótese que poderia se apresentar era a de uma transição bastante longa, dadas as condições de divisão entre as sociedades civil e política egípcias, e dos setores religioso e laico dessas sociedades. Qual seria o grau de participação da população em relação à construção do Estado? Maior ou menor? Qual seria o papel da religião (no caso, o islã) na articulação entre Estado, lei e sociedade? Marginal ou central em relação ao país? São questões fundamentais de base que qualquer sociedade mais avançada terá que ter respondido antes de se democratizar.

Dessa forma, o Egito teve que responder a uma transição que em momento algum lembrou, por exemplo, aquelas que os países do Leste Europeu e da América Latina viveram no final dos anos 1980. Não se tratava de falar da democratização. Mas sim de uma agenda mínima de transição política a fim de consolidar o Estado. Algo mais semelhante ao que aconteceu com os países europeus a partir da Inglaterra à época de suas revoluções (1642-1688); ou da França de sua primeira revolução até a criação da I República (1789-1871). Britânicos e franceses não ergeram democracias a partir desses eventos. Mas discutiram os alicerces de seus Estados modernos. Separaram totalmente, no caso francês, ou acomodaram parcialmente, no caso britânico, a religião em relação ao Estado. E estabeleceram regimes de participação indireta e de sufrágio predominantemente não universal em seus processos eleitorais, beneficiando as elites locais e alienando pelo menos uma geração inteira de seus povos da construção de seus governos.

Na verdade, não existiu democratização até o século XX, nem para britânicos, tampouco para franceses. De fato, o que ocorreu, foi a liberalização de estruturas tradicionalmente autoritárias. E, a partir delas, a construção de governos mistos, que inicialmente eram de frágil sustentação, em certos momentos, derrubados e substituídos por dita-

duras, como foi o caso da Inglaterra de Oliver Cromwell em 1649, e da França de Luís Bonaparte em 1852.

O Egito de hoje vive justamente o momento desse recuo. Não teve, de fato, a oportunidade de se democratizar. Buscou, ao menos, construir uma forma mista de governo, e afinal, acabou sendo engolido por um golpe de Estado em julho de 2013, após dois anos de transição precária. O país está vivendo a sua contrarrevolução, após ter se perdido nos rumos de sua Revolução (BAIL, 2012; GRESH, 2011; 2012).

Mas, afinal, esse texto se propõe a responder a duas questões iniciais:

1. Qual foi a importância desses acontecimentos para o Oriente Médio, principalmente na questão da paz entre as nações e dentro de cada sociedade?

2. Que espécie de governo é esse, que aqui denominamos *governo misto*, que o Egito estava tentando construir? Era apenas uma possibilidade política? Ou é um projeto que já existe em algum outro local do Oriente Médio?

Em julho de 2013, uma grande onda de protestos começou a tomar conta do Egito, mais uma vez. A administração de Morsi era fortemente questionada por sua falta de eficiência, paralisia econômica, perspectivas incertas para o futuro. Havia duas divisões claras: entre aqueles que defendiam o antigo regime, e os defensores da revolução, de um lado; e os laicos/leigos e islâmicos/islamistas, de outro. Havia uma disputa intensa, se não pelas formas de governo, ao menos pela sua essência: buscava-se um modo de Constitucionalismo e Constituição, em que a religião poderia ocupar um papel maior ou menor na esfera da sociedade egípcia.

Os defensores do antigo regime estavam ainda bem posicionados em cargos-chave na economia, em posições especiais nas Forças Armadas, na Polícia e nos Magistrados, fruto de décadas de estabelecimento da construção da República, desde 1952. As camadas leigas e laicas, que eram defensoras da revolução, compreendiam setores melhor atendidos pelo Estado, mas claramente insatisfeitos com a situação em que

viviam. Situavam-se principalmente nas áreas centrais da capital Cairo e de Alexandria, entre outras, portanto, mais integradas aos circuitos de poder tradicionais, apesar de historicamente alijadas. Por outro lado, concentrando-se nas zonas rurais e periferias metropolitanas, os setores mais religiosos da sociedade egípcia tinham mais poder de penetração dentro da lógica do “um cidadão, um voto”, e, no entanto, estavam distantes dos aparatos de poder nacionais e republicanos, além de não terem a mesma integração das camadas urbanas centrais mais ocidentalizadas e integradas com ideias de países da Europa e América do Norte. O fato, que aqui deve ser sempre ressaltado é: desde a queda de Mubarak em 2011, as Forças Armadas egípcias detinham a soberania, de fato, da economia do país, controlando as mais variadas atividades produtivas. De modo que eram mais do que meros garantidores do processo político: em determinado momento, seriam eles os seus próprios geradores.

Por outro lado, a sociedade egípcia estava dividida, tanto política, quanto eleitoralmente. Foi o que se verificou nas eleições parlamentares, onde as tendências islamistas obtiveram 72% dos votos e assentos parlamentares, 47% destes pertencentes à Irmandade Muçulmana (EGITO, 2012). O perfil que se via no Egito era bem semelhante ao da Turquia. Forças Armadas com tradição secularista e um partido ou conjunto de partidos islâmicos controlando a maior parte dos processos políticos eleitorais. Porém, não foram os islamistas e islâmicos os principais participantes da revolução 2011. Pelo contrário: as principais lideranças e o perfil de militância dos que derrubaram Mubarak eram formadas por indivíduos de formação liberal, democrática, esquerdista, e, de modo geral, leiga ou laica. Esse setor, que foi capaz de se articular e fazer presença na Praça Tahrir, durante diversas semanas consecutivas até derrubar o Antigo Regime não conseguia se articular nas periferias do Cairo e de Alexandria, tampouco nas zonas rurais, onde a caridade religiosa dos Irmãos Muçulmanos e outras fundações estavam bem mais presentes e atuantes (NÉFISSA, 2011).

Foi diante dessa divisão que as lideranças remanescentes do Antigo Regime começaram a se articular. De um lado, o Tribunal Constitucional acatou uma representação que questionava a independência

dos deputados eleitos na Assembleia Popular e proibiu a sua reunião. De outro, a Junta Militar começou a interferir diretamente na escolha dos nomes das candidaturas à presidência do país. O primeiro nome da Irmandade Muçulmana, o empresário Khairat Al-Chater, foi vetado. Em seu lugar, foi colocado o burocrata Mohammad Morsi. No processo eleitoral, a oposição revolucionária não conseguiu escolher um nome de consenso, e, divididos, os seus candidatos não conseguiram votação para o segundo turno. Enquanto o candidato que representava o Antigo Regime Ahmed Shafik conseguiu votação suficiente para a etapa seguinte do pleito. No final, a vitória foi de Morsi por estreita margem: 51,73% a 48,27% dos votos válidos. E mesmo assim, apenas após a aprovação da junta militar, devido a questionamentos sobre a lisura da votação (EGITO, 2012a).

No conjunto, Morsi tinha uma posição bastante peculiar: era, ao mesmo tempo, um burocrata da Irmandade Muçulmana, com ligações fortes com os clérigos islâmicos e islamistas. Mas também era um bom conhecedor do ambiente burocrático do Estado egípcio, tendo sido ele, antigo interlocutor entre a organização, que havia sido proscrita, em 1954, mas tolerada, a partir dos anos 1970. Sua intenção seria a de ligar o Egito profundo, praticante da religião islâmica e distante do Estado republicano, com a República secularizada, mas fortemente influenciada por uma população crescentemente religiosa.

Ele tentou praticar uma revolução conservadora, montando a mais ampla coalizão que poderia articular. Ele abdicou de pertencer à Irmandade Muçulmana quando assumiu a presidência e nomeou como vice-presidente um importante membro do Tribunal Constitucional, mais alinhado com posições democráticas e, por isso, um bom articulador entre o presidente e o judiciário. Ali, estava bem clara a composição política: um governo misto, evitando a total forma de autocracia, e buscando representações ainda que pálidas da sociedade, sendo ele o chefe do poder executivo, eleito pelo voto popular. Ele procurou vetar a participação de sua organização no poder executivo de maneira mais direta. Não que a Irmandade tenha desaparecido, no entanto sua presença se tornou bem menos notada. Na formação do

governo, ela teve apenas quatro ministérios (de um total de 35). A Assembleia Popular permaneceu sem poder ser formada, apesar de Morsi tê-la convocado, o que já demonstrava fraqueza interna dele, perante os poderes tradicionais no Estado.

A Irmandade, mesmo não tendo o poder que poderia obter, ainda via a oportunidade de realizar avanços dentro de sua agenda política religiosa. Detendo alguns ministérios no novo governo, buscou ampliar a sua presença no Estado. No entanto, mais uma vez os movimentos democráticos e liberais, bastante preponderantes no Cairo e em Alexandria, voltaram a se manifestar, dessa vez com organização mais ampla (não sem o apoio de setores seculares restauracionistas), e conseguiram uma mobilização maior nas ruas, a fim de deter o avanço da religião sobre o Estado. Tentando ganhar tempo, os Irmãos Muçulmanos aceleraram a elaboração da Constituição do país, colocando em dúvida o secularismo da sociedade, dando ao corpo de clérigos islâmicos o poder de interpretar leis civis. Esse fato gerou um grande impasse. Tendo sido terminados os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, colocou-se em votação popular a validade da Carta, que obteve aprovação de 64%. Tendo, no entanto, uma votação teve a presença de apenas 32% dos eleitores inscritos. A maioria decidiu seguir o boicote proposto pelos setores laicos e leigos.

A questão da Constituição foi o divisor de águas para Morsi. Ao ter destituído o marechal Hussein Tantawi, colocou em seu lugar o general Abdul Fatah Al-Sissi, militar mais novo e alinhado aos EUA; demonstrou flexibilidade ao se apresentar como intermediário entre Israel e o Hamas na crise de Gaza entre 2011 e 2012. Buscou evitar colorações ideológicas mais contundentes em seu gabinete, nomeando burocratas sem filiações partidárias, inclusive para o cargo de primeiro-ministro. Por outro lado, Morsi se perdeu entre ter de seguir a lealdade à sua organização e ao comando de seu país. Na questão da Constituição, não teve a velocidade e a energia necessárias para se posicionar. Dono de uma oratória fraca, acostumado com articulações de bastidores, o ex-presidente egípcio de repente se viu cercado por um movimento político, formado especialmente por aqueles que paradoxalmente tinham

derrubado Hosni Mubarak dois anos antes. Sua imagem ficou deteriorada. Um movimento com milhões de assinaturas foi feito pedindo a sua destituição (TURRER, 2013). Francamente desinteressados em manter-se colaborando com Morsi, os membros das Forças Armadas, colocados como fiadores do processo político, aproveitaram a ocasião, e, em julho de 2013, depuseram Morsi. Rearticularam uma nova composição política, incluindo não apenas os remanescentes do Antigo Regime, mas nomeando democratas, liberais e islamistas não pertencentes à Irmandade. Com o tempo, aqueles que antes apoiavam a queda de Morsi foram notando o que estava se passando. Mohammed El-Baradei, que compôs esse governo como vice-presidente, renunciou ao cargo. Em sucessão, outros políticos foram saindo. A Irmandade, que nunca aceitou a queda de Morsi, rearticulou-se como principal força do novo Antigo Regime. Tarde demais. As Forças Armadas conseguiram restabelecer o seu antigo regime despótico: o Mubarakismo sem Mubarak. Baniu não apenas a Irmandade, mas todas as organizações ligadas a ela. E a violência política retornou às ruas. Dessa vez, sem a perspectiva de uma revolução.

A vitória da contrarrevolução no Egito parece nos dar algumas lições. Mesmo a possibilidade de construir um *governo misto*, apesar de ser a alternativa mais possível e viável, ao invés de um sistema democrático liberal, é bastante difícil e acidentada, com grandes tendências a recuos. É necessário observar a existência real da hegemonia das instituições que de fato comandam o Egito: são as Forças Armadas que tiveram e têm o poder de veto para determinar que espécie de regime que o país terá. O comportamento e a atuação das Forças Armadas egípcias nesse sentido são decisivos, enquanto corporação que representa uma oligarquia nacional, que possui autonomia não apenas para influir no jogo político, como também na economia do país. Se os interesses imediatos não forem contemplados, elas imediatamente colocarão o Egito de volta à estaca zero no quesito abertura política. Esses interesses são da ordem política, geoestratégica e econômica, e não dizem respeito apenas ao Egito, mas também aos demais países árabes de independência recente (KAWAKIBI, KODMANI, 2011).

As alianças que as Forças Armadas egípcias sustentam, especialmente com os EUA, no Sistema Internacional são determinantes. A percepção de ameaça por parte de grupos internos no Egito, e externos, em relação à Irmandade Muçulmana também é um fator que pode ser citado? Israel percebe essa organização como um inimigo histórico maior, e prefere ter as Forças Armadas egípcias comandando, de fato, o país a ter islâmicos nessa posição; a Arábia Saudita e o Catar percebem a Irmandade como um concorrente dentro do Mundo Árabe enquanto fonte de difusão da organização religiosa do Islã; as repúblicas leigas do Mundo Árabe que não tiveram os seus líderes removidos do poder também a temem; assim como o Irã enquanto difusor de uma forma de república islâmica.

Por outro lado, o simples fato de que um governo liderado pela Irmandade Muçulmana pudesse ter, no futuro, uma prerrogativa para modificar as prioridades orçamentárias do país, gerava ainda mais desconfortos para as Forças Armadas. A crise política por que passou o Egito teve claros reflexos econômicos. Se fosse necessária uma reforma sob um regime, se não democrático, ao menos liberalizado, ou pelo menos composto de forma mista, qual seria o espaço das Forças Armadas nesse orçamento? Todo o apoio financeiro dos EUA ao Egito estaria condicionado à destinação dessas verbas ao Exército do país. E é esse o condicionante vinha pautando, não apenas a continuação da revolução egípcia, mas a sua contrarrevolução.

### **AS CONDICIONANTES DA CONTRARREVOLUÇÃO: A PROSCRIÇÃO DA IRMANDADE, E AS ELEIÇÕES DE AL-SISSI**

Abdelfatah Al-Sissi nomeado por Mohammed Morsi para ser o seu comandante de confiança no Estado Maior das Forças Armadas. Uma espécie de líder na nova geração de militares, com pouca ou nenhuma ligação com os antigos colaboradores de Mubarak. O que poderia ser um indicativo de mudança e acomodação em um novo Egito se revelou, no entanto, o caminho para um novo retrocesso. Pessoalmente, Al-Sissi é um muçulmano devoto, tal como seria um membro da Irmandade.



No entanto, a sua atuação e lealdade ao secularismo da república egípcia esteve acima de qualquer suspeita. No momento em que explodiu a crise entre as forças secularistas e as religiosas, em julho de 2013, Al-Sissi se posicionou em favor das primeiras, e aproveitando o forte receio de islâmicos moderados, seculares, e leigos liberais e socialistas, aliou-se aos membros do antigo regime, para aplicar um golpe de Estado sobre o governo de Morsi. Os centros de Cairo e Alexandria estavam lotados de simpatizantes de setores anti-fundamentalistas, no momento em que as Forças Armadas intervieram.

Derrubado Morsi, o sinal que foi conferido nas ruas pelo Exército era o de fiador e garantidor político da república. No âmbito externo, a Arábia Saudita, Kuwait e Emirados Árabes Unidos anunciaram a promessa de uma ajuda no valor de US\$ 12 bilhões para o reaquecimento da economia egípcia. Ao mesmo tempo, a Arábia Saudita anunciou o envio de equipes hospitalares para suprir estado de precariedade na área de saúde (ESTADÃO, 2013). Após o golpe, os movimentos islâmicos liderados pela Irmandade Muçulmana foram tornados proscritos. E foram às ruas protestar: eles receberam fortíssima opressão das forças policiais. Morsi foi preso e condenado, acusado de insultar o Poder Judiciário (NOVO..., 2014). Se de um lado, a Irmandade Muçulmana foi cruelmente sufocada, por outro, os salafistas do partido Al-Nour, estiveram aliados a Al-Sissi, e, mais próximos da Arábia Saudita, permaneceram como base política, desta vez minoritária e mais centrada em uma agenda de cultura e costumes do islã conservador.

Seguindo a tendência repressiva, cerca de 100 pessoas foram mortas em um dos protestos, em final de julho em um confronto no bairro de Nasr City (EL SHAFEY, 2013). Este foi o ponto de partida para uma brutal repressão, o prenúncio para um novo período. Em março, 529 seguidores de Morsi foram condenados à morte (KINGSLEY, 2014). As reações não se limitaram ao primeiro alvo. Movimentos pró-democracia foram também combatidos com grande força. O país sentiu explícita uma ruptura interna. No final de janeiro, durante o aniversário de três anos da revolução que derrubou Mubarak, teve confrontos entre os apoiadores e os opositores de Al-Sissi e sete manifestantes foram mortos. Na praça

Tahrir, aconteciam manifestações de cunho nacionalista, enquanto que os opositores liderados pelos Irmãos Muçulmanos, que tentavam se aproximar do local, eram brutalmente reprimidos (MANIFESTANTES..., 2014). Essa situação tinha consequências diretas no funcionamento do turismo no país, área essencial para a economia egípcia. A instabilidade e a violência interna fizeram com que turistas estrangeiros não viessem ao país. A sensação descrita era a de um país instável, que precisaria de investimentos para se reerguer. Entretanto, a situação política do Egito ficou em estado paradoxal. Avanços específicos em questões individuais, e nas coletivas, o papel ampliado das Forças Armadas. Segundo Cohen (2014, não paginado):

O papel da lei islâmica é limitado, e a liberdade religiosa e os direitos iguais das mulheres são reforçados. As convenções de direitos humanos ratificadas pelo Egito agora terão peso de lei. São mudanças bem-vindas. Por outro lado, os militares ganham o poder de aprovar os nomes escolhidos para ministro da Defesa nos próximos oito anos. O Exército recebe o direito de julgar civis em tribunais militares por uma grande gama de crimes, e o orçamento das Forças Armadas continua fora do âmbito da fiscalização civil efetiva.

O fato real era de que a forma de governo autocrática ganhava contornos ainda mais efetivos. E o cenário de restauração ao *status quo* do antigo regime ia se traduzindo em um novo calendário, que tinha muito mais aderência aos interesses das Forças Armadas, das elites econômicas nacionais e dos velhos Magistrados do que da vontade original da população que se mobilizou em 2011 para derrubar Hosni Mubarak. A sequência que se deu, ao longo do ano de 2014, foi a de convocar eleições presidenciais para maio de 2014, colocando a Irmandade Muçulmana de fora. Al-Sissi saiu como candidato e teve vitória esmagadora, com 96,91% dos votos. Hamdeen Sabahi ficou apenas com 3,09%. Segundo os resultados oficiais, o comparecimento foi de 47,5% dos eleitores inscritos. Esta foi uma eleição repleta de boicotes, abstenções e acusações de fraudes por parte dos opositores de Al-Sissi (EGYPTIAN..., 2014).

No ano de 2015, Al-Sissi buscou se consolidar no poder, tendo em boa parte conteúdo de ações nacionalistas. O seu ponto alto foi, em

agosto, a abertura do segundo Canal de Suez, acompanhada do alargamento do primeiro. Tal empreendimento significa um meio potencial de reaquecimento da economia (EGITO..., 2015). Um ato de demonstração de poder e confiança para a parte da base que sustenta o atual presidente. Entre outubro e novembro de 2015, foram realizadas eleições legislativas, onde o comparecimento eleitoral, segundo informações oficiais das instituições egípcias não passaram de 26%. O novo parlamento, que tem 596 deputados; oficialmente, são 28 deputados indicados pelo presidente, 448, eleitos sem ligação com partidos, e os 120 restantes, oficialmente ligados a uma lista partidária. Na prática, são 351 cadeiras de candidatos sem partidos, e 245 ligados a listas partidárias, sendo que as 120 oficialmente lançadas foram todas conquistadas pela lista “Por amor ao Egito” (composto pelo Partido Livre dos Egípcios – 65 cadeiras; Partido do Futuro da Nação – 53 cadeiras; o Novo Wafd – Liberal, 36 cadeiras; Reforma e Desenvolvimento – 3 cadeiras; Partido Conservador – 6 cadeiras; Partido da Conferência – 12 cadeiras; e Partido do Egito Moderno – esquerda, 4 cadeiras). Esta lista é um conjunto de forças predominantemente liberais e conservadoras, remanescentes do antigo regime, com a participação de alguns deputados de esquerda, totalizando, na prática, mais do que os 120 eleitos: 79 deputados possuem, de fato, ligações partidárias. Para além destes partidos, há um conjunto de outros partidos, onde de diversas colorações ideológicas<sup>6</sup> (EGYPTIAN..., 2015). A composição da Casa dos Representantes procurou seguir o princípio de ter a mais ampla representatividade da sociedade egípcia, buscando interferir de modo a desestimular a participação político-eleitoral de movimentos políticos, de uma forma mais sistemática. De um modo, muitas vezes, bastante violento, ora com a determinação da Justiça, ou então com a mão dura das Forças Armadas e Policiais. Tais eleições, que estavam programadas para abril, foram prorrogadas após suspensão do Tribunal Constitucional. De modo que o processo eleitoral passou por um conjunto de intervenções.

