

tencer. Num certo sentido, ele ainda está escrevendo como cristão para os cristãos, pedindo que amem os seus inimigos e evitem o espírito de vingança.⁷¹ Mas traça um contraste nítido entre dois tipos diferentes de religião: entre o fanatismo (*ta'assub*) que arruinou a Síria,⁷² e o respeito mútuo entre os credos que deve existir e que outrora realmente existiu. O apelo é à consciência patriótica, mas é igualmente, por implicação, às autoridades otomanas. Dando o devido desconto às condições locais, Bustani partilha a perspectiva dos reformadores otomanos. Para que a Síria seja verdadeiramente civilizada, ela precisa de duas coisas de seus governantes: leis justas e igualitárias, adequadas aos tempos, que considerem a matéria em questão e não a pessoa, e baseadas na separação entre as esferas religiosa e secular; e educação em árabe. A Síria não deve se tornar uma Babel de línguas assim como é uma Babel de religiões.⁷³

O objetivo dessa educação deveria ser a compreensão das ciências modernas e do que há por trás delas, do modo preciso e racional de pensar e agir. É nesse ponto que se juntam os dois lados da obra de Bustani: na adaptação da língua árabe à expressão de conceitos modernos, o seu objetivo era mudar as mentes daqueles que liam e falavam essa língua, torná-los cidadãos do novo mundo da ciência e da invenção. Em última análise, a sua obra mais importante foi a imensa enciclopédia que ele e sua família começaram a publicar em 1876, com a ajuda financeira do quediwa Isma'íl.⁷⁴ Esse trabalho lhe ocupou o resto da vida, e foi continuado pelos filhos depois da sua morte; embora nunca fosse terminado, foram publicados onze grandes volumes, cheios de ciência e matemática, das obras de engenharia e das idéias liberais da Europa e da América, demonstrando o quanto a mente árabe avançara desde que Mishaqa encontrou por acaso o seu livro de astronomia e Tahtawi desembarcou em Marselha.

5. Jamal al-Din al-Afghani

Quando Tahtawi e Khayr al-Din consideravam a Europa, o que viam eram antes as novas idéias e invenções do que o poder irresistível que delas derivava. Khayr al-Din tinha realmente consciência dos perigos inerentes ao crescimento da influência européia sobre os assuntos do império, mas achava que se poderia resistir aos europeus com a ajuda das próprias Potências liberais; elas ainda não haviam se tornado tão grandes a ponto de constituírem o problema central da vida política, e a dificuldade principal permanecia a mesma dos escritores otomanos dos séculos XVII e XVIII — o declínio interno, como explicá-lo e como detê-lo. As idéias políticas e a habilidade prática da Europa eram necessárias tanto para um como para o outro, e assim a Europa foi sobretudo um professor e um aliado político para aqueles que desejavam reformar a vida da comunidade otomana. Se tivessem escrito os seus livros alguns anos mais tarde, Tahtawi e Khayr al-Din o teriam feito sem dúvida com uma ênfase diferente, pois nos anos entre 1875 e 1882 ocorreram acontecimentos que deviam dar um novo caráter à relação entre a Europa e o Oriente Próximo. A crise oriental de 1875-8 mostrou que os exércitos de uma Potência européia podiam penetrar no coração do império, e ali só podiam ser refreados por outra Potência; e o Tratado de Berlim, que pôs fim à crise, mostrou que o

destino do império e de cada uma de suas províncias já não estava nas suas próprias mãos. A ocupação de Túnis pela França em 1881 e a do Egito pela Inglaterra em 1882 aguçaram o moral, e desde então ocorreu uma mudança radical no pensamento político do Oriente Próximo. Para alguns dos cristãos que aí viviam, as vantagens da presença europeia poderiam ser maiores que as desvantagens; a dominação europeia não desafiava toda a sua visão do universo, e poderia oferecer esperanças de influência e cultura para a sua comunidade, de prosperidade para si próprios. Para um muçulmano, entretanto, fosse turco ou árabe, a tomada de poder pela Europa significava que a sua comunidade estava em perigo. A *umma* era, entre outras coisas, uma comunidade política que se expressava em todas as formas da vida política, e uma comunidade sem poder talvez deixe de existir. O problema da decadência interna ainda exercitava as mentes dos homens, mas enxertada nessa dificuldade havia uma outra questão, a da sobrevivência: como podiam os países muçulmanos resistir ao novo perigo do exterior?