---

<sup>6</sup> São os seguintes partidos: Defensores da Pátria (Esquerda Populista, 18 cadeiras); Popular Republicano (Liberal, do ex-chanceler Amro Mussa, 13 cadeiras); Al-Nour (Salafista, 11 cadeiras); Democrático da Paz (Liberal, 5 cadeiras); Social-Democrata (Centro-esquerda, 4 cadeiras); Movimento Nacional Egípcio (Secularista, 4 cadeiras); Partido da Liberdade (sem ideologia específica, 3 cadeiras), Minha Pátria Egito (linha-duras do antigo regime, 3 cadeiras); Nacional Progressista Unido (Socialista, 2 cadeiras); Árabe Democrático Nasserista (Esquerdista, 1 cadeira); Guarda Revolucionária (1 cadeira); e Construção do Egito Livre (1 cadeira).

Inclusive na forma como a Constituição foi modificada, o processo de sucessão presidencial, realizado, e as eleições legislativas foram feitas, limitando os diversos aspectos da política egípcia, favorecendo a ascensão do jovem marechal Al-Sissi ao poder, e assim, sendo possível notar uma forte interferência das instituições militares sobre as civis.

## **O EGITO, A DEFINIÇÃO DE DEMOCRACIA E OS RUMOS AUTORITÁRIOS**

É preciso observar que é bem possível estabelecer regras democráticas e, sem a essência da democracia. Que é possível pensar a democracia enquanto instrumento, mas não a observar, como valor. Para que seja possível construir um regime democrático, não basta adotar leis para tanto. É preciso que a população esteja familiarizada aos termos do que seria o pensamento e a possibilidade de viver democraticamente. No caso, enquanto uma democracia de tipo liberal, onde se pratica uma ética pluralista da tolerância, coexistência e convivência ao que é diferente. Sem o desenvolvimento desse fundamento básico, é possível construir Constituições com caráter universal. E, no entanto, manter uma série de restrições ao pensamento de participação plural. A vontade das maiorias expressas nas urnas pode não estar respeitando frações da sociedade que possuem um modo de vida peculiar que, no caso do Egito, não estariam obedecendo a regras de uma determinada forma de Islã, no caso, o Salafista ou o da Irmandade. Por exemplo: o que fazer com o direito das mulheres, quando elas optassem por não utilizar o véu? Esta é uma questão, que pode ser inserida no contexto cultural do país, mas que também deve ser encarada dentro da possibilidade de uma sociedade em que as mulheres estejam suficientemente emancipadas para realizar esta escolha, entre outras. Será que o Egito poderia, pelas vias da Democracia Liberal, permitir essa opção? E dentro de um governo misto? Não haveria o risco de outro retrocesso, rumo a modelos teocráticos de governo, onde essas escolhas fossem transferidas para os chefes de família? Todas essas são questões que devem ser encaradas pela própria sociedade egípcia, de modo que ela deve perceber os seus limites e possibilidades. A Constituição aprovada em 2012, por exemplo, não mencionava os direitos femininos no tocante

à igualdade de gênero. Trata-se de uma questão que a sociedade local não coloca como prioritária, e tampouco as práticas mais fundamentalistas conseguem aceitar.

Aqui, o Egito pode estar diante de dois autoritarismos, o de seu próprio Estado, e o de setores importantes de sua sociedade civil. Nesse sentido, fica a pergunta: como estabelecer uma abertura minimamente estável para a ideia de um governo misto, que seja o início de uma trajetória, ainda que de longo prazo para uma democracia de modelo liberal? Os riscos de um retrocesso são, sem dúvida, sempre fortes e crescentes, e cada passo em falso é uma possibilidade para um recuo, seja para a ideia da tirania majoritária temido por Tocqueville (1977), ou então para o Leviatã de Hobbes (2003), que opta pelo pacto de dominação do Estado sobre o povo como opção “menos pior”. O resultado é que o que se desenha na prática é uma autocracia de Estado, que se alimenta do poder econômico, de relações privilegiadas de antigos participantes da burocracia, desde a fundação da República, e uma política de contenção a movimentos religiosos que possam fugir ao controle da sociedade política. Ao passo que a sociedade civil, conectada com as redes globais, importante participante da revolução de 2011, está agora domada e controlada, diante de um ostensivo policiamento do regime político. A composição da nova Casa dos Representantes teve algumas modificações. Tal situação pode mascarar um grande descontentamento popular e, ao mesmo tempo, não verificar a questão de como as redes de colaboração religiosas ainda são muito fortes, onde o Estado egípcio está mais ausente e/ou afastado. Mesmo proscrita a Irmandade, suas ideias podem estar bastante vigorosas, dentro de um país onde a falta de assistência social para grandes parcelas da população confere a possibilidade de apoio a discursos políticos que apelem para a religião. Os exemplos dos boicotes e abstenções das últimas eleições não podem ser ignorados, nesse cenário, com impacto aos boicotes promovidos anteriormente pelos movimentos políticos leigos e laicos, o que dá uma definição clara, do quanto o Egito está dividido, enquanto à formulação de um pacto associativo. E isso significa um grande desprestígio ao sistema eleitoral, enquanto um todo, preocupante para a manutenção da transição política do país em médio e/ou longo prazo.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após fazermos um balanço das principais particularidades de Egito e Turquia em cada um dos estudos de caso, é necessário aprofundarmos a análise acerca de suas diferenças e semelhanças à luz da teoria política contemporânea. Nesse sentido, não concluímos totalmente a investigação, mas deixamos questões abertas para que se reflita acerca da relação entre os conceitos de democracia, autocracia e liberalismo (ou democracia liberal), tão caros à teoria política moderna, e o conceito de governo misto, em geral pensado e desenvolvido dentro da teoria política clássica.

Turquia e Egito buscaram desenvolver governos mistos, definição histórica que envolve diversos elementos da teoria geral da política, no qual é possível se pensar um horizonte democrático. Tanto o governo turco de 2003 a 2016, como o egípcio de 2011 a 2013, por sua vez, vislumbraram modelos de democracias liberais de inspiração ocidental ao longo de sua formação. Enquanto modelo aplicável, podemos observar que a democracia liberal é uma forma de governo misto no que há de mais avançado. Mas nem todo governo misto é uma democracia liberal. Há governos mistos mais próximos de formas autocráticas de poder e há governos mistos mais relacionados com formas democráticas. Até podemos considerar a democracia liberal como uma forma



de governo misto moderno, inicialmente aplicado a países europeus e americanos (portanto, ocidentais), mas que pode ser reproduzido em outros casos (por exemplo, o Japão). As experiências políticas desses dois países resultaram na constituição de instituições de governos mistos que, no entanto, foram de fácil apropriação por parte de setores mais autoritários da caserna e de religiosos mais radicais. Essas apropriações que geralmente enfraquecem um regime democrático, e/ou tornam distante a possibilidade participativa da sociedade na sua relação com o Estado, resultaram em um retrocesso em que pilares básicos da democracia e do liberalismo não tiveram sequer um desenvolvimento mais consistente. As formas autocráticas de governo acabaram que, por prevalecer, a partir de simulacros representativos da sociedade, de um lado, e pela força do monopólio dos aparatos de Estado, de outro.

Certamente, isso não pode resumir a ideia de que nenhum desses países deve desistir do caminho democrático. Se democracia liberal é aplicável a outros casos, por que não poderíamos observar se ela se aplica aos casos egípcio e turco? Quando analisamos o Egito e a Turquia, estamos falando de repúblicas que derrubaram autocracias que existiram durante muito tempo e que não chegaram a ser totalitárias como a da Alemanha nazista de Hitler ou a da URSS de Stalin, países onde a liderança era centralizada de tal forma que não havia meios de contestação interna mínima. Eram autocracias de espécie autoritária em que, de um lado, existia um chefe de Estado de natureza despótica, mas, de outro, existiam instâncias não monolíticas, apesar de não democráticas, próximas à principal liderança, no momento em que ela tomava as principais decisões. Quando analisamos esses dois casos, pensamos na evolução de governos mistos republicanos. Então, antes de cogitarmos uma transformação democrática, falemos de uma transformação republicana; de como duas repúblicas do Oriente Médio evoluem, após romper com formas autocráticas de poder e de como essas repúblicas começam autocráticas e tendem a diversificar as suas fontes de poder<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Diferentemente do que ocorreu no nazismo e no stalinismo, a economia da Turquia, como a do Egito, ainda não estava totalmente atrelada ao Estado. Além disso, esses países tinham dissidências e opositores que, mesmo oficialmente proscritos, eram tolerados (como a Irmandade Muçulmana no Egito, a partir de 1954, e os liberais e democratas na Turquia, até 1950).

Então estamos falando de países que evoluem da autocracia em direção a uma forma mista de governo, ou seja, ainda não atingiram um modelo democrático, mas já se afastaram de um modo autocrático de governo. Nesse sentido, podemos observar que há formas diversas de autocracia: monárquica totalitária, como a da França de Luís XIV, monárquica autoritária, como a da Inglaterra do rei Henrique VIII, onde ainda havia um parlamento e uma Câmara de Lordes como fontes outras de poder, a despeito do domínio inquestionável do monarca, e republicana totalitária, tal como a da URSS. Nesses casos, podemos falar de países que romperam formas autocráticas sob a república e democratizaram-se. Podemos nos lembrar das repúblicas fascistas europeias, como o Portugal salazarista, que em 1974 se transformou em um regime pluripartidário, por meio de uma revolução popular. Ou então de regimes autocráticos autoritários latino-americanos que fizeram uma transição negociada, tal como aconteceu no Brasil. Esses dois exemplos estão mais próximos da realidade do Egito de 2011-2013 (mudança de regime, passando por uma revolução) e da Turquia até 2016 (transição gradual e negociada), mas mesmo eles são bastante específicos, não aplicáveis universalmente. Cada país teve a sua história e a sua trajetória, e uma não necessariamente invalida as outras. Não podemos, no entanto, deixar de emitir uma escala de valores preferencial. Entre monarquia e república, entendemos as formas republicanas como mais avançadas. Entre autocracia e governo misto, consideramos o último mais avançado. Dentro dos modelos de governo misto, as formas democrático-liberais parecem ser as mais eficientes, amadurecidas e estáveis.

## 6.1 AFINIDADES ELETIVAS ENTRE OS DOIS CASOS

Podemos apontar, dentro dessas considerações, pontos básicos que são característicos tanto para o caso da Turquia quanto para o do Egito. Cada um em uma etapa particular de sua transição política combina forças para a composição de um governo que não são apenas religiosas, especificamente militares ou puramente civis. Essas forças combinadas, no Egito e na Turquia, têm sido fundamentais em uma redefinição do posicionamento dos países na ordem internacional: seja

no sentido de um afastamento em relação à órbita ocidental em um contexto mais amplo (casos de Israel e de países da União Europeia), seja no de uma aproximação aos EUA, Rússia e Irã, de maneira específica. É essa dupla relação, afastamento do Ocidente e aproximação aos EUA (sob o governo do Partido Democrata), Rússia e Irã, que permite outro movimento político, mais local: uma associação de forças para moldar um novo equilíbrio regional de países muçulmanos. Um equilíbrio de países médios, como a Turquia e o Egito, que precisam se equilibrar, enquanto órbitas de atores mais importantes (Rússia, França, Alemanha, Grã-Bretanha e EUA), de um lado, recompondo com extremos políticos internos, não-muçulmanos, como Israel, islâmicos republicanos, como o Irã e monárquicos tradicionais, como a Arábia Saudita.

Vamos especificar que tendências e que movimentos são esses, do ponto de vista interno e externo, nas sociedades políticas do Egito e da Turquia, assim como analisar o que os aproxima em termos de afinidades eletivas.

## **A NOVA CORRELAÇÃO DE FORÇAS**

No Egito e na Turquia, assistimos a uma recomposição de forças em que religiosos, liberais e militares buscavam um acordo mais amplo de poder. Em nenhum dos casos assistimos à criação de um governo puro, mas sim à evolução em direção a um modelo misto, no qual estruturas religiosas, civis e militares buscaram se distribuir entre os poderes executivo, legislativo e judiciário, entre governo e Estado, bem como entre sociedade civil e sociedade política. Essa recomposição de forças podia ser um fator de risco para Egito e Turquia, mas também uma oportunidade única. Havia o risco de um recuo na formulação desses regimes, se eles penderem mais para as tendências islamistas de governo ou militaristas de Estado. O que se confirmou, no caso do Egito, para o militarismo, e no da Turquia para as tendências islamistas.

Foi interessante notar que a Turquia tinha maiores avanços políticos, não sob o comando exclusivo de um setor da sociedade, mas em uma articulação e uma conjunção de vários segmentos, por estar mais

acostumada à convivência com estruturas plurais de poder, a despeito da forte presença das Forças Armadas no dia a dia do país. O Egito, por sua vez, viveu mais tempo sob Estado de exceção das Forças Armadas, o que dificultou mais a prática de um exercício rumo a um modelo democrático. De qualquer forma, são duas repúblicas relativamente jovens, tendo entre noventa e cem anos de existência, e a constatação dessa semelhança básica é um ponto de partida indispensável para as considerações a serem apontadas a serem apresentadas a seguir.

### **O MAL-ENTENDIDO SOBRE A DEMOCRACIA LIBERAL NO EGITO E NA TURQUIA**

Parece claro que o modelo político de democracia liberal concebido no Ocidente não dá conta dos dois países mencionados. Talvez o modelo político de democracia liberal tenha ficado o mais próximo de funcionar no caso turco. No Egito, é até possível construir instituições republicanas nesse modo. No entanto, as formas de governo egípcias, com pouca vivência de tolerância política, tendem a retornar para o *modus operandi* de uma autocracia. Por isso, cada um deles tem as suas particularidades. Ambos mantêm: comandantes-em-chefe; poderes legislativos; e participação de setores religiosos e militares. Mas o Egito ainda sustenta remanescentes do antigo regime em grande escala, enquanto a Turquia foi influenciada principalmente na época em que buscou se adaptar às condições de entrada na União Europeia, em que prevalecem Estados democrático-liberais.

A intervenção das forças armadas na Turquia e das forças armadas e de segurança no Egito é uma fonte de obstáculo para uma transição “à ocidental”. A forte presença dos religiosos nas respectivas sociedades também dificulta uma transição linear. São fatos comuns não apenas a esses dois países, mas também a muitos outros países muçulmanos ou de maioria muçulmana. Há questões, como a separação/acomodação entre religião e Estado, que não estão bem definidas e delimitadas nesses países, ao contrário, por exemplo, de países de maioria cristã que já passaram por um processo mais amplo de separação/acomodação, principal-

mente do século XVIII até meados do século XX. A França, que viveu a sua primeira revolução em 1789 e formou a sua primeira república em 1870, apenas conseguiu se livrar de uma forma de governo autocrático após 1945, com a consolidação da IV e a posterior formação da V República. Estamos falando, portanto, de um processo político que os países muçulmanos vivem no século XXI, mas que já foi consolidado há muito mais tempo em países de outras confissões religiosas.

Por outro lado, aqueles países precisam solucionar questões importantes com relação às suas minorias nacionais ou religiosas. Como reage o Egito, onde a Irmandade Muçulmana cresce, perante a minoria cristã copta, que reúne em torno de 10% da população? E como reage a Turquia, que afirma a inviolabilidade da nação turca, perante a minoria da população não turca, quase toda ela de nacionalidade curda, com idioma e costumes próprios? São questões debatidas dentro dos setores militar e religioso, que exercem o seu poder de veto. Com isso, não estamos falando da formação de um modelo de democracia liberal, mas se tanto, da perspectiva de um governo misto, que pode ser mais tolerante ou autoritário – nesse caso, configurar, sem dúvida, um regime autocrático. A teoria política clássica, em combinação com a teoria política moderna, parece dar mais respostas do que esta última sozinha. E no, entanto, deixando claro, que esses países, ao invés de viverem situações de transição, tendem a se sustentar precariamente, muitas vezes, retroagindo às formas autocráticas de regime. Percebemos que parece mais plausível pensar na democracia liberal como uma variante do conceito de governo misto implantada na Europa, na América e em algumas regiões menos integradas da Ásia, da África e da Oceania, nas quais o Ocidente tem maior presença. Parece mais possível, portanto, imaginar que esses países apenas estão realizando uma transição de governos autocráticos para governos mistos, não ao modo ocidental, mas dentro de sua própria experiência histórica.

Assim, “democracia liberal” não é um juízo de valor, mas sim uma importante referência historicamente útil para os países ocidentais e que também servem para a análise desses dois casos. Que pode ser útil para alguns países do Oriente, como o Japão, por exemplo. Se há algo

que os países ocidentais exemplificados neste livro (França, Grã Bretanha, Itália, etc.) têm de mais avançado, no caso, não é o fato de ser mais democrático, no sentido da participação política majoritária, – afinal, a participação política e eleitoral nesses países não parece diferir muito do que conhecemos nos países ocidentais —, mas de ser mais pluralistas que os exemplos estudados, ou seja, conseguirem, em meio à sua forma de democracia, tolerar mais e de maneira mais duradoura as diferenças internas. Isso, no entanto, tem muita ligação com uma forma de sociedade específica, que vive há mais tempo certo tipo de composição política plural, perante experiências amargas que eles também viveram, enquanto regimes autocráticos, anteriormente.

Essa forma plural de participação, fundamental para a formação de governos democráticos, caracteriza, na maioria dos casos, os regimes políticos ocidentais. Mas será que o pluralismo será a pedra de toque para a formação de governos para Egito e Turquia? Para que o pluralismo seja efetivo, é preciso que Estado e religião se separem e/ou se acomodem mutuamente. É preciso que as forças armadas se submetam a um governo civil eleito. Isso é algo que ainda não se consolidou totalmente na Turquia e que está apenas começando a acontecer no Egito. Mesmo assim, tanto em um caso como em outro, ainda falamos de minorias nacionais não efetivamente contempladas – no caso da Turquia, em relação aos curdos – e minorias religiosas realmente integradas – no caso do Egito, em relação aos cristãos coptas. Nacionalidades contempladas dentro da nação, secularismo contemplando todas as religiões, variados graus de religiosidade e participação efetiva da maioria da população, sem prejuízo da minoria, são os elementos que formam as bases pluralistas de uma democracia. Esses são os desafios que o Egito e a Turquia precisarão enfrentar, considerando o momento atual.

## **REALINHAMENTO DOS ESTADOS EGÍPCIO E TURCO NO SISTEMA INTERNACIONAL**

Em ambos os casos, estamos assistindo a um realinhamento político. Tanto Egito quanto Turquia estão se afastando de Israel e de

países da União Europeia e EUA em alguns aspectos e se aproximando em outros. Situações delicadas, em que a ambivalência das relações internacionais requer cuidados e correr riscos significa expor, não apenas o governo, como também o Estado. Tanto Egito, quanto Turquia são vizinhos de países onde as mudanças estão acontecendo com grandes turbulências – no caso da Turquia, a fronteira com a Síria, na qual ocorre uma guerra civil, e, no caso do Egito, a fronteira com a Líbia, em que, após a queda do regime de Kaddafi, existe uma composição política extremamente precária.

Síria e Líbia são países que vivem a questão da falta de unidade de comando. Na Síria, províncias de maioria alauita/cristã estão em conflito com as de maioria sunitas, enquanto que na Líbia ocorre o confronto entre grupos políticos rivais espalhados nas históricas regiões da Tripolitânia e da Cirenaica. Em todos esses casos, observamos paradoxalmente a ascensão de setores islâmicos radicais e de grupos pró-democracia. Nesse sentido, Egito e Turquia ficam sujeitos a grandes transformações. Assim como necessitam marcar posição para contentar esses grupos, não podem também abrir mão do apoio que recebem historicamente dos EUA. Assim, ambos os governos buscam mais autonomia entre os respectivos setores de suas sociedades. Esse reposicionamento tem gerado importantes consequências na forma como esses países se comportam atualmente. Ambos ficam numa encruzilhada entre ter de se isolar de países em conflito e exercer uma posição de liderança regional. No caso do Egito, uma posição de isolamento, e maior submissão à crescente liderança saudita. E no da Turquia, o do crescimento de barganha entre países do Oriente Médio, a Rússia e os países ocidentais.

## **6.2 DIFERENÇAS ENTRE OS CASOS EGÍPCIO E TURCO**

Nesse ponto passamos a especificar o que de diferente tem acontecido no Egito e na Turquia. Se ambos criaram modos combinados de transição e realinhamento de Estados, como cada um deles está procedendo? Em qual estágio um e outro se encontram? É possível observar que a Turquia realizou uma tentativa de transição por mais tempo

e, por isso, está mais bem consolidada internamente, apesar dos atuais retrocessos. Mas de que maneira isso afeta o sistema político turco ou o egípcio? Cada um vive a seu modo suas transformações. Esses avanços podem ser analisados na forma como os sistemas partidários têm se constituído: no Egito, um sistema pluripartidário fragmentado e esvaizado, em que a liderança forte e concentrada de um presidente militar tem mais peso. Na Turquia, há um sistema pluripartidário concentrado, resultado da continuidade de mais de seis décadas de sistemas partidários, com intervenções periódicas; onde há a hegemonia de um partido (o AK), um líder carismático (Erdogan) e as Forças Armadas Nacionais. Estes são os resultados de evoluções mais instantâneas, como no caso egípcio, ou gradualistas, como no caso turco.

## O RETROCESSO NA TURQUIA E NO EGITO

O Egito vive, na atual conjuntura, numa encruzilhada política. Movimentos populares conseguiram realizar uma obra política de enorme envergadura, que foi a articulação de uma grande série de protestos para derrubar um regime autocrático que manietou o país por três décadas num estado de emergência. No entanto, tal situação não se traduziu em um real avanço concreto. Civis e militares do período anterior ainda conseguiram se sustentar com grande autonomia, o que lhes permitiu exercer poderes de veto sobre decisões fundamentais da política, no Tribunal Constitucional, no quais magistrados tomaram decisões capazes de barrar o funcionamento normal da Assembleia Popular, eleita universalmente e por meio das forças de segurança, capazes de impor grandes constrangimentos aos demais setores da sociedade, especialmente quanto à repressão a protestos populares, muitas vezes por meio das forças armadas, poderosas o bastante para sustentar autonomia na forma como controlam a sua política de administração de recursos. Não se podem negar os avanços pontuais dos defensores da democracia no Egito. A transição do unipartidarismo de fato para o nascente pluripartidarismo, a realização de eleições parlamentares e presidenciais e o surgimento de novas lideranças são conquistas importantes no desenvolvimento de



uma sociedade civil egípcia mais avançada. Isso, no entanto, não favoreceu a formação de um equilíbrio de poder democrático.

As forças remanescentes do antigo regime conseguiram manter os seus privilégios e *status* de poder. Há também forças religiosas, antes bastante influentes na sociedade, que foram colocadas à margem após terem, episodicamente, ascendido ao poder: só que, ao invés de defenderem valores democráticos, apoiaram valores religiosos fundamentalistas: a *sharia*, em detrimento da lei civil. Conseguiram, nas urnas, fazer-se representar enquanto maiorias efetivas, mas não enquanto maiorias democráticas. Tiveram bastante força para estabelecer, por exemplo, as diretrizes de uma Constituição, aliando-se com os remanescentes do antigo regime. Nessas horas, o boicote das forças democráticas aos processos eleitorais ainda não consegue reverter essa hegemonia conservadora. Mas esta foi uma aliança pontual. Logo, os seculares do antigo regime, e os revolucionários se uniram para derrubar os islâmicos. Tendo a hegemonia, de fato, enquanto detentores das forças militares, econômicas e do controle dos magistrados, os conservadores prevaleceram, e conseguiram estabelecer um processo de recuo nos avanços entre 2010 e 2013.

Na Turquia, já havia um cenário mais claro em construção. Existia um acordo básico entre o governo e o sistema partidário e uma situação e uma oposição com linhas mais bem definidas, que foram se renovando a cada novo processo eleitoral. Um governo islâmico em tese moderado, e uma oposição secular estavam alinhados em um debate no qual o sistema político não era colocado, *per se*, em questão. Por outro lado, começou a avançar um acordo entre Estado e governo, esse mais recente, em que as bases do antigo Estado secular kemalista foram preservadas; mas foi permitida uma maior influência da religião, sem que isso significasse a islamização do país, pelo menos nos moldes de uma república islâmica ou um emirado. De modo que, as urnas, em determinado momento, foram decisivas para legitimar o partido dominante, o AK, junto a setores importantes das Forças Armadas, no redesenho institucional do país. Estado e governo turcos comandados pelo partido islâmico AK, em parceria com as Forças Armadas renovadas; a concentração de forças dessas duas instâncias nas mãos do carismático

e autoritário líder Erdogan, como primeiro-ministro ou como presidente. O pêndulo da ideia de *governo misto* entre democracia liberal e autocracia, cada vez mais próxima dessa última. Enfim, o governo liderado por Erdogan, seguindo as diretrizes do estamento militar com relação à nacionalidade curda ou ao episódio do genocídio armênio. Essas diretrizes, que negam um terrível episódio do passado (a questão armênia) e uma situação presente que já há décadas perdura (a questão curda), limitam as possibilidades de construir um Estado realmente democrático. Se há uma nacionalidade que compõe de 18% a 25% da população e que não é reconhecida (os curdos), sendo sua afirmação plena interpretada pelo Estado como um “insulto” à nação turca, como esse segmento poderá realmente participar das decisões políticas do país? Falamos de uma democracia para 75% a 85% da população? Ou de uma democracia para todos? Estão dadas as condições, para tanto, do avanço do Estado sobre a sociedade civil e os seus elementos opositores ao governo. Antes a Turquia negociava para entrar na União Europeia: aboliu a pena de morte; não executara um dos principais líderes dos curdos, Abdullah Ocalan, do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK); e ainda julgara e condenou militares participantes de um governo golpista a partir de 1980; agora retrocedeu nesses temas. Está perseguindo dissidentes, fechando veículos de comunicação, prendendo acadêmicos, vozes dissonantes na política, no judiciário, e assim por diante. De um lado, afasta-se da União Europeia na questão da integração com o bloco. Por outro, barganha uma posição de poder na questão de atender os refugiados da guerra civil da Síria, onde a Turquia acaba tendo um envolvimento mais direto, com consequências ainda incertas para o futuro.

## **O PLURIPARTIDARISMO HISTÓRICO TURCO E O EMBRIONÁRIO EGÍPCIO**

No que diz respeito à interferência das forças armadas em relação ao sistema partidário, o Egito e a Turquia vivem uma situação de forte interferência, cada um com as suas características próprias. Desde que a república foi estabelecida no Egito, o que se verificou foi uma

sequência de sistemas essencialmente unipartidários, modificando a essência do partido no comando. Entre 1952 e 1956, ocorreu a primeira transição de poderes no país, quando Gamal Abdel Nasser se consolidou. Em 1956, o regime unipartidário foi estabelecido sob o comando do partido não alinhado União Nacional Árabe. A aproximação em relação à órbita soviética teve reflexos na mudança da orientação dessa organização, que em 1962 se tornou a União Socialista Árabe. Após a morte de Nasser, em 1970, o seu sucessor, Sadat, aproximou o Egito da órbita norte-americana. E, em 1978, o partido governante mudou o seu nome para Partido Nacional Democrático, o qual comandou o país até o início de 2011. Notamos o comando central de uma organização partidária única e legal, com as outras organizações sendo colocadas à margem ou na ilegalidade. Assim, a Irmandade Muçulmana, que hoje participa do governo egípcio, foi uma organização ilegal por mais de 50 anos. Durante o governo de Sadat, nos anos 1970, políticos de tendência nasserista foram sendo afastados. Podemos dizer que houve uma “desnasserização” da política egípcia, com a Infitah (reforma) realizada por Sadat. Essa reforma que proporcionou maior abertura para organizações islâmicas, desde que não existisse um partido político legal que as representasse. Dessa forma, observamos partidos políticos que saíram há pouco de uma marginalização em relação ao Estado. Essas forças não participavam efetivamente da política egípcia até 2011, quando havia um núcleo de comando da política egípcia em uma associação de partido único e Estado, com comando do antigo PND de Sadat e Mubarak. Hoje, o que temos é uma experiência relativamente recente de pluripartidarismo, na qual os antigos mubarakistas compõem uma direita restauracionista, os nasseristas lideram uma esquerda nacionalista e a Irmandade Muçulmana, um centro conservador, em um sistema de coalizões de diversos partidos e tendências que ainda buscam uma agenda política comum, tanto na situação como na oposição. Podemos falar, portanto, que esse ainda é um primeiro alinhamento partidário. A coexistência dessas forças dentro de um mesmo sistema é algo um tanto recente, portanto sujeito a grandes turbulências e alterações.

Em contraste, a despeito das inúmeras intervenções do Estado no sistema partidário e de governo, a Turquia já conhece há mais tempo

um sistema pluripartidário, no qual várias forças coabitam o ambiente político. As interferências do estamento militar turco não eliminaram o funcionamento do sistema pluripartidário, a despeito do grande impacto que elas causaram. Esse sistema político pluripartidário já existe na Turquia há mais de 60 anos, desde 1950. Ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980, assim como nos anos de 1990 a 1997 e de 1997 a 2003, o Estado Maior realizou golpes e removeu governos, mas não modificou a característica do pluripartidarismo, apesar de ter colocado na ilegalidade uma série desses partidos. Então, podemos afirmar que a Turquia apresentou de 1950 a 2003 um regime político pluripartidário tutelado por um comando militar. Essa tutela tem perdido bastante de sua força desde então, uma vez que o partido islâmico AK assumiu o poder e realizou uma composição política com outros partidos em uma coalizão governamental. Um setor importante dos partidos políticos ligados aos governos anteriores assumiu o papel de oposição, de modo que já podemos observar um realinhamento das forças partidárias turcas. Se de 1950 a 2003 existia a polarização de kemalistas à direita (do Partido Democrático) e à esquerda (do Partido Popular), hoje, observamos essas forças partidárias sendo, de fato, fiéis da balança em um governo liderado pelo AK.

Assim, foi possível por um longo tempo verificar certo grau de equilíbrio na Turquia entre representatividade e governabilidade. Mais governabilidade que representatividade, na medida em que apenas quatro partidos se representam no parlamento de 550 deputados. Isso ocorre porque existe uma cláusula que impede que partidos com menos de 10% do total dos votos válidos se representem. Em 2013, o maior partido, o AK, possuía 326 cadeiras, 59,27% do total – tendo obtido 49,3% da votação válida (TURKEY, 2013), de maneira que o governo comandado pelo AK já tem mantido certa estabilidade há cerca de dez anos contínuos. No Egito, a correlação de forças entre os partidos ainda não está consolidada. Os grupos mais ligados ao antigo regime estão mais organizados, e as organizações democráticas e liberais ainda não estão completamente articuladas em um objetivo comum. No entanto, elas têm um grande potencial para avançar e se consolidarem como força política, gerando um novo equilíbrio político.

## A TRANSFORMAÇÃO ABRUPTA EGÍPCIA E O GRADUALISMO TURCO

No Egito, ocorreu um processo de transformação bastante rápido em um período relativamente curto de tempo. Um regime antigo foi derrubado com a participação ativa da população e de movimentos populares. A partir daí ocorreram avanços na política do país imediatos e repentinos, o que podemos perceber no período entre 2003 e 2013. O Egito saiu de uma autocracia para a formação de um governo misto clássico, retrocedendo para um regime restauracionista, que foi se fechando cada vez mais, como nos dias atuais. Em contraste, a Turquia teve uma transição mais lenta nos últimos dez anos, mas mais constante. Houve uma mudança de governo, assumindo o poder um partido islâmico inicialmente moderado, que adotou medidas mais graduais. Houve mudança de governo em 2002, por meio de eleições, mas não de regime, por meio de uma revolução. Aconteceram choques entre governo e Estado, incluindo uma tentativa de golpe mal sucedida por parte de setores do exército. Antigos membros do exército que lideraram o golpe de Estado de 1980 – quando, inclusive, ministros foram fuzilados – foram levados a julgamento. Mas tudo isso sem que as regras básicas de funcionamento do sistema político tenham sido modificadas. Por outro lado, a longa permanência no poder de um mesmo partido, sob a liderança de um só líder (Erdogan), foi redesenhando as instituições turcas, a ponto de serem redesenhados acordos entre Estado e setores religiosos da sociedade. A Turquia não se transformou em uma república islâmica, como o Irã. Mas ficou notório o avanço da religião e do autoritarismo dentro do Estado, até que em 2016, finalmente os valores de um Estado autocrático se impuseram sobre o de práticas democráticas.

Certamente, podemos nos lembrar de alguns fatos históricos distantes, quando percebemos as reações mais abruptas no Egito, e as mais lentas e duradouras na Turquia. Isso diz respeito a um longo processo de construção de Estado, onde avanços e retrocessos estão diretamente relacionados à experiência da população em lidar com as estruturas políticas históricas. Assim, vamos nos lembrar de que a queda da monarquia na Turquia ocorreu em 1922, enquanto a do Egito aconteceu em 1952. Por isso, estamos falando de um processo político que

demorou 30 anos a mais que o outro: essa diferença é fundamental na transição política de um país em comparação com o outro.

### 6.3 A REVOLUÇÃO PELO ALTO E O TRANSFORMISMO POLÍTICO

Ao tratarmos do processo revolucionário no Egito, devemos então identificar que revolução é essa. No seu conjunto, foi possível observar um processo de revolução pelo alto; os setores hegemônicos remanescentes e emergentes se posicionando e compondo uma nova formação política, enquanto os setores populares, apesar da grande força que tiveram para derrubar o antigo regime, não conseguiram se estabelecer na formação do novo.

Ao analisar não o conjunto do processo revolucionário, mas sim as suas etapas, podemos observar outra tendência: a síntese de uma revolução popular que derrubou um regime e de uma contrarrevolução conservadora apropriada pelos setores dominantes da sociedade, os quais mantiveram os seus privilégios e parte fundamental do comando do país. Esse conjunto de revolução popular e contrarrevolução resultaram em uma revolução pelo alto, liderada temporariamente pela Irmandade Muçulmana, a qual conta com penetração popular semelhante à dos movimentos democráticos ou até maior que a deles, e reapropriada pelos antigos setores, refazendo a releitura dos seus interesses, pós-revolução. Podemos perceber bem o princípio de mudar para manter tudo do jeito que está<sup>2</sup>, como citado na obra literária *Il gattopardo* (LAMPEDUSA, 2005), ou o de fazer uma revolução antes que o povo a faça (uma declaração atribuída ao ex-governador de Minas Gerais, Antonio Carlos, durante a Revolução de 1930 no Brasil).

Já na Turquia, não se tratou de uma revolução, mas sim de um processo de transformações constantes dentro de um mesmo regime. Nesse aspecto, observamos um processo de transformismo, em que as estruturas políticas são modificadas apenas gradualmente. Não é um processo de revolução, mas sim de transformação. Isso sucede quando, dentro de uma mesma estrutura, acontecem mudanças sem que ela seja

<sup>2</sup> Em Lampedusa (2005, p. 32): “bisogna che tutto cambi perché tutto resti com’è”.

fundamentalmente alterada. Setores antes periféricos da sociedade turca foram ascendendo em espaços importantes da sociedade política, como os segmentos islâmicos. Esses setores utilizaram de elementos já consolidados dentro do sistema político institucional. A partir desse avanço ocorreram algumas transformações importantes, como a alteração da antiga Constituição. Houve uma evolução, não uma revolução. Setores antes centrais, como o exército, recuaram, mas conseguiram sustentar o acordo básico da república turca formada nos anos 1920. Esse acordo preservou como pilares oficiais o Estado secular e a postura não religiosa, apesar de um maior relaxamento com a presença do islã em espaços públicos. Os islâmicos abriram mão de realizar um processo de islamição das sociedades civil e política na Turquia, tal como seria em uma república islâmica como a do Irã. Em vez disso, realizaram reformas conservadoras, que deram mais força para setores predominantemente religiosos, pela hegemonia de espaços, naquilo que entendemos como um transformismo.

#### 6.4 ALGUMAS QUESTÕES SOBRE O GOVERNO MISTO

Nós não estamos discutindo teoria e realidade, estamos trabalhando com modelos das teorias das formas de governo e os casos reais de Egito e Turquia. E quais destes modelos mais se aproximam das realidades destes países. Os governos puros existem no concreto pensado; observamos, no concreto real, quais formas de governo se aproximam desses tipos ideais. Primeiro, é preciso definir bem o que entendemos como *governo misto*. É necessário retomar, nessa discussão final, o significado de tal conceito para podermos compreender as ideias que estão sendo trabalhadas. Começamos pela seguinte afirmação: todo governo é resultado de uma composição de forças. Uma forma determinada de governo é o resultado da reformulação de outros governos anteriores no tempo. Em tese, isso nos faz pensar que ao longo do tempo não existiu, a não ser talvez em origens remotas, um governo totalmente puro na realidade histórica concreta.

No entanto, a proposta deste trabalho não é investigar as origens do primeiro governo da história e chegar até os tempos atuais em que analisamos modelos de governos, a democracia e a autocracia, em dois casos contemporâneos: o Egito e a Turquia. Trata-se de partir de definições de modelos puros para analisarmos concretamente ambos os casos. Esses modelos puros são encontrados no tempo e na história enquanto uma formulação bem-acabada do moderno Estado nacional. Esse Estado politicamente centralizado e apoiado por uma burocracia civil e militar pode ser puro na medida em que ele é monárquico (governo de um), aristocrático (governo de poucos) ou republicano (governo de todos). Modernamente, também se pode adotar uma forma pura de governo, na medida em que ele é autocrático (de caráter totalitário ou autoritário), liberal (quando prevalecem os direitos da minoria) ou democrático (no qual vigora o princípio da maioria).

São definições puras que podem ser localizadas ao longo de inúmeras formas de governo misto. Monarquia constitucional, república representativa ou democracia liberal; entre um extremo e outro, podemos até encontrar monarquias absolutas ou democracias radicais, que são exemplos máximos de todas essas definições puras. Uma monarquia absoluta sem nenhum parlamento; ou então um governo em que todos participam diretamente e são efetivamente representados e em que prevalece a vontade coletiva mais ampla. No entanto, essas definições teóricas são postuladas idealmente, e não no concreto real.

Nos presentes casos, observamos que Egito e Turquia não são apenas repúblicas, também não são rotulados como “democracias” e tampouco pode se qualificar seus regimes como “absolutos”, mas são países com elementos republicanos (por exemplo, ambos elegem presidentes, ao invés de coroar monarcas) e características democráticas (os parlamentos são eleitos por sufrágio universal) aos quais se somam resquícios de um período anterior absoluto (quando reis ou generais interferiam diretamente na montagem de governos e na organização de Estados Maiores). Se Egito e Turquia têm características republicanas, democráticas e autocráticas em seus respectivos Estados e governos, como poderemos nos referir a eles? Aqui, retornamos à definição de que



puderam ser governos mistos, mas pensando nas definições dos ciclos aristotélicos. Teoricamente, eles poderiam se construir enquanto governos mistos, enquanto aquilo que de melhor eles poderiam produzir em seus respectivos estágios históricos. No entanto, ambos degeneraram para formas modernas de autocracias, em que os esqueletos dos governos mistos lá estavam. E, em ambos os casos, a presença de um autocrata se faz presente, mais uma vez. No caso da Turquia, com Erdogan. No caso do Egito, com Sissi. Os dois governantes procuram dar formas de representar formalmente minorias, dar aparência de pluralidade. No entanto, o que se vê, é uma associação de setores religiosos e militares na Turquia; e leigos e militares no Egito; que se estabelecem através da força em relação aos demais membros do que seria teoricamente um pacto político representativo. É, na prática, o Estado legitimando a si mesmo, em detrimento à vontade popular, na figura de um cidadão principal.