No primeiro caso, a crise parecia ter dado mais força aos argumentos dos Jovens Otomanos. Se os búlgaros e os bósnios estavam se rebelando, era porque as reformas do século XIX tinham conferido liberdade aos súditos cristãos sem lhes proporcionar um princípio de lealdade; a sua liberdade os capacitara a se libertar do império, e as Potências estrangeiras, particularmente a Rússia, os estavam encorajando e ajudando nessa tarefa. O necessário era “grouper tous ces éléments autour d’un principe vivifiant et régénérateur qui eût cimenté leur union; il aurait fallu créer pour ces différentes races une patrie commune qui les rendît insensibles aux suggestions du dehors” [“agrupar todos esses elementos em torno de um princípio vivificante e regenerador que cimentasse sua união; seria preciso criar para essas raças diferentes uma pátria comum que as tornasse insensíveis às sugestões do exterior”]. Esse princípio poderia lhes ser dado por uma constituição, que por si só asseguraria que os direitos e os deveres fossem iguais e que “les améliorations dont on veut doter une partie de la population ne constituent pas le malheur et l’infortune de l’autre”¹ [“os melhoramentos de que se quer dotar uma parte da população não constituem a infelicidade e a desgraça da outra”]. Mas, como uma Constituição otomana, sendo nova, não poderia ter “la consistance et l’autorité des vieilles constitutions européennes” [“a consistência e a autoridade das velhas constituições europeias”], era necessário que a própria Euro-

pa liberal providenciasse um substituto para o que estava faltando, supervisionando ativamente a execução da carta constitucional.²

As palavras são de Midhat Paxá, um funcionário inteligente e bem-sucedido, que tinha ocupado altos cargos e cujas visões eram essencialmente as dos Jovens Otomanos, embora nem sempre concordasse com esse grupo que, por sua vez, suspeitava de suas tendências autocráticas. Em maio de 1876, depois do início das revoltas e da ameaça de intervenção russa, ele liderou um golpe de Estado que depôs Abdülaziz e substituiu-o pelo sobrinho Murad V, e depois, quando Murad se revelou louco, por outro sobrinho, Abdülhamid II. No final do ano, a Constituição otomana foi promulgada: instituía um ministério responsável, um Senado nomeado, uma Câmara dos Deputados eleita e uma hierarquia de conselhos locais. Em 1877, a primeira Câmara foi eleita. As eleições ocorreram sem pressão dos funcionários locais; nem todos os deputados falavam turco ou sabiam como os debates parlamentares deviam ser conduzidos; o presidente era Ahmed Vefik Paxá, a quem já encontramos na sua juventude e que na velhice não mudara a sua opinião de que não se deveria fazer nada que enfraquecesse as forças que mantinham o império unido, a autoridade do soberano e o domínio do elemento muçulmano. Apesar de tudo isso, entretanto, os debates eram reais: as idéias políticas eram expressadas, os ministros e os funcionários da corte eram criticados, e surgiu um grupo de oposição.³ Mas a Constituição tinha os seus inimigos: os ulemás, os conservadores, o próprio sultão que, a despeito de ter entrado em contato com os Jovens Otomanos antes de subir ao trono, não estava disposto a renunciar a seu poder pessoal. Ele só aceitara a Constituição por causa da pressão das Potências; uma vez relaxada essa pressão, podia destruí-la quando lhe fosse conveniente. A oposição no parlamento otomano estava se tornando cada vez mais ousada, nomeando ministros em quem não confiava e exigindo que o antigo primeiro-ministro e os generais que tinham fracassado na recente guerra contra a Rússia fossem processados. Abdülhamid prorrogou o parlamento indefinidamente e suspendeu, embora não a abolisse, a Constituição. O seu autor, Midhat Paxá, já tinha sido enviado ao exílio; tendo permissão para retornar, foi preso, acusado do assassinato de Abdülaziz (que, na verdade, se matara logo depois de deposto) e condenado à morte. A sentença foi comutada e, forçado a fixar residência no Hejaz, foi discretamente assassinado alguns anos mais tarde. Com ele, morreu o primeiro movimento constitucional. Abdülha-