É necessário esclarecer que no outro extremo, em países onde os valores democráticos são respeitados, não existe a total liberdade. Esses países filtram a participação popular, por intermédio de eleições e da criação de mecanismos representativos indiretos. Esse filtro só acontece por conta de um processo histórico por eles vivenciado. Podemos tomar a França como exemplo: será que esse país, avançada que é a participação da sua população, pode ser considerado uma “democracia”? Ou então uma forma mista de governo, que definimos como “democracia liberal”, sob regime republicano? Dentro da história europeia e ocidental, faz sentido definirmos a democracia liberal republicana como uma forma mista de governo, forma essa que tem tido a sua funcionalidade. Isso é o resultado, no entanto, de uma prolongada história de lutas, em que cada parte necessita abrir mãos de suas pretensões absolutas de seus projetos de poder específicos, a fim de que possam coexistir em nome de um bem comum maior. Ao considerar que na Europa Ocidental já ocorreu um processo mais amplo de separação entre Estado e religião, podemos falar de governos mistos laicos, ou seja, com o papel de um “governo de Deus” (ou teocracia) reduzido ou inexistente. Por outro lado, questionar que a separação de religião e Estado ainda está em processo não acabado nos países do Oriente Médio, podemos então falar de um governo que inclui a participação de um relevante setor que faz parte

da esfera religiosa. A equação democracia, liberalismo e república sofre uma importante intervenção, qual seja a definição de teocracia. Trata-se de mais um elemento que interfere na formação desses governos médio-orientais. Nesse caso, como podemos defini-los? Repúblicas democráticas liberais eles não são, pois o liberalismo evoca a liberdade individual, e essa só pode existir na medida em que um clero (ou um estamento) não interfere no dia a dia das populações. Então, do que falamos, afinal? De repúblicas democrático-teocráticas? Ora, mas onde está a coerência nessa definição contraditória, em que a classificação de um “governo de todos” coexiste com a de um “governo de Deus”?

Dessa forma, podemos apenas falar do Egito e da Turquia dentro de uma vivência bem específica. O Egito foi por ora um governo misto saído recentemente de um regime autocrático, e que retornou a uma nova autocracia; e a Turquia foi um governo misto mais próximo de um modelo de democracia liberal, que perdeu suas liberdades mínimas e viu ascender uma nova forma de autocracia. Viveram em graus e períodos diferentes na escala intermediária de uma transição do que se entende como “puro” autocrático e democrático – e uma transição que não necessariamente far-se-ia pela via do liberalismo, que é a experiência conhecida por países europeus e americanos. Então, quando falamos de *governo misto*, não nos referimos a uma mera mistura de formas e princípios de governo. Mas sim a um modo de transição de formas de governo entre a autocracia e a democracia. Onde, a ausência de um mínimo conhecimento do que é uma ética plural e tolerância pode fazer com que um país retroceda para formas autocráticas de poder.

## **6.5 À GUIA DE CONCLUSÃO: A DEMOCRACIA COMO MÉTODO E COMO VALOR**

Em 24 de abril de 2013, portanto antes do golpe de Estado que mais tarde (em julho) estava por depô-lo, o presidente Morsi suspendeu as suas eleições parlamentares, e estabeleceu mais seis meses para que ela fosse realizada. Enquanto a Turquia estava em negociações com os combatentes rebeldes do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK),

para que encerrassem a sua luta armada, de forma que os curdos priorizassem não mais a incorporação do sudeste turco a uma futura república do Curdistão, mas sim a integração enquanto nacionalidade dentro da Turquia. De forma que em 2015, foi eleito para o parlamento turco, um partido à esquerda com forte representação curda, o HDP. Posteriormente, com as intervenções diretas do regime de Erdogan, membros desse partido passaram a sofrer perseguições, assim como dissidentes de outras organizações, populações da Sociedade Civil e dos poderes constituídos do Estado. São dois movimentos que expõem claramente até onde um Estado e as suas respectivas populações podem se utilizar da democracia enquanto método ou então como valor.

Enquanto valor, entendemos a democracia enquanto um governo de todos. Uma definição dos antigos, no século V a.C. Mas até onde esse governo pode representar a todos de forma que exista uma participação efetiva de toda a população? Onde estão as perfeições e as imperfeições do sistema, que fazem com que a democracia seja apenas um método para governar ou então algo que já está incorporado a uma sociedade? É preciso que essa sociedade desenvolva uma prática pluralista e que possa, dessa forma, traduzir democracia, de método, para valor. A experiência do mundo ocidental, nesse sentido, ocorreu por meio do princípio do liberalismo. Uma definição dos modernos que começou a ser construída no século XVI. Democracia e liberalismo têm princípios que aparentemente são contraditórios: o liberalismo busca combater a tirania da maioria e a democracia se coloca contra a apatia da maioria. Na associação entre democracia e liberalismo, as regras do jogo são certas, o que não é certo é o resultado. Essa incerteza é algo com a qual o Egito não está acostumado a conviver. A Turquia, por sua vez, já convive com elementos dessa forma de governo. Apesar de historicamente não terem tal tradição, podemos dizer, sim, que tal tradição pode ser conquistada e desenvolvida. Afinal, apesar de possuírem tradições bem distintas das dos países ocidentais, egípcios e turcos não estão alheios às ideias que vêm da Europa ou dos EUA. Algumas de suas questões são semelhantes a problemas com os quais o mundo ocidental vive ou viveu.

Por isso, a primeira pergunta que fazemos, após as investigações que neste trabalho realizamos, é uma leve, mas necessária, provocação: se certo povo, em determinada parte do mundo, for instado, *de maneira espontânea*, a responder se ele prefere a democracia a outro regime, qual será a sua resposta? A resposta, básica e franca, que vem em primeiro lugar é: “não sei”. Ao pensar a Alemanha de 1933, certamente a maioria dos alemães democraticamente optou por um governante não democrático e a consequência foi a criação de autocracia totalitária. A Rússia czarista, uma autocracia derrubada por uma revolução popular em 1917, seguiu não o caminho para um regime democrático, mas sim outra forma de autocracia já a partir de 1922, com o fim da guerra civil, com o governo monopartidário do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), líder único (Stalin) e economia totalmente planificada. Seja em um modelo capitalista – que seguiu para o regime de partido único na Alemanha –, seja em um socialista – que estabeleceu um regime marxista-leninista, em sua versão mais totalitária sob Stalin –, as possibilidades de evolução para a democracia foram descartadas – no caso alemão, pela via eleitoral e, no russo/soviético, pela revolução. No caso alemão, o regime que permitiu a construção da democracia de Weimar vivia uma crise séria de governabilidade. A população não acreditava na democracia enquanto instrumento para atingir-se o bem-estar, após a humilhação da derrota política da Primeira Guerra Mundial e da crise econômica que se seguiu.

Nesse sentido, podemos aproximar esse exemplo do exemplo de um país muçulmano, que também pode estar sujeito a algo semelhante pela via eleitoral, mas que, em vez de eleger um partido nazifascista de modelo europeu, escolhe um partido islâmico. Foi usando essa alegação na Argélia, de 1991 a 1992, que os militares do país impediram a vitória da Frente Islâmica de Salvação (FIS), interrompendo o processo eleitoral, o que acabou resultando em uma guerra civil que teve mais de 100 mil mortos. No caso argelino, sequer poderíamos falar em desenvolvimento de uma sociedade civil que pudesse fazer uma crítica definitiva da democracia enquanto valor. Certamente, era um método útil para eleger um partido islâmico, a FIS, que defendia a aplicação da *sharia*. Aos olhos da população, a democracia poderia ser um instrumento mais

eficaz do que a antiga autocracia monopartidária controlada pelo também antigo partido secular Frente de Libertação Nacional (FLN), desgastado perante a população.

Tudo isso serve para explicar que a democracia, sem dúvida, é um valor. Um valor que tende ao universalismo, se praticado por diversas pessoas ao mesmo tempo, de forma compartilhada que pode, teoricamente, produzir um intercâmbio de ideias muito maior entre os setores da sociedade, gerando tolerância e moderação na hora de ser formulada uma política comum. Nesse sentido, é um valor positivo. Regimes democráticos são mais inclusivos, porque, pelo maior fluxo de ideias, permitem formulações menos estanques e mais maduras de políticas. Mas isso só acontece na medida em que o jogo democrático se desenvolve dentro de uma ética pluralista, sendo o pluralismo entendido como uma forma de cada um defender a sua posição sem que os demais atores percam o direito ou a prerrogativa de defender as suas próprias posições.

Entretanto, por meios democráticos, podem ser eleitos líderes e partidos que não compartilham de uma forma plural de fazer política. No limite, tais lideranças e organizações podem, mais do que ferir um modelo democrático, esvaziá-lo e colocá-lo a serviço de uma só pessoa ou um só grupo, como aconteceu na Alemanha, com a ascensão de Hitler e do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (Nazista). Enquanto método, a democracia foi extremamente eficaz para o povo alemão, que tirou do poder o Partido Social Democrata (SPD), que não vinha obtendo bons resultados econômicos e sociais para a maior parte da população e colocou outro partido que inicialmente foi mais bem-sucedido nesses objetivos, restabelecendo o pleno emprego e acabando com a inflação do país. No entanto, se o SPD aceitava um regime repleto de falhas, tolerava também a diferença entre os diversos atores políticos, permitia situação e oposição, bem como o debate entre ambos, o que caracteriza a existência do pluralismo. Para o nazismo, a pluralidade de opiniões deveria ser radicalmente eliminada em benefício de uma organização e liderança únicas. Essa liderança monolítica combatia o

pluralismo, ao proibir o funcionamento de uma imprensa opositora ou a existência de outros partidos.

Podemos, mais uma vez, colocar o regime nazista como uma definição extremada, em que não há espaço para governos mistos, tampouco para democracias liberais: é a autocracia totalitária em sua mais pura realização. Do mesmo modo, a URSS de Stalin, enquanto modo de governo socialista, também pode ser citada como um modelo bem-acabado de autocracia totalitária, mas não estamos interessados na maneira como as formas puras de governo funcionam, até porque as estamos definindo apenas em termos teóricos, ou seja, como concreto pensado e não como concreto real. O nazismo é uma exceção, assim como foi a URSS stalinista. Estamos mais interessados em notar como Turquia e Egito foram capazes de sustentar governos mistos, enquanto um grau intermediário de regime político. Tendo essa forma de governo dois extremos: 1) a autocracia totalitária, em uma matriz mais próxima ao nazismo ou ao stalinismo; e 2) a democracia direta, mais próxima ao que se construiu nos cantões da Suíça, enquanto governos que funcionam com base em constantes referendos populares. Podemos explicitar uma escala, que começa no tipo puro de autocracia totalitária, depois passa pela autocracia autoritária, pelo governo misto e pela democracia indireta (ou liberal), finalmente atingindo outro tipo puro extremado, definido como a democracia direta.

No Egito e na Turquia, tivemos casos de referendos (em maior grau e mais adesões no caso turco); e certa experiência de eleições pluripartidárias, grande na Turquia, limitada no Egito. Os referendos são referências do que se pode obter em um sistema democrático direto, e as eleições pluripartidárias, do que se pode obter em uma democracia indireta. Há também em ambos os casos a interferência de setores da religião islâmica e do exército (sem falar de setores ligados ao antigo regime, no caso egípcio), levando a alterações no processo dessas eleições e referendos, o que distancia de modelos democráticos os dois países. Mas não se pode, nem em um caso, nem em outro, pelo menos por ora, classificar o AK ou a Irmandade Muçulmana de organização totalitária (designação atribuída ao Partido Nazista e ao Partido Comunista da URSS),

nem Erdogan, Morsi ou Sissi de déspotas totalitários, categoria em que se enquadram Hitler, na Alemanha, e Stalin, na URSS. Podemos sem dúvida, qualificá-los na categoria de lideranças autocráticas autoritárias, como as de Kemal Ataturk, na Turquia, ou Mubarak, no Egito. Não são líderes de sociedades civis liberais, com uma tradição pluralista de fazer política, mas sim de sociedades, onde podem ter setores com elementos civis democráticos e liberais (claramente minoritários no Egito, fortes e presentes na Turquia, apesar de, no momento, estarem perdendo terreno) que coexistem com fortes elementos religiosos, autoritários/nacionalistas e militares. São, sem dúvida, presidentes (chefes de Estado e/ou governo) de sociedades políticas que poderiam ter a possibilidade de democratização e liberalização, em seus respectivos Estados nacionais, enquanto instituições em processo de evolução – e, no caso egípcio, recém-saído de uma revolução. O que temos, de fato, são sociedades milenares construídas a partir de Estados jovens. Estes, tendo herdado a tradição de um antigo Império Islâmico, buscaram conciliar elementos da cultura ocidental de Estados nacionais modernos, na medida em que se descolonizaram (ou foram formados), e agora, mesmo expostos às ideias das democracias liberais, ainda se debatem com resistências do presente e do passado. É exatamente esse um estágio intermediário, em que podem coexistir princípios democráticos diretos (como os referendos), democráticos indiretos (o sistema parlamentar pluripartidário), autocráticos autoritários (como a intervenção das forças armadas desses países, a fim de tutelar o sistema como um todo) e autocráticos totalitários (o constante risco de esses países recuarem para o ultranacionalismo ou o “governo de Deus” dos islamistas). A essa forma, denominamos “governo misto”. E, no caso, o modelo de um governo misto autoritário, e é em torno dele que podemos situar Egito e Turquia, cada um em seu estágio particular e peculiar.

O Egito viveu as divisões e os embates das forças revolucionárias e contrarrevolucionárias, onde as últimas acabaram que por prevalecer. Assim, pudemos observar um recuo a formas mais autoritárias de governo, em um regime restauracionista comandado pelos antigos membros do regime de Mubarak. Essas formas autoritárias foram construídas, não sem fortes choques entre o novo governo de Sissi e os mem-

bros da Irmandade Muçulmana, e outros setores que foram sendo colocados à margem. O Estado egípcio ganhou contornos de um Leviatã hobbesiano revisitado, e atualizado para o contexto do século XXI. A Turquia, por sua vez, assistiu a um acordo com setores das forças armadas e dos religiosos que compunham o Estado, onde finalmente se consolidaram no poder. Estabelecendo, assim, uma nova hegemonia. A partir de setembro de 2016, com o confisco de veículos de imprensa, prisões de jornalistas, magistrados e membros da oposição, outra forma de autocracia autoritária se compôs desta vez, em Ancara, sob a liderança de Erdogan, utilizando-se de instrumentos teoricamente democráticos. E é aqui que fica a questão: como pensar a democracia enquanto instrumento? E como pensá-la enquanto valores? Podemos aceitá-la apenas como vontade da maioria? Ou também como o respeito às minorias? O caso turco deve ser analisado sob este prisma. Pois, diante dos desejos majoritários, a falta de garantias sobre as minorias nacionais pode forjar uma tirania majoritária, e assim um Estado Autocrático, legitimado pelo voto, e sustentado por um acordo de grupos específicos do Estado, e estratégicos que fazem a ligação entre este e a sociedade civil.

Pouco adianta pensar nos avanços democráticos de um país, se a construção de uma ética pluralista não for estabelecida de maneira sólida. O uso das majorias para atingir objetivos específicos, como Erdogan e o AK fizeram na Turquia é um exemplo bem claro de como a democracia pode ser pensada como instrumento, e não como valor. As bases para pensar um projeto democrático, por outro lado, dependem muito do cumprimento de acordos básicos. Se estes não são minimamente seguidos, segue-se a vontade do mais forte. E sequer a maioria tem a oportunidade de participar efetivamente. A Irmandade Muçulmana detentora das majorias votantes e os remanescentes do Mubarakismo insistiram em não cumprir esses acordos básicos. Os últimos, em não respeitar os resultados de uma eleição parlamentar, e os primeiros, em lançar um candidato à presidência. Em grande parte, poderiam ter contribuído para fazer surgir forças seculares que pudessem participar como atores mais centrais em um primeiro momento no processo de escolhas parlamentares, de modo que os religiosos pudessem ser participantes graduais do processo político. No entanto, é preciso apontar essa não



escolha, inclusive, devido à falta de experiência no exercício da política eleitoral da sociedade egípcia. E isso só poderá acontecer, em um exame consciente da própria população e sociedades deste país.

## 6.6 A PAZ NO ORIENTE MÉDIO: PRIMAVERAS E INVERNOS

Nos casos aqui estudados, pudemos observar que a ideia de governo misto é de precariedade e tende mais para, no atual momento, autocracia do que democracias liberais. No entanto, é preciso olhar além, para poder compreender o que o Oriente nos permite pensar enquanto esta ideia de governo pode nos permitir vislumbrar para algo mais amplo. O fato real é que o Oriente Médio vive uma “paz” armada cujos condicionantes principais não fazem parte da política interna dos respectivos países, mas sim de um macrossistema de Relações de poderes, em que o Egito é peça central, pelo menos no Mundo Árabe. A queda de Hosni Mubarak alterou ligeiramente os alicerces desse sistema. No entanto, não desmontou a estrutura fundamental da lógica de comando. São Estados Nacionais centralizados, sob a vontade de suas corporações, seus reis ou seus déspotas que comandam as relações fundamentais desses países e não os seus respectivos povos. Alguns Estados do Oriente Médio tiveram a evolução de um sistema despótico para regimes de *governo misto*. A Tunísia, a Líbia, o Iraque ou Iêmen, com a república, ou o Marrocos e a Jordânia, com a monarquia, por exemplo, tiveram essa evolução. Mesmo assim, nos casos marroquino e jordaniano, ainda com forte influência do braço do rei. Na Líbia e no Iêmen, o sistema eleitoral não foi capaz de aplacar as disputas ideológicas entre islâmicos e seculares, entre clãs e entre regiões. No Iraque e no Iêmen, soma-se ao conflito de xiitas *versus* sunitas, uma questão que já aflige o Líbano há muitas décadas com um sistema eleitoral próprio baseado em sectos religiosos, sub-religiosos e comunitários.

Então, o governo misto não é necessariamente uma solução, mas sim uma possibilidade. Mas não o governo misto a partir do que se definiu nos clássicos greco-romanos e com Maquiavel, quando o princípio de estabilidade é importante, para não dizer fundamental. Mas é a

sombria e preocupante definição de governo misto enquanto construção provisória. A triste notícia é que em alguns casos esta é a medida que resta para não se mergulhar em uma guerra civil como a que a Síria vive. Um acordo mínimo de setores políticos, no qual um equilíbrio pouco estável é gerado até que o próximo desequilíbrio destrutura a frágil correlação de forças desses países. Por outro lado, é possível que um país do Mundo Árabe possa criar uma forma estável de *governo misto*? O país que talvez pretenda exportar esse modelo é a república da Turquia, onde um governo islâmico consegue se manter há mais de dez anos no poder de um Estado secular. Onde existem alguns espaços em que se notam tendências de democratização (SANÇÕES..., 2011). Mas onde, entretanto, existem outras instâncias dentro do país sujeitas à islamização antidemocrática e à reação militaristas, que de tempos em tempos gera tensão entre governo e Estado.

Nesse sentido, o caso turco poderia estabelecer um horizonte para se pensar a forma de convivência entre as esferas laica e religiosa de uma sociedade muçulmana, de modo que pluralismo político e a circulação de ideias não sejam sacrificados, seja em nome do militarismo, ou em benefício da lei islâmica. Um acordo que modere as esferas religiosa e laica da sociedade turca é um bom exemplo do que outras sociedades muçulmanas podem experimentar para si. No entanto, os fatos que têm acontecido desde julho de 2016, nos fazem ter que repensar a questão do governo misto enquanto categoria de análise, não como um modelo final, mas como algo a se pensar em outros casos. A Tunísia pós-Ben Ali, por exemplo, tem a oportunidade de se aproximar de tal modelo. Assim como Marrocos, Jordânia e Argélia, desde que se estabeleçam acordos nacionais onde o *modus vivendi* da religião e o seu *status* político não interfiram no dia a dia do setor leigo, mais integrado à economia e às políticas globais. Trata-se de um acordo difícil, no entanto, possível, se as partes envolvidas souberem delimitar com clareza a fronteira entre a vida civil e a religiosa de seus respectivos países. Tal processo, dentro do islã, é acidentado já no momento em que se sabe que o limite que separa as instituições religiosas das civis é bem menos nítido que no caso das cristãs, em que a hierarquia de uma Igreja já está posta, em contraste com a sociedade civil. Enquanto a base do islã é formada pela própria

definição de comunidade dos fiéis (*umma*). Por mais firmes que sejam os acordos entre clérigos e membros da sociedade civil, existe sempre a possibilidade de uma dissidência a contestar tal pacto, obrigando a todas as partes a um novo acordo. De todo modo, a Turquia, se não se apresenta como um caso democrático-liberal, ao menos pode oferecer um modelo em que a sociedade civil moderna e a religiosa tradicional possam, através de um acordo Estado-governo, construir um *governo misto*, com uma esfera secular e outra religiosa, mantendo em acomodação os seus princípios opostos operantes.

E aqui pode ficar uma pergunta. E Israel? Bem, nesse caso temos o outro lado da moeda. Um país que se declara democrático e que sustenta uma série de limitações políticas, cujo resultado é, de fato, um misto em que convivem a participação popular, a separação entre povos de diferentes origens, o militarismo e a religião enquanto definidor identitário do Estado e da sociedade em maior ou menor grau. O desafio dos israelenses em criar um Estado ao mesmo tempo judaico e democrático esbarra na não-definição de seu *status* político em relação aos seus rivais históricos, os palestinos, cuja terra vem sendo, há décadas, colonizada e retalhada. Nesse sentido, Israel é bem menos uma democracia do que um *governo misto* com alto grau de estabilidade e os presidentes e primeiros-ministros vão entrando e saindo de suas posições em processos políticos regulares. No entanto, isso só acontece na medida em que membros das Forças Armadas israelenses estão intimamente ligados a posições executivas e legislativas do jovem país que, desde a sua fundação, vive em Estado de guerra, o que presume que não se trata de uma situação exatamente normal. Onde religiosos, embora minoritários, têm a margem de manobra necessária, tal qual nos países muçulmanos, de realizar constrangimentos que alteram o funcionamento da vida pública comum. A força de seu exército torna o Estado de Israel uma fonte paradoxal: gera segurança maior perante uma possível guerra para os seus cidadãos; no entanto, gera uma imensa insegurança para os seus vizinhos se um governo mais extremista for eleito, ainda mais sob o beneplácito de Washington.

E o Irã? Este é outro caso emblemático. Pois aqui, apesar de ter claros atributos de governo misto, para todos os efeitos, já se apresenta como uma república islâmica. A priori, a lei religiosa é ponto de partida para tudo. Eleições, espaço público, divisão do trabalho, produção, etc. De qualquer forma, é possível notar que está bem claro com quem está a palavra final: com o líder supremo, o aiatolá Ali Khamenei. A margem de manobra da Assembleia ou do presidente, e mesmo o Conselho de clérigos, é pequena. As instituições republicanas, como o Exército, sofrem o contrapeso decisivo das islâmicas como a Guarda Revolucionária. Trata-se de uma separação institucional com linhas muito claras. De tempos em tempos, este país sofre crises internas, em que os setores menos e os mais religiosos entram em convulsão, que é quando a Guarda Revolucionária e Khamenei entram como interventores decisivos. Enquanto liderança de um governo de mais de dezenas de etnias, e mais de 70 milhões de habitantes, até conseguirem alguma estabilidade. Mas a que custo? E que tipo de governo?

Ou seja: não é possível nem mesmo dizer que um governo misto estável pode ser resposta para questões urgentes do Oriente Médio. Porque a questão talvez nem seja a estabilidade do regime, que já ajuda muito na previsibilidade do funcionamento do país. No entanto, certamente é decisiva a educação política desses povos. A realidade é que nenhum país conquista um alto grau de democratização, ou ao menos de abertura política, sem que se tenha um acúmulo de lutas políticas. Se lembrarmos de como França e Grã-Bretanha mergulharam em guerras civis e entre outros países, processos revolucionários, períodos ditatoriais, de abertura, de avanços e recuos até atingir o grau maturidade política que possui hoje (que afinal não é necessariamente o grau mais avançado que já puderam obter), por que outros países, como o Egito, não poderiam superar caminhos históricos semelhantes? E necessariamente a história política de um país não precisa se repetir de maneira igual à de outros. Material e tecnologicamente, o Egito do século XXI vive uma realidade bem distinta de França e Grã-Bretanha dos séculos XVII, XVIII e XIX, e da Turquia do século XX. As oportunidades que o povo egípcio tem de superar o atual momento contrarrevolucionário estão postas na mesa. O povo egípcio já demonstrou que pode ser ator

e objeto de sua própria história de 2011 a 2013. Assim como os demais povos árabes. No entanto, é necessário que compreendam o seu macrossistema político como algo maior do que apenas os seus Estados Nacionais. E que possam compreender também como a lealdade entre presidentes, reis, emires, sultões e aiatolás com os governantes ocidentais pode extrapolar as fronteiras de seus países. É necessário entender que, a fim de atingir qualquer estágio democrático, uma sociedade deve antes criar uma vivência democrática. A simples luta por conferir poder a clérigos em uma Constituição civil pode servir como uma irresistível arma para aqueles que não desejam que o seu país não tenha abertura política. Que alguns dos confrontos mais frontais entre forças políticas antagônicas pode ser na realidade, assimétrico, como ficou claro quando os Irmãos Muçulmanos, após vencerem as eleições, viram-se isolados e objetos de um golpe de Estado dos militares no Egito, para prejuízo das forças mais democráticas, inclusive as que acreditaram honestamente no atual comandante de fato do país. O fato é que nunca foi tão atual o princípio de que tudo deve mudar, para tudo ficar como está.

## REFERÊNCIAS

- ABDULLAH GUL eleito presidente. TSF, 2007, 28 ago. 2007. Disponível em: <[http://www.tsf.pt/online/internacional/interior.asp?id\\_artigo=TSF183133](http://www.tsf.pt/online/internacional/interior.asp?id_artigo=TSF183133)>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- AHMET KOÇ. Türkiye’de Din Egitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme. *Din Egitimi*, n. 7, p. 317-318, 2000.
- ANCARA aprova gasoduto russo sob o Mar Negro. O Estado de São Paulo, 2011. São Paulo, 29 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,ancara-aprova-gasoduto-russo-sob-o-mar-negro-,816366,0.htm>>. Acesso em: 7 dez. 2012.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARON, R. *O espectador engajado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- ATENTADOS em manifestação deixa mais de 80 mortos na Turquia. BBC Brasil, 2015. 10 out 2015. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151010\\_ataque\\_turquia\\_lab](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151010_ataque_turquia_lab)>. Acesso em: 18 nov. 2016.
- AYUBI, N. N. *Political Islam: religion and politics in the Arab world*. London; New York: Routledge, 1991.
- BARE’EL, Z. Turkey rejects Israeli participation in NATO summit. *Haaretz*, 23 Apr. 2012a. Disponível em: <<http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/turkey-rejects-israeli-participation-in-nato-summit-1.426100>>. Acesso em: 19 nov. 2012.
- \_\_\_\_\_. Turkey to cooperate with West’s sanctions on Iran by cutting oil imports. *Haaretz*, 31 Mar. 2012. Disponível em: <<http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/turkey-to-cooperate-with-west-s-sanctions-on-iran-by-cutting-oil-imports-1.421840>>. Acesso em: 24 nov. 2012.
- BARSALOU, J. Islamists at the ballot box: findings from Egypt, Jordan, Kuwait, and Turkey. *United States Institute of Peace Special Report*, Washington, DC, n. 144, p. 1-9, Jul. 2005. Disponível em: <<http://www.usip.org/files/resources/sr144.pdf>>. Acesso em: 4 maio 2013.
- BAIL, R. A revolução após a revolução. *Le Monde Diplomatique*, 4 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=898>>. Acesso em: 15 nov. 2012.
- BATTLE for Turkey’s soul, The. *The economist*, 2007. v. 5, n. 11, maio 2007, p. 11.
- BERCITO, D. Governo da Turquia prende editor-chefe de jornal opositor. *Folha de S. Paulo*, 31 out. 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/10/1828004-governo-da-turquia-detem-editor-chefe-de-jornal-opositor.shtml?cmpid=compfb>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKES, N. *The development of secularism in Turkey*. New York: Routledge, 1998.

BIDEN defende sanções ao Irã em reunião com Erdogan. *O Estado de São Paulo*, 2011. São Paulo, 3 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,biden-defende-sancoes-ao-ira-em-reuniao-com-erdogan,806319,0.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

BILEFSKI, D. O desencanto turco com a União Europeia. *The New York Times*, New York, 6 Dec. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,o-desencanto-turco-com-a-uniao-europeia-,807181,0.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. *The world factbook*, 2004. Disponível em: <<https://www.cia.gov/news-information/press-releases-statements/press-release-archive-2004/pr06162004.html>>. Acesso em: 4 maio 2013.

\_\_\_\_\_. *The world factbook*, 2007. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/download/download-2007/index.html>>. Acesso em: 4 maio 2013.

\_\_\_\_\_. *The world factbook: Egypt*. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html>>. Acesso em: 12 out. 2011a.

\_\_\_\_\_. *The world factbook: Turkey*. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu.html>>. Acesso em: 12 out. 2011b.

CHIPRE quer dialogar com Turquia para reduzir a tensão no país. *Estadão: internacional*, 4 jan. 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,chipre-quer-dialogar-com-turquia-para-reduzir-a-tensao-no-pais,818458,0.htm>>. Acesso em: 6 dez. 2012.

COHEN, R. Crise espanta turistas do Egito. *The New York Times*, New York, traduzido para *Folha de S. Paulo*, 21 jan. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/01/1399457-cri-se-espanta-turistas-do-egito.shtml>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

CONSTANT, B. *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DAVID, R. *Os grandes sistemas do direito contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

DEMANT, P. R. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DISPUTA do biquíni na Turquia: pele demais exposta nos outdoors em Istambul? *UOL: notícias*, 2007. 22 maio 2007. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2007/05/22/ult2682u461.jhtm>>. Acesso em: 9 abr. 2008.

EGITO inaugura segunda via no canal de Suez para estimular economia. *G1: mundo*, 6 ago 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/08/egito-inaugura-segunda-no-canal-de-suez-para-estimular-economia.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

- EGYPTIAN parliamentary election. *Wikipedia*: a enciclopédia livre, 2015. 2015. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_parliamentary\\_election,\\_2015](https://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_parliamentary_election,_2015)>. Acesso em: 28 ago. 2016.
- EGYPTIAN presidential election. *Wikipedia*: a enciclopédia livre, 2014. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_presidential\\_election,\\_2014](https://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_presidential_election,_2014)>. Acesso em: 28 ago. 2016.
- EGYPTIAN parliamentary election 2011-12. *Wikipedia*: a enciclopédia livre, 2013a. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_parliamentary\\_election,\\_2011%E2%80%932012](http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_parliamentary_election,_2011%E2%80%932012)>. Acesso em: 5 maio 2013.
- EGYPTIAN Shura Council election, 2012. *Wikipedia*: a enciclopédia livre, 2013b. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_Shura\\_Council\\_election,\\_2012](http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_Shura_Council_election,_2012)>. Acesso em: 5 maio 2013b.
- EGYPTIANS Rue Election Day Gone Awry. *The New York Times*, 2005. New York, 9 dez. 2005. Disponível em: <[http://www.nytimes.com/2005/12/09/international/africa/09egypt.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2005/12/09/international/africa/09egypt.html?_r=0)>. Acesso em: 4 maio 2013.
- ELEIÇÃO presidencial do egito de 2012. *Wikipédia*: a enciclopédia livre. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Lei%C3%A7%C3%A3o\\_presidencial\\_do\\_Egito\\_de\\_2012](http://pt.wikipedia.org/wiki/Lei%C3%A7%C3%A3o_presidencial_do_Egito_de_2012)>. Acesso em: 5 maio 2013.
- EM UMA TURQUIA intolerante, convertidos ao cristianismo vivem com medo. *UOL*: notícias, 2007. 24 abr. 2007. Disponível em: <<http://wap.noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2007/04/24/em-uma-turquia-intolerante-convertidos-ao-cristianismo-vivem-com-medo.htm>>. Acesso em: 3 maio 2013.
- ENTENDA por que a Turquia resiste em intervir contra o Estado o Estado Islâmico. *IG*: último segundo, 9 out 2014. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2014-10-09/entenda-por-que-a-turquia-resiste-a-intervir-contra-o-estado-islamico.html>>. Acesso em: 18 nov. 2016.
- ENEMIES of the state. *The economist*, 2012. 17 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/21550334>>. Acesso em: 28 nov. 2012.
- ERDOGAN at bay. *The economist*, 2012. 23 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/21548261>>. Acesso em: 27 nov. 2012.
- ERDOGAN vence eleições presidenciais da Turquia no primeiro turno. *G1*: mundo, 10 ago. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/08/erdogan-vence-eleicoes-presidenciais-da-turquia-no-primeiro-turno.html>>. Acesso em 2 set. 2016.
- ESPOSITO, J. L.; VOLL, J. O. *Islam and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.



GOVERNO turco ordena fechamento de nove veículos de comunicação. *Portal imprensa*, 2016. 22 nov. 2016. Disponível em: <<http://portalimprensa.com.br/noticias/internacional/78694/governo+turco+ordena+fechamento+de+nove+veiculos+de+comunicacao>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere: o risorgimento, notas sobre a história da Itália*. Edição de Carlos Nelson Coutinho, v. 5, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. v. 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999..

\_\_\_\_\_. *Maquiavel, a política e o Estado moderno: o risorgimento, notas sobre a história da Itália*. 2. ed. v. 5, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

GRESH, A. Egípto: uma nova etapa? *Le Monde Diplomatique*, 15 ago. 2012. Disponível em: <<http://pt.mondediplo.com/spip.php?article879>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. O Egito entre a revolução e a contrarrevolução. *Le Monde Diplomatique*, 3 jul. 2012a. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1205>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. Os obstáculos da revolução. *Le Monde Diplomatique*, 1 jul. 2011. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=971>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

GOV'T APPOINT trustee to Diyarbakir Municipality to replace arrested co-mayors. *Turkish minute*, 2016.1 nov. 2016. Disponível em: <<https://www.turkishminute.com/2016/11/01/govt-appoint-trustee-diyarbakir-municipality-replace-arrested-co-mayors/>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

HAARETZ. *Hamas chief meets with Turkey PM on Palestinian reconciliation*, 16 Mar. 2012. Disponível em: <<http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/hamas-chief-meets-with-turkey-pm-on-palestinian-reconciliation-1.419146>>. Acesso em: 20 nov. 2012.

HARRINGTON, J. *La República de Oceana*. Tradução de Enrique Díez Canedo. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HOBBS, T. *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSAWM, E. *COMO MUDAR O MUNDO: Marx e o marxismo, 1840-2011*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNTINGTON, S. P. *A terceira onda: a democratização no final do século XX*. São Paulo: Ática, 1994.

HUSSEIN, T. *Fusul fi 'l-adab wa 'l-naqd*. Cairo: Daar Al-Ma'arif, 1945.

IRÃ prorroga acordo de petróleo com Turquia apesar de sanções. O Estado de São Paulo, 2011. São Paulo, 24 dez. 2011. Acesso em: 8 dez. 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,ira-prorroga-acordo-de-petroleo-com-turquia-apesar-de-sancoes,814954,0.htm>>.

JUSTIÇA poderá processar ex-ditador turco de 94 anos. O Estado de São Paulo, 2011. São Paulo, 3 jan. 2011. Acesso em: 9 maio 2013. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,justica-podera-processar-ex-ditador-turco-de-94-anos,818078,0.htm>>.

KAMEL, N. M. Islã e identidade cultural. *Revista de Estudos Orientais*, São Paulo, n. 4, p. 47-55, 2003.

KAMEL, A. Mulher seminua e o ódio ao Ocidente. *O Globo*, 2004, p. 21, 5 abr. 2004. Disponível em: <<http://www.alikamel.com.br/upload/data/2004.04.05.pdf>>. Acesso em: 4 maio 2013.

\_\_\_\_\_. A guerra dos três mundos. *O Globo*, 2004a. 4 abr. 2004. Acesso em: 4 maio 2013. Disponível em <<http://www.alikamel.com.br/upload/data/2004.04.04.pdf>>.

KAWAKIBI, S.; KODMANI, B. O exército nas revoluções árabes. *Le Monde Diplomatique*, 4 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=894>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

KELSEN, H. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KINGSLEY, P. Egypt sentences to death 529 supporters of Mohamed Morsi. *The Guardian*. Cairo, 2014. 24 mar 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2014/mar/24/egypt-death-sentence-529-morsi-supporters>>. Acesso em: 11 set. 2016.

LAMPEDUSA, G. T. *Il gattopardo*. Milão: Fretinelli, 2005.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MADISON, J.; HAMILTON A.; JAY, J. *El federalista*. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1957.

MANIFESTANTES morrem em conflitos no aniversário de revolta no Egito. *IG: último segundo*, 2014. São Paulo. 25 jan. 2014. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/revoltamundoarabe/2014-01-25/manifestantes-morrem-em-conflitos-no-aniversario-de-revolta-no-egito.html>>. Acesso em: 25 set. 2016.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UnB, 1994.

\_\_\_\_\_. *O príncipe*. São Paulo: Hemus, 1977.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

METZGER, F. *Pluralismo x radicalismo: a integração do islã político em algumas sociedades muçulmanas: os casos de Egito, Turquia e Argélia*. 2008. 220 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-18092008-161219/pt-br.php>>. Acesso em: 8 out. 2011.

MIDDLE EAST REPORT, THE. *Egypt look ahead to portentous year, 2005*. 2 fev. 2005. Disponível em: <<http://www.merip.org/mero/mero020205>>. Acesso em: 3 maio 2013.

MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE, THE. Hamas visit to Turkey deepens Secular-Islamist rift. *Special Dispatch*. n. 1114, 14 Mar. 2006. Disponível em: <<http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1635.htm>>. Acesso em: 3 maio 2013.

\_\_\_\_\_. The AKP government's attempt to move Turkey from Secularism to Islamism (Part I; Part II; Part III): The clash with Turkey's universities. *Special Dispatch*. n. 1014, 1 nov. 2005. Disponível em: <<http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1512.htm>>. Acesso em: 3 maio 2013.

MILMAN, L. Origem dos movimentos islâmicos revolucionários. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 35, abr. 2004. Disponível em: <[www.espacoacademico.com.br/035/35cmilman.htm](http://www.espacoacademico.com.br/035/35cmilman.htm)>. Acesso em: 9 abr. 2008.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NÉFISSA, S. B. Os efeitos da crise do Egito. *Le Monde Diplomatique*, 2011. 1 fev. 2011. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=870>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

NOVO julgamento do presidente deposto do Egito terá mais acusações. *IG: último segundo*, 2014. 19 jan 2014. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2014-01-19/novo-julgamento-do-presidente-deposto-do-egito-tera-mais-acusacoes.html>>. Acesso em: 2 out. 2016.

PACE, E. *Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PARLAMENTO turco aprova liberalização do véu muçulmano. *Uol: últimas notícias*. 9 fev. 2008. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2008/02/09/ult1766u25844.jhtm>>. Acesso em: 8 abr. 2008.

PARLAMENTO Europeu critica Turquia por questão cipriota. *O Estado de São Paulo*, 2012. São Paulo, 28 maio 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,parlamento-europeu-critica-turquia-por-questao-cipriota,879058,0.htm>>. Acesso em: 9 maio 2013.