mid era supremo e parecia ter adotado mais uma vez a política de seus predecessores: reforma administrativa, mas uma reforma a partir de cima. Nos seus primeiros anos, pelo menos, ele continuou as principais linhas da sua política: a modernização do sistema de justiça e da administração; a centralização, tornada possível pela primeira vez pelo uso do telégrafo e pela construção de ferrovias; a repressão ao beduíno e o apoio às colônias agrícolas; a criação de escolas, primárias e secundárias, bem como superiores. Mas, à medida que avançava o reinado, ocorreu uma mudança, não só na sua política, como na natureza do seu apelo. A imagem do sultão como um monarca liberal benévolo, pai de todos os povos, muçulmanos, cristãos e judeus, e líder de todas as forças da reforma a favor da ocidentalização — uma imagem que fora formada aos poucos desde os tempos de Mahmud II — não foi destruída, mas gradualmente eclipsada por outra: a do sultão do Islã sunita, sombra de Deus sobre a terra, convocando todos os muçulmanos para se reunirem ao redor do trono em defesa da *umma*. A ênfase era colocada no papel do sultão como protetor da Peregrinação; a ferrovia de Damasco a Meca, projetada em 1903 e completada em 1908, tinha o objetivo de reorganizar o entusiasmo e o apoio muçulmanos. E, o que era ainda mais importante, a reivindicação do sultão de ser califa foi assumida e sistematicamente forçada. Apresentada pela primeira vez no final do século XVIII, principalmente como um ponto de barganha nas negociações com a Rússia no final da guerra de 1768-74, só foi adotada seriamente no reinado de Abdülaziz, nas décadas de 1860 e 1870. Quando a Constituição otomana começou a ser rascunhada, a idéia foi nela incluída, pois já ganhara aceitação geral: “Sa Majesté le Sultan est, à titre de Kalif Suprême, le protecteur de la religion Musulmane”⁴ [“Sua Majestade o Sultão é, na qualidade de Califa Supremo, o protetor da religião muçulmana”].

Sob Abdülhamid a reivindicação foi ainda mais forçada. Era uma política destinada em parte às Potências européias: elas tinham súditos muçulmanos, os russos no Cáucaso e no Turquestão, os franceses no Norte da África, os britânicos na Índia, e poderiam temer problemas entre eles, se a sua política pressionasse com demasiada força o sultão. Mas ela também visava a reforçar a lealdade dos povos muçulmanos do império, uma lealdade que poderia ser abalada pela secularização da lei, pela difusão das idéias liberais ou pelo contágio do nacionalismo. Para os turcos, o sultanato tinha um caráter nacional, e a ligação íntima entre o sultão e o povo ainda não fora rompida, como

devia ser nos últimos dias do império; o apelo islâmico não precisava ser dirigido tanto a eles quanto a outros súditos muçulmanos, albaneses, curdos, sobretudo árabes. Os árabes eram o maior grupo muçulmano do império, e o mais capaz, pela difusão da sua língua pela *umma*, de angariar apoio para o sultão-califa na Ásia e na África. Em particular, eram a chave para a África: por meio deles, o império poderia ser capaz de resistir ao controle europeu dos territórios africanos, talvez ganhar novas terras em que o Islã estava se espalhando. A propaganda pan-islâmica era executada principalmente por meio da língua árabe e com a ajuda de homens de origem árabe. Ahmad Faris al-Shidyaq foi o primeiro a ser usado, no reinado de Abdülaziz; mas Abdülhamid reuniu outros ao seu redor. Na sua corte havia vários teólogos árabes, quase sempre associados com uma ou outra das ordens dos místicos, competindo uns com os outros na proclamação das pretensões do sultão para assim ganhar o seu favor. Havia o xeque Muhammad Zafir, de Meca, membro da ordem Shadhili; o xeque Fadl, da família ‘Alawi de Hadhramaut; e, o mais influente de todos, o xeque Abu’l-Huda al-Sayyadi, da ordem Rifa‘i.⁵ Árabe da província de Alepo, ele pertencia a uma família que, ao menos por duas gerações, tivera uma reputação local nas ordens místicas. Dotado de grande força de personalidade, adquiriu uma fama muito mais ampla; viajando primeiro para Bagdá, depois para Constantinopla, estabeleceu uma ascendência pessoal sobre Abdülhamid, em parte por causa da sua reputação de possuir poderes sobrenaturais, em parte pela sua sagacidade e compreensão política. Desempenhou um grande papel na política religiosa dos sultões, e escreveu muitos livros, tanto em prosa como em poesia, nos quais se repetem os temas: a glória da ordem Rifa‘i e de seus ancestrais; a exposição e a defesa da interpretação mística do Islã, contra as tentativas do wahhabismo e de movimentos similares de fazerem a linha de desenvolvimento voltar a uma imaginada pureza do Islã primitivo; a defesa da reivindicação do sultão de ser califa, e a convocação de todos os muçulmanos para se reunirem ao redor de seu trono. O califado, proclamava, é uma necessidade da fé, transmitido legitimamente de Abu Bakr até os otomanos; o califa é a sombra de Deus sobre a terra, o executor de seus decretos; todos os muçulmanos devem lhe obedecer, ser gratos se ele faz o bem, ser pacientes se faz o mal; mesmo que ele mande violar as leis de Deus, antes de desobedecer os muçulmanos devem começar com alguns

conselhos e orações, confiantes em que Deus será mais capaz de mudá-lo do que eles.⁶