- PARTIDO no poder vence eleições legislativas na Turquia. UOL: últimas notícias, 2007. 22 jul. 2007. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/07/22/ult34u186465.jhtm>>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- QUTB, S. *Milestones*, 2005. Disponível em: <<http://majalla.org/books/2005/qutbnilestone.pdf>>. Acesso em: 4 maio 2013.
- \_\_\_\_\_. *O islã: a religião do futuro*. [S. l.]: Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assidik, [19--?]. Mimeografado.
- RAVID, B. Israel, Greece conduct joint naval drill amid ongoing tension with Turkey, *Haaretz*, 1 Apr. 2012. Disponível em <<http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/israel-greece-conduct-joint-naval-drill-amid-ongoing-tension-with-turkey-1.421907>>. Acesso em: 9 mai. 2013.
- RECONHECIMENTO de Estado palestino é obrigação, não opção, diz Turquia. *IG: último segundo*, 2011. 13 set. 2011. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/reconhecimento-de-estado-palestino-e-obrigacao-nao-opcao-diz-turquia/n1597207545485.html>>. Acesso em: 5 dez. 2012.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REFERENDO na Turquia: Erdogan recebido em triunfo. *Observador*, 2017. Lisboa. 17 abr. 2017. Disponível em: <<https://observador.pt/2017/04/17/referendo-na-turquia-erdogan-recebido-em-triunfo/>>. Acesso em: 5 maio 2018.
- REFERENDO aprova reformas constitucionais no Egito, mas eleitores não foram às urnas. *Última hora*, 2007. 28 mar. 2007. Disponível em: <<http://ultimahora.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1289608&idCanal=11>>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- REFERENDO constitucional no Egito: Rice “realmente preocupada”. 23 mar. Uol Notícias, 2007a. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2007/03/23/ult34u177167.jhtm>>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROY, O. *The failure of political Islam*. Cambridge, USA: Harvard University, 1996.
- SANÇÕES na Síria minam negócios na Turquia. *The New York Times*, 2011. New York, 14 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,sancoes-a-siria-minam-negocios-na-turquia,810612,0.htm>>. Acesso em: 9 maio 2013.
- SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. (Originalmente publicado em 1942).
- SECULARISM vs. democracy. *The economist*, 2007. v. 5, n. 11, maio 2007, p. 63.
- SECULARIST’S lament, A. *The economist*, 2012. 23 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/21548284>>. Acesso em: 24 nov. 2012.

SIVAN, E. *Radical Islam: medieval theology and modern politics*. New Haven: Yale University Press, 1985.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

TOKSABAY, E.; SEZER C. Turquia suspende atividades de 370 grupos não-governamentais. *UOL Notícias*, 2016. 12 nov. 2016. Acesso 15 nov. 2016. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2016/11/12/turquia-suspende-atividades-de-370-grupos-nao-governamentais.htm>>.

TURCI, F. Turquia ataca curdos em vez de terroristas na fronteira com a Síria. *Globo*, 2014. Nova Iorque, 14 out. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2014/10/turquia-ataca-curdos-em-regiao-ameacada-pelo-estado-islamico.html>>. Acesso em: 20 set. 2016.

TURKEY and human rights: home thoughts form above. *The economist*, 2011. 26 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/21540313>>. Acesso em: 30 nov. 2012

TURKEY. *Yüksek Seçim Kurulu Başkanlığı*, 2013. Disponível em: <<http://www.ysk.gov.tr/ysk/index.html>>. Acesso em: 5 maio 2013.

TURKEY detains at least 11 pro-Kurdish HDP deputies, blocks access to Internet. TURKEY PURGE. 4 nov. 2016. Disponível em: <<http://turkeypurge.com/turkey-detains-at-least-11-pro-kurdish-hdp-deputies-blocks-access-to-internet>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

TURKISH general election. *Wikipedia*, June, 2015. 2015. Acesso em: 17 set. 2016a. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Turkish\\_general\\_election,\\_June\\_2015](https://en.wikipedia.org/wiki/Turkish_general_election,_June_2015)>.

TURQUIA emite mandados de prisão para 189 juízes e promotores. *Estado de minas*, 2016. 14 out. 2016. Disponível em: <[http://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2016/10/14/interna\\_internacional,814211/turquia-emite-mandados-de-prisao-para-189-juizes-e-promotores.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2016/10/14/interna_internacional,814211/turquia-emite-mandados-de-prisao-para-189-juizes-e-promotores.shtml)>. Acesso 28 out. 2016.

TURQUIA não reconhecerá o Chipre como presidente da UE. *O Estado de São Paulo*, 2012. São Paulo, 7 jun. 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,turquia-nao-reconhecera-chipre-como-presidente-da-ue,883660,0.htm>>. Acesso em: 9 maio 2013.

TURQUIA retoma negociação para aderir à União Europeia. *O Estado de São Paulo*, 2012a. São Paulo, 16 maio 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,turquia-retoma-negociacao-para-aderir-a-uniao-europeia,873785,0.htm>>. Acesso em: 5 dez. 2012.

TURQUIA autoriza Rússia a traçar gasoduto South Stream pelo Mar Negro. *O Estado de São Paulo*, 2011. São Paulo, 28 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,turquia-autoriza-russia-a-tracar-gasoduto-south-stream-pelo-mar-negro,816093,0.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

TURQUIA acusa França de genocídio argelino. *O Estado de São Paulo*, 2011a. São Paulo, 28 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,turquia-acusa-franca-de-genocidio-argelino-,814756,0.htm>>. Acesso em: 6 dez. 2012.

TURQUIA pede desculpas pela morte de curdos. *O Estado de São Paulo*, 2011b. São Paulo, 24 nov. 2011. Acesso em: 9 maio 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,turquia-pede-desculpas-pela-morte-de-curdos-,802197,0.htm>>.

TURQUIA escoltará navios de ajuda humanitária com destino a Gaza. *IG*: último segundo, 2011c. 8 set. 2011. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/turquia-escoltara-navios-de-ajuda-humanitaria-com-destino-a-gaza/n1597201078622.html>>. Acesso em: 5 dez. 2012.

TURQUIA quer ser resposta para os problemas do Oriente Médio. *The New York Times*, 2011d. New York, 30 set. 2011. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/nyt/turquia-quer-ser-resposta-para-questoes-do-orientes-medio/n1597248781385.html>>. Acesso em: 5 dez. 2012.

TURQUIA segue Liga Árabe e impõe sanções à Síria. *Estadão*, 2011e. 30 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,turquia-segue-liga-arabe-e-irapoe-sancoes-a-siria,804907,0.htm>>. Acesso em: 7 dez. 2012.

TURQUIA: repressão na Síria ameaça causar turbulência na região. *Estadão*, 2011f. 23 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,turquia-repressao-na-siria-ameaca-causar-turbulencia-na-regiao,801971,0.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

TURQUIA aprova ação militar na Síria e no Iraque contra Estado Islâmico. *Uol notícias*, 2014. São Paulo, 2 out. 2014. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2014/10/02/turquia-aprova-acao-militar-na-siria-e-no-iraque-contras-estado-islamico.htm>>. Acesso em: 10 set. 2016.

TURRER, R. *Golpe ou nova revolução?* Rio de Janeiro: Época/Globo. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2013/07/golpe-ou-nova-brevolucaob.html>>. Acesso em 21 jan. 2014.

VEJA a cronologia da tentativa de golpe militar da Turquia. 16 jul 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/07/veja-cronologia-da-tentativa-de-golpe-militar-na-turquia.html>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

WORLD BANK. *Map design unit*, 1997. Disponível em: <<http://www.worldbank.org/depweb/english/modules/basicdata/maps/images/men1.gif>>. Acesso em: 24 mar. 2013.

YAVUZ, H. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ZELLER, F.; WILLIAMS S. Turkey shuts 1,000 schools, arrests wanted cleric's nephew. *Times of Israel*. 23 jul 2016. Disponível em: <<http://www.timesofisrael.com/turkey-shuts-1000-school-arrests-wanted-clerics-nephew/>>. Acesso: 18 out. 2016.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALGERIA. In: *Ethnologue: Languages of the world*. Disponível em: <[http://www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=DZ](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=DZ)>. Acesso em: 4 maio 2013.

ALI, T. *Confronto de fundamentalismos: cruzadas, jihads e modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ARÁBIA SAUDITA envia ajuda hospitalar ao Egito. *O Estado de São Paulo*, 2013. São Paulo, 17 ago. 2013. Disponível em: <<http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,arabia-saudita-envia-ajuda-hospitalar-ao-egito,1065108>>. Acesso em: 9 novembro 2016.

ARON, R. *Estudos políticos: pensamento político*. Brasília: Editora UnB, 1980.  
BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Editora UnB, 1981.

BRAUDEL, F. *Civilização material e capitalismo, séculos XV-XVIII: o tempo do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981.

ENTENDA a crise política na Turquia. BBC Brasil, 2014. 7 jan. 2014. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/01/140106\\_turquia\\_crise\\_erdogan\\_mm](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/01/140106_turquia_crise_erdogan_mm)>. Acesso em: 15 out. 2016.

ESPOSITO, J. L. *Unholy war: terror in the name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.

ESPOSITO, J. L.; DONOHUE, J. J. *Islam in transition*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EUROPEAN STABILITY INITIATIVE. *Islamic Calvinists: change and conservatism in central Anatolia*. Berlin; Istanbul: 19 Sep. 2005. Disponível em: <[http://www.esiweb.org/pdf/esi\\_document\\_id\\_69.pdf](http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_69.pdf)>. Acesso em: 4 maio 2013.

FELDMAN, N. O uso do véu na Turquia: democracia velada? *The New York Times*, New York, 9 Feb. 2006. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/nytimes/2008/02/09/ult574u8183.jhtm>>. Acesso em: 8 abr. 2008.



- FUKUYAMA, F. *After the end of history*, 2006. Disponível em: <[http://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/revisited\\_3496.jsp](http://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/revisited_3496.jsp)>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- \_\_\_\_\_. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GELLNER, E. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- HARRINGTON, J. *A arte de legislar (1659)*. Livro I: exposição das fundações e superestruturas de todas as espécies de governo. Disponível em: <[http://moodle.stoa.usp.br/file.php/1198/A\\_arte\\_de\\_legislar.pdf](http://moodle.stoa.usp.br/file.php/1198/A_arte_de_legislar.pdf)>. Acesso em: 31 ago. 2011.
- HELLER, H. *La soberanía: contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- HOURANI, A. *O pensamento árabe na era liberal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HUNTINGTON, S. P. *Choque das civilizações*. São Paulo: Objetiva, 1996.
- KAYALI, H. *A history of modern Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University, 2003.
- KEPEL, G. *Jihad: the trail of political Islam*. Cambridge, USA: Harvard University, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le Muslim extremism in Egypt: the prophet and pharaoh*. Berkeley: University of California, 1985.
- LEWIS, B. Islam and liberal democracy. *The Atlantic Monthly*, v. 271, n. 2, p. 89, fev. 1993. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/issues/93feb/lewis.htm>>. Acesso em: 7 abr. 2008.
- \_\_\_\_\_. *The crisis of Islam: holy war and unholy terror*. New York: The Modern Library, 2003.
- \_\_\_\_\_. *What went wrong: western impact and Middle Eastern response – the clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The emergence of modern Turkey*. Oxford: Oxford University, 2001.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARX, K. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- MIGUEL, L. F. A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 45, n. 3, p. 483-511, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v45n3/a06v45n3.pdf>>. Acesso em: 7 abr. 2008.



- MILITARY manoeuvres. *The economist*, 2007. v. 9 n. 15, jun. 2007. p. 58-59.
- MOROCCO. In: *Ethnologue: languages of the world*. Disponível em: <[http://www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=MA](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=MA)>. Acesso em: 4 maio 2013.
- POPPER, K. *A sociedade democrática e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1959.
- POR QUE A TURQUIA também bombardeia os inimigos do 'Estado Islâmico'? BBC Brasil, 2015. 31 jul 2015. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150730\\_turquia\\_estadoislamico\\_curdos\\_pai](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150730_turquia_estadoislamico_curdos_pai)>. Acesso em: 18 nov. 2016.
- REFERENDO no Egito tem baixo índice de comparecimento. *BBC Brasil*, 2007. 26 mar. 2007. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/03/070326\\_egito\\_atualiza1rg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/03/070326_egito_atualiza1rg.shtml)>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- ROY, O. The end of history and the long march of secularisation. *Open Democracy*, 15 May 2006. Disponível em: <<http://www.opendemocracy.net/node/3546>>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- RUTHVEN, M. *Islam in the world*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SAID, E. W. Islã e Ocidente são bandeiras inadequadas. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2003. p. 136-139.
- \_\_\_\_\_. *How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TIBI, B. *Arab nationalism: between Islam and the Nation-State*. New York: Palgrave Macmillan, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Islam and the cultural accommodation of social change*. Boulder: Westview, 1990.
- TOYNBEE, A. J. *O desafio de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- TURQUIA congela cooperação militar e política com a França. *O Estado de São Paulo*, 2011b. São Paulo, 23 dez. 2011e. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,turquia-congela-cooperacao--militar-e-politica-com-a-franca-,814481,0.htm>>. Acesso em: 8 dez. 2012.
- VÉU ISLÂMICO aprovado nas universidades turcas. *Diário de notícias*, 2008. 10 fev. 2008. Disponível em: <[http://dn.sapo.pt/2008/02/10/internacional/veu\\_islamico\\_aprovado\\_universidades\\_.html](http://dn.sapo.pt/2008/02/10/internacional/veu_islamico_aprovado_universidades_.html)>. Acesso em: 8 abr. 2008.
- WALLERSTEIN, I. *Após o liberalismo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Imprensa Oficial; UnB, 2004, v. 2.

## POSFÁSIO

### A DEMOCRACIA E O PROBLEMA DA RACIONALIDADE

*José Geraldo A. B. Poker e Fábio Metzger*

Em duas de suas muitas obras, *A constelação pós-nacional* (2001) e *A inclusão do outro* (2002), Habermas insere-se no cenário do debate intelectual sobre os problemas a serem enfrentados no século XXI, e demonstra uma vez mais a viabilidade da *teoria da ação comunicativa* como recurso de compreensão e de superação dos descaminhos característicos desta fase complicada da história da humanidade.

A tentativa contida nas obras mencionadas não é gratuita. O conceito de *ação comunicativa*, desenvolvido exaustivamente em obras anteriores, é o que se pode chamar de conceito-chave na teoria social produzida por Habermas. Nesse sentido, a validação da teoria originalmente proposta no início da década de 1980, implica a possibilidade de ela servir de instrumento de interpretação e superação dos problemas sociais do mundo surgido no pós-1989.

Com a intenção de ser fiel ao raciocínio do autor, é preciso fazer uma interrupção na consideração do conteúdo das obras recentes e recorrer às antigas, nelas buscando a definição de conceitos retomados por Habermas para compreender as transformações pelas quais passaram Estado e Sociedade, atingidos pela ação da globalização e do capitalismo transnacional - fenômenos característicos da última década do século XX e que inauguraram precocemente o século XXI.

Em suas obras anteriores, Habermas classifica como *ação comunicativa* uma modalidade de interação social que possui características bem específicas, classificada da seguinte forma:

Chamo *ação comunicativa* àquela forma de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem (ou das correspondentes manifestações extraverbais) orientada ao entendimento. À medida em que a comunicação serve ao entendimento (e não só ao exercício das influências recíprocas) pode adotar para as interações o papel de um mecanismo de ordenação da ação e com isso fazer possível a ação comunicativa. (HABERMAS, 1997, p. 419, grifo do autor)

Ou ainda:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade... [que] os atores erguem com seus atos de fala... [N]o agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta [se explica] pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida... Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito... Graças à base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão. (HABERMAS, 1989, p. 79-80, grifo do autor)

Retornando às obras recentes mencionadas de início, dentre os principais problemas que observa na atualidade, Habermas elege aqueles que se referem à ação desintegradora da globalização, que em princípio destrói as formas tradicionais de solidariedade e dissolve as formas consensuais necessárias à construção da identidade cultural sobre a qual se constitui o sentido de *interesse público*.

A globalização uniformiza pessoas do mundo todo em torno da produção e consumo de mercadorias materiais e simbólicas, criando a possibilidade de uma universalização cultural nunca antes existente. E ao mesmo tempo em que uniformiza culturalmente, a globalização também individualiza, à medida que sobrepõe a condição de *consumidor* a todas as outras formas de status de regulação de relações sociais em qualquer matriz cultural.

Por outro lado, na descrição de Habermas (2001, p. 100) a globalização também produz os fatores de enfraquecimento do Estado, à medida que as decisões de agentes econômicos transnacionais praticamente desconhecem as limitações estatais como parâmetros de regulação. Segundo Habermas, o modelo de Estado Social construído na modernidade está seriamente abalado pelas forças do mercado global, que atuam seguindo uma lógica contrária ao direito constitutivo do poder público, apontando sempre para a concentração e nunca no sentido da distribuição equitativa dos recursos e oportunidades necessária à manutenção de uma sociedade democrática.

A lógica inerente às decisões econômicas tomadas em âmbito global estabelece um padrão de concorrência que obriga todas as empresas a ajustes organizacionais constantes, cujas conseqüências imediatas são o aumento da produtividade com a diminuição dos postos de trabalho e demanda crescente por vantagens decorrentes da desoneração fiscal nos territórios em que se localizam. Disso, Habermas conclui não ser “mais possível o ‘keynesianismo’ em um país” (2001, p. 100). A agenda da globalização determina ao Estado a mudança de foco no planejamento e execução de políticas públicas. Afirma Habermas:

Sob as condições de uma economia globalizada, o “keynesianismo em um país” não funciona mais. É mais promissora uma política antecipadora, inteligente e cuidadosa de adaptação das condições

nacionais à competição global. Fazem parte dessa política as conhecidas medidas de uma política industrial prospectiva, o incentivo a *research and development*, e, portanto às inovações *futuras*, a qualificação da força de trabalho com base em uma melhor formação e especialização, bem como uma “flexibilização” refletida do mercado de trabalho. (HABERMAS, 2001, p. 68)

A crise fiscal do Estado Social resultante da globalização se desdobra na crise de legitimidade e incapacidade de atender às demandas sociais produzidas pelas mudanças estruturais do capitalismo, em que o desenvolvimento econômico ocorre produzindo desemprego. A constante busca por melhores oportunidades de trabalho e vida provoca o deslocamento de pessoas entre países, acompanhando o fluxo de investimentos do capitalismo transnacional.

Soma-se a isto um outro fator de deslocamento populacional, qual seja aquele decorrente de guerras civis e conflitos diversos, que provoca a fuga massiva de cidadãos e cidadãs de seus territórios de origem, em busca de lugares em que se sintam seguros e sejam tratados com dignidade. Este é o caso dos chamados refugiados, que por causa de características pessoais, religiosas ou étnicas, tornam-se alvo de perseguição na terra natal, e recorrem à migração como única chance de continuarem vivos.

Notadamente, o resultado do processo migratório acentuado é o aparecimento, concentrado em alguns países, mesmo periféricos, de aglomerados humanos configurados como coleção desconexa de matrizes e identidades culturais as mais diversas, e que precisam ser acertados de alguma forma para que os aglomerados possam tomar a forma de *sociedade*, quer dizer, de um sistema estável de relações sociais em que sejam possíveis a cooperação e as trocas. Por causa disto, acrescenta-se à crise do Estado Social o conjunto de demandas e as cobranças por políticas de *inclusão* ou *reconhecimento* decorrentes do surgimento das sociedades multiculturais. Quer dizer, coletividades constituídas por diferentes formas culturais entrecortadas e particulares de vinculação, que geram múltiplas formas de subjetividade, cada uma delas reivindicando legitimidade para si em relação às outras.

O resultado do enfraquecimento do Estado, da homogeneização das formas de produção e consumo e da diferenciação decorrente do processo migratório, segundo o raciocínio de Habermas, é uma enorme crise de legitimidade que atinge frontalmente o Direito, cujas bases lógica, formal e normativa não correspondem à complexidade dos novos conflitos sociais e inter-individuais, nem se prestam a fornecer a estrutura simbólica sobre as quais sejam formuladas novas demandas políticas.

A despeito do cenário montado ser altamente complexo e geral, porque todos os participantes das Nações Unidas são Estados e são atingidos da mesma forma pelos efeitos da globalização e do capitalismo transnacional, Habermas permanece otimista quanto à possibilidade da busca de solução para todos os problemas apontados. Segundo ele, de início as soluções podem ser buscadas na afirmação do princípio básico de legitimação do Estado Moderno, qual seja a conjugação entre *soberania popular e direitos humanos*. Isto significa que o Direito pode ser reconstruído mediante o processo de autolegislação, como defendeu Rousseau, mas isso deve ser feito tendo como parâmetro os direitos fundamentais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, o que garantiria os elementos de justiça e de universalidade à regulamentação de situações de convivência na extrema diversidade cultural/subjetiva, na forma como ocorrem atualmente.