Havia outro movimento de pensamento, entretanto, que também visava a unir o Islã em face de um perigo comum, mas não julgava que o domínio pessoal de um autocrata muçulmano poderia servir como foco de unidade, e que, embora disposto a colaborar com Abdülhamid ou qualquer outro governante que parecia estar servindo aos mesmos objetivos, não estava preparado para ser usado por interesses puramente dinásticos. Seria talvez mais verdadeiro falar de uma pessoa do que de um movimento, pois esse pan-islamismo revolucionário, essa mistura de sentimento religioso, sentimento nacional e radicalismo europeu, estava encarnado na estranha personalidade de um homem cuja vida atingiu e influenciou profundamente todo o mundo islâmico no último quarto do século XIX. Muito tem sido escrito sobre Jamal al-Din al-Afghani (1839-97), e sua vida foi muito aberta, mas continua a haver algo misterioso a seu respeito.⁷ Mesmo as suas origens são obscuras. Ele afirmava ser um Sayyid, um descendente do Profeta, e não parece haver razão para duvidar da sua afirmação. Mas era um afegão, como ele próprio dizia, ou um persa, como asseguravam os seus inimigos? O xeque Abu'l-Huda, seu inimigo no final da vida, chamava-o de *al-Muta'afghin*, "aquele que afirma ser um afegão", e assegurava que era realmente um persa de Mazandaran.⁸ O ponto tem alguma importância porque, se ele fosse persa, seria xiita, e isso é realmente o que seus inimigos queriam sugerir, e o que ele próprio presumivelmente desejava negar ao se chamar de afegão, já que a maior parte da sua carreira se desenrolou em países sunitas. Existe realmente um livro, escrito por um persa que afirma ser seu sobrinho, que apresenta fortes evidências circunstanciais a favor de ser ele persa por nascimento e criação, xiita por herança e educação.⁹ Segundo o livro, ele estudou nas cidades santas xiitas de Najaf e Karbalá, e há algumas evidências locais de que assim foi. Os seus escritos e palestras mostram um conhecimento inquestionável da tradição da filosofia islâmica, particularmente de Ibn Sina, e esse era um conhecimento mais facilmente encontrável à época nas escolas xiitas, nas quais a tradição de Avicena ainda estava viva, do que nas do Islã sunita. Seja como for, ele primeiro aparece claramente ainda muito jovem na Índia: já plenamente educado na tradição islâmica, adquiriu na Índia os rudimentos das ciências e das matemáticas da Europa moderna. Com uma daquelas rápidas mudanças que se repetiram por toda a

sua vida, logo depois estava no Afeganistão, onde tentou desempenhar um papel de liderança na política local. Mas o sucesso que teve foi breve e limitado. A seguir foi para Istambul, passando, no caminho, pelo Egito, onde parou por algum tempo e travou conhecimento — de muita importância para os dois — com um jovem estudante da Azhar chamado Muhammad 'Abduh. Em Istambul, encontrou mais uma vez um protetor poderoso, o estadista reformador Ali Paxá; mas uma palestra que proferiu, e que parecia colocar a filosofia no mesmo nível da profecia, à maneira dos filósofos islâmicos, despertou a hostilidade dos ortodoxos. Foi para o Egito outra vez em 1871. Um ministro de visões liberais, Riaz Paxá, assegurou-lhe uma pensão do governo, e ele ali permaneceu por três anos, talvez o período mais frutífero da sua vida. Tornou-se o guia e o professor não oficial de um grupo de jovens, sobretudo da Azhar, que viriam a desempenhar um papel importante na vida egípcia e que nunca abandonariam a influência de al-Afghani; além de 'Abduh, o grupo incluía Sa'd Zaghlul que, cinqüenta anos mais tarde, viria a se tornar o líder da nação egípcia. Ele lhes ensinava, principalmente na sua casa, o que pensava ser o verdadeiro Islã: teologia, jurisprudência, misticismo e filosofia.¹⁰ Mas lhes ensinava muitas outras coisas além disso: o perigo da intervenção europeia, a necessidade de união nacional para resistir a essa ameaça, a necessidade de uma unidade mais ampla dos povos islâmicos, a necessidade de uma Constituição para limitar o poder do governante. Encorajava seus discípulos a ler, publicar jornais, formar uma opinião pública, e por meio deles foi um dos insufladores dos primeiros movimentos de consciência nacional e de descontentamento sob Isma'il. Por um tempo esteve em termos amistosos com o filho de Isma'il, Tawfiq; mas Tawfiq, como governante, era menos liberal do que como herdeiro, e, quando se tornou quédiva, mandou deportar al-Afghani para a Índia, fosse isso (como pensava o próprio al-Afghani) pela pressão do cônsul-geral britânico, ou por causa do medo de sua influência sobre a classe culta.