Para tanto, dois conjuntos de medidas são necessárias, um de ordem externa e outro de ordem interna nos Estados. No aspecto externo, recorrendo à fórmula de Kant, Habermas considera que, como os problemas provocados pela globalização e pelo capitalismo são planetários, o enfrentamento deles exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas que permitam uma *governança supra-nacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma *republica mundial*, cujas decisões reconheçam a condição de *cidadania cosmopolita* de todos as pessoas, por buscarem legitimação nos Direitos Humanos. E para atingir este objetivo, novas instituições supra-nacionais devem ser criadas. O modelo da Organização das Nações Unidas não serve, por não se constituir num espaço de debate e de deliberação verdadeiramente democrático, avalia Habermas.

No aspecto interno, quer dizer, dentro dos Estados, retomando as teses da *teoria da ação comunicativa*, Habermas sugere a criação de formas de exercício de cidadania deliberativa na esfera pública. Ou seja, devem ser estabelecidos lugares em que pessoas das mais diferentes vinculações culturais possam se encontrar para debater democraticamente acerca de um único problema: “cidadãos livres e iguais devem se conceder quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo?” (Habermas, 2001, p. 147).

Para Habermas, em âmbitos assim constituídos, os discursos podem conduzir à formulação de um sistema de direitos e de uma vontade política racional vinculados à uma concepção de *solidariedade cívica* ou de *patriotismo constitucional*, que são necessários à elaboração de complexas soluções para os complicados conflitos decorrentes da convivência num contexto de diversidade multicultural.

Ao mesmo tempo em que os discursos proferidos em espaços destinados à ação comunicativa se constituem no exercício efetivo da soberania popular, eles também produzem concepções intersubjetivas de direitos fundamentais sobre as quais torna-se possível reconstruir a legitimidade dos Direitos Humanos na condição de serem afirmados como direitos fundamentais universais, superando a conotação de *direitos ocidentais* que pesa sobre eles.

Tendo em conta a diversidade como característica a ser mantida nas novas sociedades, sem que ocorra a reconstrução da pretensão de validade universal dos Direitos Humanos, muito dificilmente os diferentes modos de vida poderiam ser afirmados e reconhecidos como legítimos no interior de uma mesma coletividade. Na ausência de uma referência que permita substituir as formas de solidariedade de base étnicas pela solidariedade cívica, não há como produzir as categorias conceituais exigidas para fundamentar a atitude de reconhecimento diante das diversas formas de vida possíveis numa situação de convivência multicultural. Isto porque a solidariedade sustentada em fatores étnicos incide sobre a homogeneização de padrões estéticos e conceituais, criando identidades pessoais que se reconhecem reciprocamente apenas na condição de serem pertencentes a um mesmo conjunto de referências.

Em se tratando de sociedades multiculturais, as exigências de reconhecimento devem considerar a presença de referências culturais alternativas que se posicionam umas em relação às outras pretendendo a mesma legitimidade. A condição de igualdade pretendida nas democracias atuais depende da validação de inúmeras formas de diferenciação pessoal, evitando ao mesmo tempo que delas decorram discriminações ou quaisquer outros mecanismos sociais de inferiorização.

Por isso mesmo que as sociedades que se desenvolvem juntamente com os novos modelos de Estado não podem mais pretender-se como derivadas do sentimento de *nação*, da crença na existência de uma base cultural homogeneizadora que vincula todos os integrantes e da qual são obtidos os regulamentos norteadores de todas as atitudes e condutas. São os Estados pós-nacionais.

A inexistência de um sentimento de *nação* se torna um problema para os Estados porque afeta diretamente a legitimação da ordem política. Como demonstra Habermas (2001, p. 143), a legitimação dos Estados nacionais se baseia na legalidade sustentada no pressuposto de atender a uma vontade unificada pelos mesmos objetivos e ratificada pela soberania popular. Mas a ausência do sentimento de *nação* se torna problema também do ponto de vista do exercício convencional da soberania popular, que encontra obstáculos para se compor como tal devido à dificuldade de se chegar a um consenso, dada a quantidade de referências culturais e suas discrepâncias presentes no interior da sociedade. Isso dificulta a composição da *esfera pública* e a busca de soluções para os problemas e conflitos por intermédio da política.

Embora tudo pareça conspirar contra a manutenção das conquistas históricas ocidentais, efetivadas pelo Estado de Direito e Social, Habermas apresenta uma saída teórica. Isto começa com a associação do exercício da soberania popular, por meio da ação comunicativa em ambientes democráticos, ao desenvolvimento dos meios adequados à construção de uma sociedade para que ela possa se constituir para além das vinculações decorrentes de mecanismos identitários derivados do sentimento de comunidade próprio do conceito de *nação*. A ação comunicativa tem a potencialidade de produzir uma *cultura política*, por meio da qual as pessoas se vinculem umas às outras, consigam conviver e ter



o domínio dos rumos da coletividade sem precisarem compartilhar de tradições e memória comuns.

Para que isto aconteça, isto é, para que a *cultura política* criada pela ação comunicativa substitua o sentimento de nação, é preciso ampliar os espaços democráticos no interior da sociedade. Na concepção de Habermas, a democracia é a configuração do ambiente ideal à ação comunicativa, porque proporciona a possibilidade de que a comunicação ocorra livre de coações de quaisquer naturezas.

De outro modo, superar a legitimidade dependente apenas da nacionalidade implica liberar a sociedade de amarras que impedem a expansão do conceito de igualdade. Quando isso ocorre, o resultado obtido é o do nascimento de sociedades mais democráticas, quer dizer, mais aptas ao reconhecimento recíproco de variações nas formas do ser social dos integrantes, uns em relação aos outros. É isto propriamente que Habermas nomeia como *sociedade inclusiva*, um tipo específico de sociedade que busca a construção da legitimidade necessária às práticas normativas da convivência apenas nas qualidades procedurais do processo democrático. Ou, nas palavras do próprio Habermas (2001, p. 93-94):

Observando-se normativamente, calcar o processo democrático em uma cultura política comum não possui o sentido excludor de efetivação de um modo de ser próprio nacional, mas antes o sentido *inclusivo* de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar esse *outro* na uniformidade de uma nação. Pois um consenso de fundo, anterior e assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um dado pressuposto da democracia – temporário e catalisador –, à mesma medida que a construção da vontade e da opinião estruturada publicamente na forma de uma discussão torna possível um entendimento racional e político também entre desconhecidos. (grifos do autor)

As vantagens de uma sociedade assim constituída são várias. Primeiro, pode-se citar a característica de abertura provocada pela extensão da igualdade que resulta no grau de reconhecimento exigido pela convivência entre seres sociais marcados por diversidades culturais. A multiculturalidade deixa de ser um problema, porque na sociedade abre-se consi-

deravelmente a possibilidade de escolhas válidas que indivíduos possam fazer sobre si mesmos e sobre a coletividade. Depois, há que se pensar que a ausência de fatores de homogeneidade cultural podem ser totalmente substituídos pela condição de racionalidade que designa a igualdade contida nas qualidades procedurais do processo democrático, que nomeia os participantes como companheiros de direitos, ao invés de companheiros de destino.

Por fim, se for assegurada a manutenção do processo democrático incrementado pela ação comunicativa, realizada sob o entorno da moldura dos Direitos Humanos, os fatores desintegradores da globalização e da multiculturalidade podem ser revertidos positivamente.

A expansão do conceito de igualdade requerida pelo reconhecimento das diversidades existentes no interior de sociedades multiculturais e possibilitada pela lógica contida nos Direitos Humanos, proporciona não apenas a liberação da coletividade em relação às muitas prisões advindas da identidade sustentada nos elementos tradicionais compartilhados em situações de homogeneidade cultural. Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento da racionalidade.

A racionalidade que libera a sociedade e que proporciona a abertura para experiências multiculturais de existências pessoais não se restringe à fórmula weberiana.

Neste ponto, é preciso novo recuo. Na teoria de Weber, Habermas (1997b, p. 197-198) identifica três tipos de racionalidade: a racionalidade instrumental (técnica, adequação fins e meios), a racionalidade valorativa (escolha dos fins) e a racionalidade científica.

Apreciando a teoria weberiana, Habermas salienta que a racionalidade do Direito tornou-se fundamental para a construção das instituições típicas da sociedade ocidental. O Direito possibilitou à civilização ocidental desenvolver saídas para as limitações lógico-organizacionais presentes nas formas tradicionais de dominação ao conseguir afirmar a legalidade como fundamento de legitimidade.

Esse artifício tornou possível a edificação de instituições sociais e políticas que funcionam mediante a burocracia, quer dizer, o conjunto formado por um quadro de funcionários que cumprem determinadas tarefas seguindo regras que lhes são impostas. A burocracia garante a igualdade à medida que permite a distribuição impessoal do Direito, e esta é a marca própria das instituições da sociedade ocidental, incluindo o Estado, que para Weber também é uma instituição.

No entanto, apesar de a definição de Weber abranger aspectos importantes, como a extensão da razão do campo do conhecimento para a aplicação, decorrendo disto a organização de regulamentos e instituições, a definição não é suficiente para deslocar a centralidade da razão, que continua sendo um predicado exclusivo do sujeito, que pode fazer suas escolhas orientado pela racionalidade, pela afetividade ou pelas tradições.

Não é essa a racionalidade observada por Habermas como componente intrínseco da ação comunicativa. Segundo ele (HABERMAS, 1997, p. 506), “a teoria da ação comunicativa se propõe a investigar a ‘razão’ inscrita na própria prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir da base de validade da fala um *conceito não reduzido de razão*” (grifo do autor). A racionalidade centrada no sujeito não seria suficiente para possibilitar a busca de soluções adequadas aos problemas decorrentes da globalização num contexto de multiculturalidade. Para tanto, não basta a oferta do Direito na forma institucional da impessoalidade, e emanado das instâncias do Estado. Trata-se de algo para além disso: da possibilidade de produção de novos tipos de Direito, provenientes dos espaços democráticos instituídos dentro da sociedade para esse fim, adequados à convivência na diversidade e que sejam correspondentes às delimitações propostas pelos Direitos Humanos, para não permitir inferioridades.

A razão e a racionalidade para Habermas são uma propriedade da inteligência humana, cuja definição contém a dimensão intersubjetiva, quer dizer comunicativa, dialógica. Diferentemente de Kant que, como Weber, situa a razão no âmbito exclusivo do sujeito e da transcendentalidade, na concepção habermasiana a razão é concreta, desenvolvida mediante a reflexão do sujeito envolvido em processos de compreensão por ser participante de relações de compartilhamento de problemas reais.

Neste aspecto, a razão contém a dupla condição de ser ao mesmo tempo subjetiva (atributo do sujeito) e intersubjetiva (dependente das formas pelas quais o sujeito participa da ação comunicativa com outros sujeitos).

Não se trata portanto, de uma razão deduzida da relação sujeito-objeto, exclusivamente. Trata-se, mais do que isso, da razão desenvolvida mediante a complexidade da relação do sujeito com outros sujeitos mediada pela linguagem e tendo como *plano de fundo* um contexto cultural dentro do qual emergem problemas concretos e objetivos a serem resolvidos – o *mundo da vida*.

A racionalidade também é constituída no sujeito, mas não deslocada das relações entre sujeitos que buscam um entendimento. Devido a isso é que o desenvolvimento da lógica necessária à razão e sua aplicação, a racionalidade, somente se completam nas situações concretas definidas pela práxis comunicativa. Segundo Habermas (1990b, p. 291),

Chamamos “racionalidade” em primeiro lugar à disposição por parte do sujeito falante e atuante de adquirir e utilizar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuseram que se compreenda o saber, exclusivamente como saber de algo no mundo objetivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações se dos seus enunciados. [...] Quando, pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação às exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra os seus critérios no procedimento argumentativo da liquidação direta ou indireta de exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e coerência estética.

Dessa forma, o que é paradigmático para a racionalidade comunicativa, segundo Habermas (1987a, T.1, p. 395):

[...] não é mais a relação do sujeito isolado com algo no mundo objetivo, representável e manipulável; o que é paradigmático, é ao contrário a relação intersubjetiva que se instaura entre os sujeitos capazes de falar e de agir, assim que eles se entendem entre si sobre alguma coisa.

Embora a racionalidade, no sentido empregado por Habermas, possa ser observada pela produção de um saber, ela é algo que não pode ser medida ou avaliada exclusivamente por isto, tendo em vista que ela se desenvolve no processo argumentativo e se constitui tanto no sujeito quanto na relação intersubjetiva estabelecida entre os participantes de uma ação comunicativa.

Conforme Habermas (1990a, p. 69-70):

A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber. Ora, tanto as atividades não-linguísticas como as ações de fala encarnam um saber proposicional; contudo, o modo específico de empregar o saber decide o sentido da racionalidade, que serve como medida para o sucesso da ação. Se tomarmos como ponto de partida o uso não-comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia da racionalidade orientada para um fim (*Zwekrationalität*) tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partirmos do uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento (*Verständigungsrationaliät*), que numa teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições para a aceitabilidade de ações de fala.

Especificamente quanto à produção dos tipos de saber contingentes e subsidiários à vida humana efetiva, para Habermas (1987a, T. 2, p. 151-152) a relação entre ação comunicativa e desenvolvimento da razão, em toda sua abrangência de elemento construtor do ser social, pode ser compreendida da seguinte forma:

Em relação ao aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; em relação ao aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade; e, por fim, em relação ao aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder as suas ações. O processo de reprodução enlaça novas situações com os estudos do mundo já existentes. [...] A estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade.

Tanto quanto em qualquer outro modelo de sociedade, nas sociedades multiculturais também é possível estabelecer lugares nos quais se realizem ações comunicativas. Movimentos sociais, ONGs, sindicatos, associações diversas, clubes, condomínios, escolas, universidades, em todos estes ambientes de relacionamento ocorrem trocas comunicativas que produzem elementos normativos na forma de autolegislação. No interior destes campos, devidamente apropriados à práxis comunicativa e ao exercício da razão intersubjetiva, é que torna-se possível produzir as referências conceituais que vinculem os participantes a uma *esfera pública*.

Vale destacar que na concepção de Habermas, a *esfera pública* se diferencia da *esfera privada* da seguinte forma: a esfera privada comporta a sociedade civil burguesa em sentido específico, portanto o âmbito da troca de mercadorias e do trabalho compartilhado socialmente, abrangendo também a família, com sua *esfera íntima*. A “esfera pública política provém da literária; ela intermeia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade” (Habermas, 1984, p. 46).

A esfera pública é algo que não se confunde com as instituições políticas do Estado, que não é produzida pela legalidade nem sequer controlada pela burocracia. Do mesmo modo, a esfera pública também não corresponde ao campo da sociedade civil. É algo além disso, um *terceiro momento*, conforme definiu Jessé Souza (2000: 59-60):

Talvez a maior contribuição de Jürgen Habermas ao pensamento sociológico tenha sido a análise, que perpassou toda a sua carreira acadêmica, das estruturas específicas de funcionamento da esfera pública. Para ele, a esfera pública não se confunde com a interpretação clássica da sociedade civil como “reino de necessidades” oposto ao Estado. Esfera pública passa a designar a partir da sua obra, seminal para o pensamento sociológico deste século, um “terceiro momento” das sociedades modernas, o qual não se confunde nem com o mercado nem com o Estado.

A devida compreensão do que se chama *terceiro momento* pode ser conseguida mediante o acréscimo do conceito de *interação*, que consiste no conteúdo das relações entre atores sociais em condições de comunicação por meio de um processo intersubjetivo de mútuo reconhecimento. A esfera pública é constituída pelas interações existentes numa

situação de comunicação direcionada ao entendimento, e que para isso exige a capacidade de descentração dos participantes, à medida que consiste numa situação dialógica presumida na relação *eu-outro*. Isto é, a consecução de toda interação implica forçosamente numa situação em que um *eu* se constitui como tal em referência a existência reconhecida de um *outro*. Isto significa que as interações provocam situações que terminam por explicitar a diversidade de pontos de vista que em maior ou menor grau sempre está contida nas ações comunicativas, e que é evidenciada pela descentração.

É por intermédio da descentração exigida pela interação que os argumentos proferidos nos atos de fala são avaliados pelos participantes, que podem chegar a acordos ou colocar em dúvida as pretensões de validade reclamadas por qualquer falante.

Um acordo qualquer na prática comunicativa da vida cotidiana, diz Habermas (1989, p. 167-168), “pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca”. Por outro lado, quando alguém “rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da *verdade*, da *correção* e da *sinceridade*” (idem, p. 168 (grifos do autor).

Na forma descrita por Habermas, as características das interações ocorridas numa ação comunicativa orientada para o entendimento mútuo praticamente exigem que os participantes profiram seus argumentos imprimindo neles toda a carga de subjetividade possível. A composição dos argumentos deve obrigatoriamente permitir a expressão dos interesses, das preferências e de todos os outros atributos da subjetividade do falante a serem aceitos ou recusados pelos participantes. Como estão submetidos à livre avaliação dos envolvidos, o grau de coerência na racionalidade das proposições será evidenciado pela possibilidade de crítica recíproca, que é inerente a um processo argumentativo democrático, em que a única força válida é a força do melhor argumento.

É nesta característica que se constitui a principal diferença entre as proposições de autolegislação de Habermas e Rawls. Se para Habermas todos os argumentos devem ser passíveis de contestação, e por

isso podem conter carga subjetiva, para Rawls (2002) a racionalidade no processo deliberativo é atingida à medida que os participantes concentram-se no interesse público, ignorando os interesses próprios. Esta é a situação que Rawls nomeia de *posição originária* ou *véu da ignorância*.

Habermas mantém sua esperança na probabilidade de que os desafios da sociedade possam ser superados pela construção de espaços democráticos, em que se desenvolveriam as ações comunicativas e as interações sociais. Isso possibilitaria a formação de uma *esfera pública* apta à discussão dos interesses presentes na sociedade de modo racional, com a finalidade de produzir normas ético-jurídicas universais, as únicas possíveis de serem aplicadas na solução pacífica dos complicados conflitos derivados da complexidade da convivência em âmbito multicultural.

Somente assim o contexto de multiculturalidade pode ser desdobrado na condição da *interculturalidade*, quer dizer, na maneira pela qual sujeitos constituídos em diferentes culturas possam conviver uns com os outros sem se fechar dentro das próprias referências. Do mesmo modo, o diálogo intercultural presente nas situações de interação nos espaços de ação comunicativa permite a definição de itens para uma agenda de demandas *transculturais*, demandas que sejam referidas a necessidades, valores e interesses *universais*, ou que traduzam o sentido de *público* para uma sociedade em que não há o conceito de *nação*.

Melhor dizendo, pode-se afirmar que a construção conceitual intercultural, resultante da ação comunicativa realizada nos espaços existentes dentro de organizações e instituições da sociedade, têm a potencialidade de permitir a superação das tentativas de afirmação de *particularidades*, que é algo típico das demandas centradas apenas nas especificidades de cada cultura, feitas sem considerar a condição de *universalidade* das normas ou da distribuição de benefícios exigida para contextos de *diversidade*, isto é, na situação inevitável de *relação* entre várias culturas que porventura venham a constituir uma mesma sociedade.

E depois de percorrido o caminho teórico aqui apresentado, torna-se possível compreender as razões que levam Habermas a permanecer otimista quanto às chances de construção de sociedades adaptadas ao Estado pós-nacional, resultante da globalização e dos impactos do capitalis-



mo transnacional, sem que disso decorram a barbárie, as injustiças generalizadas, a ampliação dos abismos sociais provocados pelas desigualdades ou a completa ausência de formas pacíficas de solução de conflitos, que são os cenários prováveis vislumbrados pelos céticos e pessimistas.

A pretexto de uma conclusão, acompanhando a coerência do raciocínio de Habermas, pode-se concordar com ele na aposta de que a melhor fórmula de superação de todos os problemas enfrentados por qualquer sociedade, não apenas a multicultural, consistirá sempre numa variação em torno da combinação de elementos de racionalidade com práticas de democracia, tudo isto protegido pelo invólucro dos Direitos Humanos.

### **A NOVA ORDEM DEMOCRÁTICA E AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE, SEGUNDO GELLNER**

A ideia de uma ordem democrática liberal é construída a partir da experiência empírica original da experiência europeia ocidental. Onde o iluminismo é peça central argumentativa. Neste sentido, a base social que dá o dinamismo necessário para democracias liberais funcionarem é a ideia de sociedade civil. Mas, afinal, em que contexto, tal conceito pode ser definido? Gellner localiza o desenvolvimento de tal ideia, inicialmente na crítica aos antigos regimes absolutistas, estabelecidos por monarcas, onde Estado e religião estavam associados. No caso, a religião era o clero da Igreja Católica, dentro de um contexto, onde ocorria a reforma protestantes, em que as bases tradicionais do catolicismo estavam sendo questionadas. É apenas no rompimento com esses regimes, que a definição de sociedade civil se desenvolve. De onde o Estado com regime democrático liberal passa a se construir. Sendo a sociedade civil o aparato de instituições capazes de se contrapor ao Estado, de tal forma, que este acaba sendo levado a evoluir junto com ela (GELLNER, 1996, p. 9-20; p. 49-74).

O ponto de partida da análise de Gellner é a concepção de sociedade civil. E o que seria seu oposto, a “comunidade de crentes”, a *Umma*, a base social do Islã. A ideia básica é a de que Gellner verifica a *Umma* original, criada a partir do Mundo Muçulmano, que permanece resiliente até hoje. O universo ocidental, onde se criou uma versão bem

sucedida da *Umma*, quando as revoluções dos séculos XVII e XIX foram levada a cabo. E a *Umma* malsucedida, que é o marxismo, segundo ele, uma nova religião secular, de natureza material e dogmática, que faliu, quando o seu Estado base, a URSS deixou de atender as expectativas que prometia aos seus “féis” (GELLNER, 1996).

A base de um Estado liberal que vivia o paradoxo de sua construção, que era estabelecer a distância dos diferentes, a fim de minimizar os extremismos dentro da sociedade civil. O que exigiu um endurecimento com determinados setores. Por exemplo, dentro da construção da Inglaterra protestante, onde os puritanos foram enquadrados. Os que não aceitaram, migraram para a América, fundar outras sociedades. Os que se submeteram, se resignaram ao seu trabalho enquanto núcleo familiar (GELLNER, 1996, p. 44-48; p. 72). É a esta forma de construção sócio-religioso-política, que ele denomina de *Umma* bem sucedida. O sucesso dela se dá pelo fato de ter sido capaz de separar os seus assuntos religiosos da política cotidiana. E atuar na política cotidiana, de acordo com a liberalização das instituições que eram levadas adiante pelos Estado que se modernizava. Por outro lado, esse Estado acabou se subdividindo e modernizando a si mesmo e às suas atividades internas. Assim, a racionalização das tarefas burocráticas pode ser atribuída em grande parte à evolução deste Estado moderno liberal, onde a ideia de sociedade civil gera tal nível de subdivisões internas, que é possível notarmos as distinções das esferas militar, civil e religiosa bem mais nítidas que o seu modelo antecessor. Perante o desenvolvimento da economia da classe burguesa em ascensão, essas esferas passaram a ganhar uma autonomia cada vez maior (WEBER, 1997).

No entanto, tais desenvolvimentos geraram contradições e questionamentos. A ideia de uma sociedade civil em interação com um Estado democrático liberal não teve necessariamente aprovação em todos os locais e épocas. E este é um dado importante. É preciso compreender melhor os por quês de, na Europa Ocidental e na América do Norte, tal modelo ter tido tão amplo sucesso, e em outras localidades existirem questionamentos fortes. Historicamente, o ambiente da própria democracia dá espaço para que seja questionada, e este é um ponto que pode gerar, de tempos em tempos, instabilidades institucionais. No

entanto, sociedades civis que compartilham valores democráticos podem inibir com maior sucesso o avanço de movimentos autoritários.

Duas possibilidades a se pensar imediatamente são: o momento em que, ou a força militar interna com apoio de grupos antidemocráticos, ou a política externa podem extrapolar a defesa democrática da maioria da população de um país específico. Se for levado em conta tais casos em cenários extremos, uma sociedade civil bem desenvolvida pode não resistir. Só que estes são dois cenários hipotéticos, que afinal, dificilmente se realizam isoladamente. No entanto, há outras nuances que precisam ser levadas em conta. Que formas outras de sociedades existem, para além daquelas que se entende como sociedade civil. E Gellner aponta duas, uma que, segundo os termos dele, “fracassou”, o marxismo, outra, que se mantém resiliente, o Islã. O que distingue ambas do conceito de sociedade civil de Estados democráticos liberais? A base de definição é que ambas se estabeleceriam a partir do que são dogmas imutáveis.

Aqui, abrimos um parêntese. Gellner escreve nos anos 1990, no contexto do final da URSS e do que se entendia como socialismo real. Naqueles tempos, uma abordagem filosófica estava muito forte: a de Francis Fukuyama, que entendia que a história teria acabado com o fim da URSS, e junto com ela, o marxismo-leninismo, com a vitória definitiva da democracia liberal (FUKUYAMA, 1992). Gellner define o fracasso do marxismo como um todo, e não apenas o modelo marxista-leninista, diante do vazio político gerado pela ausência do bloco socialista. A teoria do “fim da história” influenciou diversos filósofos. Não se sabe até que ponto, e se Gellner foi influenciado direta ou indiretamente por esta teoria.

De qualquer forma, a crítica sobre o marxismo que Gellner faz é sobretudo a partir de Lenin e seus seguidores. A ideia da formação de uma sociedade socialista de perspectiva comunista, que pressupõe um Estado a estabelecer regras de cima para baixo a toda a população. O que não foi feito por Lenin por este ter morrido jovem, em 1924, sim, por Stalin, por quase três décadas, e depois os seus sucessores, até a chegada de Gorbachev. O Estado construído pela URSS, segundo Gellner, passou a constituir uma espécie de conjunto de dogmas, onde a socie-

dade estaria se submetendo; fosse à total secularização das instituições, de modo que a prática religiosa ficava restrita; fosse ao enrijecimento do programa econômico, que restringia fortemente as atividades e a criatividade do cidadão soviético; fosse a restrição à liberdade de expressão e opinião. De uma certa forma, foi criada a ideia de uma “comunidade de crentes” (em árabe, *Umma*) da ideologia socialista, como se ela fosse uma religião. E o insucesso econômico e político da URSS leva à aquilo que Gellner denomina de a *Umma* malsucedida (GELLNER, 1996, p. 33-43; p. 131-142). A “*Umma*” socialista que malogrou perante à natureza de suas promessas, construídas dentro do mundo terreno. E que só se realizam dentro do mundo terreno. Se as expectativas não são verdadeiramente atingidas, o descrédito se dá, na mesma medida, uma vez que as promessas terrenas esvaziadas levam consigo a perda de expectativas dos que nela acreditaram.

Por outro lado, o pós-Guerra Fria proporcionou a ascensão de uma situação paradoxal para aquela que Gellner denomina de sociedade civil: a expansão em direção ao Islã. E aqui, a questão ganha um novo contorno. É dentro das sociedades islâmicas que o conceito de *Umma* se originou. Desde que a primeira comunidade muçulmana foi criada no século VII, após o êxodo de Maomé de Meca para Yatribé, fundando a cidade de Medina. Ora, se é dentro do conceito da *Umma*, que se pensa uma “comunidade de crentes”, então, é possível pensarmos, não uma sociedade civil, mas sim uma sociedade inerentemente religiosa, que foi se expandindo ao longo de 13 séculos, pelo Norte da África, Sudeste europeu e ao longo de todo o continente asiático. Dentro de uma religião fundada ela mesma a partir de um pacto político que se definia, a partir da pacificação de grupos em disputa. O próprio significado da palavra *islam* deriva de “submissão” (a Deus). Um pacto onde a assimilação à religião e à vida cotidiana são bastante simples e acessíveis, estabelecidos a partir de cinco pilares básicos: o testemunho da unicidade de Deus e de Maomé como o profeta derradeiro; as cinco orações diárias; a peregrinação a Meca (aos que têm condições de fazê-lo); a caridade de 2,5% da renda mensal (o *zakat*) e o jejum no mês sagrado de Ramadan.

Por outro lado, a *Umma* original tem uma característica que a sustenta: como a crença na defesa em Terra de revelação divina, não será

o governo em um plano terreno que irá desacreditar as crenças no plano metafísico. E, quando uma religião se constrói por pilares simples e acessíveis e, ela pode, depois, estabelecer-se em outras dimensões, inclusive em um plano concreto. No caso das sociedades islâmicas, o universo jurídico foi capaz de extrapolar o ambiente da mesquita, e adentrar o espaço público, a partir de um arcabouço jurídico, onde os textos sagrados e a interação com o mundo real ganha dimensão incomparável a de países cristãos. Desenvolveu-se por séculos uma hierarquia, onde o texto sagrado do Alcorão é aproveitado dentro de seus aspectos jurídicos (o *Fiqh*); das tradições escritas atribuídas a Maomé (o *hadith*); do consenso entre os jurisconsultos da lei islâmica (o *idjman*) e, em última análise, a analogia, caso a caso. Tudo isso dentro da literalidade de textos fundados dentro do dogma histórico da epopeia de Maomé e os quatro califas que o sucederam (DAVID, 2002, p. 511-544).

A sociedade civil gestada entre a Europa Ocidental e a América do Norte pode ganhar formas adaptadas em países do Hemisfério Sul, da África Subsaariana, do Pacífico, da Índia, onde as dimensões do civil e do religioso se flexibilizam, e os dogmas são reinterpretados de maneira que não adentram o espaço, pelo menos não de forma a comprometer a relação entre Estado e sociedade. Já nas sociedades muçulmanas, a concepção de uma sociedade religiosa, com o dogma definido pela constituição de sua própria formação cria um novo elemento limitador para as democracias liberais. Isto quer dizer que todos os países muçulmanos são refratários à assimilação da democracia liberal? Há inúmeros casos de países e sociedades muçulmanas, que se adaptaram à sua maneira, com as suas peculiaridades. Até porque o Islã não é uma entidade fechada, mas sim um sistema de pensamento que perpassa Estados e sociedades das mais variadas matizes.

No entanto, chega determinado momento em que a expansão das democracias liberais atinge um núcleo duro dentro do Islã. Núcleo duro este que diz respeito a sociedades mais ortodoxas nos seus ritos e interpretações da religião e da convivência desta com a formação do espaço público. Onde estão Estados árabes e muçulmanos vizinhos. Onde leigo e religioso estão dados dentro da base do que seria, em tese, a sociedade civil. Por outro lado, a ideia de Estado e governo também

se confundem no topo do que seria, em tese, a sociedade política. De modo que, quando se começa um processo de liberalização destes Estados, as fissuras institucionais se manifestam, e ocorrem retrocessos; seja para evitar o avanço de partidos religiosos antidemocráticos; seja para evitar o avanço de partidos democráticos seculares e progressistas. E aí, verificamos a predominância de Estados-leviatãs que se sobrepõem ao pacto liberal das elites, ou à vontade popular inerente à democracia. Egito e Turquia são dois exemplos de países seculares que se equilibram entre neste pêndulo institucional, tendo como instituições básicas um corpo estatal com clero oficial ou oficioso, um empresariado aliado, e Forças Armadas nacionais. Arábia Saudita e Irã são os exemplos de sociedades baseadas diretamente em um arranjo misto teocracia-monarquia, no caso, ou teocracia-república, no caso iraniano, onde clero oficial e cúpula de Estado (família real saudita e guarda revolucionária iraniana) se apresentam como forças hegemônicas.

De qualquer forma, essas sociedades não estão refratárias à expansão das ideias democráticas e liberais, tendo inclusive uma ampla circulação de ideias nesse sentido entre e dentro dos países. A questão que se faz presente é que, da mesma forma que existiu um processo longo de construção de um modelo de sociedades civis modernas em países da Europa e América do Norte, isso se faz possível também em países muçulmanos. No entanto, é preciso se levar em conta que a concepção de democracia liberal foi criada justamente dentro do continente europeu, e expandida para o americano há dois séculos e meio atrás. Em países onde, mesmo que Estado e religião estivessem associados, sempre foram instituições distintas. Assim, o poder civil de um Rei não se confunde com o poder religioso de um Papa, apesar da forte influência que o Papado exercia no Reino em questão, fosse no âmbito meramente simbólico, fosse no arranjo institucional mais amplo. Já no Islã, com o fim do Califado nos anos 1920, não há mais distinção entre o poder religioso e o temporal. E mesmo quando o Califado estava instituído, o poder do Califa sobre os religiosos era bem menor do que aquele que o Papa tinha sobre os reis. Até porque, ao contrário do cristianismo, não existe um clero marcadamente distinto da população civil no islã. Além disso, a própria distinção de civil e religioso não está dada no Islã, tampouco a noção construída dentro das concepções europeias de sociedade de divi-

são do conhecimento, tendo a experiência dos textos sagrados islâmicos um lugar destacado, antes mesmo da ciência moderna.

Desta forma, pensar uma ideia de sociedade civil exige uma perspectiva, não apenas de defender e compartilhar os valores do iluminismo. Mas também de levar em conta as peculiaridades de cada sociedade. Gellner aponta, fazendo uso de um antigo pensador do Islã da Idade Média, Ibn Khaldoun, no caso das sociedades muçulmanas, uma tendência de muitos séculos, que é a dicotomia de um baixo Islã e um alto Islã. De um lado, o baixo islã, afastado das cidades, sincrético, e popular, que se articula com as crenças de divindades locais das tribos beduínas. De outro lado, existe um alto Islã, mais ortodoxo, rígido, e proveniente de elites locais, que, a fim de se buscar se distinguir de outras populações, não admite tal sincretismo, predominante nas cidades. Com o tempo, os usos e costumes destas cidades vai se relaxando. Em determinado momento, o poder estabelecido decai, a tal ponto que são justamente estas tribos beduínas que entram nas cidades, restabelecem a ordem, e enrijecem, mais uma vez, os usos e costumes locais (GELLNER, 1996, p. 21-32).

Esta lógica se repete claramente em muitos dos Estados árabes. No entanto, muito mais com repúblicas islâmicas ou monarquias conservadoras do que com repúblicas seculares. As repúblicas seculares restabelecem a autoridade justamente a partir de uma renovação da lei religiosa, mas submetida a uma interpretação de hábito leigos. A Arábia Saudita foi fundada por uma dinastia de origem beduína, os Saud, que se uniram com um clérigo Al-Wahabbi, intérprete bastante ortodoxo do Islã. Do outro lado, o Egito, que teve a queda de seu monarca, Faroukh, viu um conjunto de oficiais republicanos restabelecer a autoridade do país, mas não com um Islã tradicional, e sim com uma interpretação mais secularizada. Em ambos os casos, é possível se notar um enrijecimento e restabelecimento de autoridade. No entanto, enquanto no caso saudita, confirma-se a tendência de retornar a autoridade do Islã ao que se imagina ter sido um modelo medieval, no Egito, o caminho foi o de adaptar-se, pelo modo não liberal, às ideias iluministas do Ocidente.

É a tal resiliência da *Umma* original que os defensores dos valores democráticos liberais precisam compreender melhor, antes de esta-

belecer como os países do Mundo Muçulmano devem se comportar. Se, no passado, as sociedades ocidentais foram mais violentas que as muçulmanas, por outro lado, o Cristianismo vem perdendo poder, manifestando a literalidade de seus textos sagrados em ambientes mais limitados e privados (DEMANT, 2004, p. 342). Há, sem dúvida, um desejo entre estes países de avançar e desenvolver sociedades civis. No entanto, existe também uma realidade política e social, e a expansão democrática tem um ritmo próprio de acontecer, que independe das vontades europeias e norte-americanas. Mas, se isto pode parecer um impeditivo, a boa notícia, é que agora sabemos que, mesmo com todos os retrocessos dos últimos tempos, as populações destes países estão mais cientes daquilo que desejam, e cada vez mais próximas das ideias e ideais da democracia enquanto valor, mesmo que, em muitos casos, o que prevalece é a democracia enquanto instrumento.

Apenas o tempo e o passar das gerações darão a clareza de como a racionalidade democrática ganhará formas nos países muçulmanos. Em relação aos países do Leste Europeu, alguns se integraram à órbita europeia. Outros, como a Rússia, resistem à antiga tradição do despotismo oriental, que é bem anterior à URSS. A Federação Russa de Putin, aliás, parece ser um caso bem claro de como uma democracia pode ser exercida como instrumento, e não como valor. Para a China, nem mesmo a democracia é exercida, valendo-se de um despotismo de partido hegemônico e esmagadoramente predominante, o Partido Comunista. Paradoxalmente, as potências ocidentais e seus aliados estão mergulhados em uma profunda crise de credibilidade do sistema democrático do qual levaram séculos para desenvolver. Crise refletida nas preferências de muitos de seus eleitores a candidatos e partidos autoritários. Em suma, a reconquista dos valores iluministas é, hoje em dia, uma luta compartilhada, não apenas por uma, mas por diversas formas de sociedade civil.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS:

DAVID, R. *Os grandes sistemas do direito contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.



- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GELLNER, E. *Condições da liberdade – A sociedade civil e seus rivais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1 – Rationalité de l'agir et rationalisation de la société; Tome 2 – Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Paris: Fayard, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia II: Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990c.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- KAMEL, N. “Islã e identidade cultural”. *Revista de Estudos Orientais*, nº 4, p. 47-55, São Paulo, USP, 2003.
- MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SOUZA, J. *A modernização seletiva: Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

## SOBRE O LIVRO

### *Catálogo*

Telma Jaqueline Dias Silveira  
CRB 8/7867

### *Normalização*

Karenina Machado

### *Capa e diagramação*

Gláucio Rogério de Moraes

### *Produção gráfica*

Giancarlo Malheiro Silva  
Gláucio Rogério de Moraes

### *Assessoria Técnica*

Maria Rosângela de Oliveira  
CRB - 8/4073  
Renato Geraldi

### *Oficina Universitária*

Laboratório Editorial  
labeditorial.marilia@unesp.br

### *Formato*

16X23cm

### *Tipologia*

Adobe Garamond Pro

### *Papel*

Polén soft 70g/m2 (miolo)  
Cartão Supremo 250g/m2 (capa)

### *Acabamento*

Grampeado e colado

### *Tiragem*

100

---

Impressão e acabamento

Gráfica  
**unesp**  
Campus de Marília

---

2018



Nacionais e o posicionamento Geopolítico e estratégico que ambos possuem dentro do ambiente global. A Turquia, na ligação entre Europa e Ásia, ligando o Ocidente Europeu ao amplo universo de culturas muçulmanas e cristãs, que inclui eslavos, armênios, persas, outros povos também de origem turca, etc.; o Egito, na ligação entre África e Ásia, em meio ao Mundo Árabe em uma região de fortes turbulências, onde pode ser citado o conflito árabe-israelense, entre tantos outros eventos marcantes.

Deste modo, egípcios e turcos ficam diante de questões que são postas como fundamentais. De um lado, a defesa dos interesses das respectivas populações em seus mais variados matizes, levando em conta que, tanto Turquia quanto Egito são sociedades de formação milenares e levam consigo grupos culturais e étnicos que são anteriores à formação moderna de seus Estados Nacionais. De outro lado, a sobrevivência própria destes mesmos Estados Nacionais dentro de um ambiente hostil que representa a região do Oriente Médio, palco de diversos embates decisivos dentro da Política Internacional.



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

Fábio Metzger é Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e Jornalismo pela Faculdade Cásper Líbero. Possui Mestrado em História Social e Doutorado em Ciência Política, ambos pela USP. Suas especialidades se concentram em áreas como Teoria do Estado, Política Democrática e Relações Internacionais. Possui extensa carreira como professor no Ensino Superior e pesquisador, tendo trabalhado, tanto na área acadêmica quanto na jornalística. Conforme ele mesmo comenta, seu trabalho deriva “(...) da experiência pessoal de lecionar, do exercício constante da leitura, e das vivências pessoais do mundo empírico. Em um mundo cada vez mais globalizado, é necessário compreender que teoria e prática estão em constantes revisões uma com a outra, e essa é a natureza de minha pesquisa”.

ISBN 978-85-7249-014-6



9 788572 490146