Al-Afghani passou os anos seguintes na Índia, e na época da ocupação britânica do Egito foi mantido sob controle pelas autoridades. Mas em 1884 estava em Paris, onde Muhammad 'Abduh a ele se reuniu, e juntos organizaram uma sociedade secreta de muçulmanos empenhada em trabalhar pela unidade e reforma do Islã. A extensão da sociedade é obscura, embora se saiba que tinha um ramo em Túnis bem como em outras partes.¹¹ Sob seus aus-

pícios os dois homens publicaram dezoito números de um periódico árabe, *al-'Urwa al-wuthqa*. Era dedicado em parte a uma análise da política das Grandes Potências no mundo muçulmano, particularmente da Inglaterra no Egito e no Sudão, e em parte a uma exposição das fraquezas internas do Islã e a uma exortação aos muçulmanos para refletirem a respeito e sanarem essas deficiências. A linguagem do periódico era “de Abduh enquanto o pensamento era de al-Afghani”,¹² e tanto pelo seu pensamento como pela sua linguagem tornou-se um dos mais influentes periódicos árabes. Embora impedida de entrar em países sob controle britânico, a publicação circulava amplamente, e mais de um pensador de geração posterior deu testemunho do profundo efeito que lhe causou um número encontrado e lido por acaso anos mais tarde.

Durante sua estada em Paris, sua personalidade e suas idéias despertaram muita atenção entre os europeus interessados no mundo muçulmano. Envolveu-se numa controvérsia com Renan sobre a atitude do Islã para com a ciência, e em 1884-5 estabeleceu negociações com estadistas britânicos sobre o futuro do Egito e do Sudão. Essas negociações foram iniciadas pelos bons ofícios de Wilfrid Blunt. Um bom poeta menor, um aristocrata de temperamento volúvel e amoroso, um patriota antiquado chocado com a vulgaridade do novo imperialismo, um romântico que não gostava da civilização mecânica do século XIX, um amante de lugares estranhos e cavalos árabes, Blunt tinha viajado com a mulher pelos desertos sírio e árabe em 1877-9, e em 1879 chegaram ambos até Nejd, onde o pequeno reino de Ibn Rashid, construído nas ruínas do primeiro estado wahhabita, com sua igualdade rústica e sua justiça patriarcal, lhes pareceu encarnar, apesar de uma brutalidade primitiva que toleraram ou não perceberam, o ideal da liberdade humana. Em 1880, Blunt tinha fixado residência por uns tempos no Egito, para aperfeiçoar o seu árabe e estudar os movimentos e problemas modernos do Islã. Ali conheceu Muhammad 'Abduh e ouviu falar pela primeira vez de al-Afghani, e entrou em contato com o novo espírito de reforma no mundo do Islã; concretizou as suas observações e o seu pensamento numa série de artigos publicados em 1882 como livro, com o título *The future of Islam*. Tinha acompanhado de perto os acontecimentos que culminaram na ocupação britânica do Egito, e essa experiência ajudou a estabelecer sua posição de simpatia ativa pelos movimentos nacionalistas, na Irlanda e na Índia, bem como no Egito. Havia realmente desempenhado um certo papel na crise egípcia de 1881-2: tentou man-

ter uma ligação entre “o governo de 'Urabi e Gladstone, mas, embora não conseguisse causar nenhuma impressão em Gladstone, talvez tenha induzido a erro os egípcios sobre a extensão de sua influência e sobre o que a Inglaterra provavelmente faria. Estava então envolvido com a política britânica tanto no Egito como no Sudão, onde o movimento de Mahdi estava se espalhando, mas Gordon ainda defendia a autoridade do governo egípcio em Cartum. Al-Afghani teve algum contato com Mahdi por meio de antigos estudantes sudaneses na Azhar, e pode até ter recebido alguma autorização para agir em seu nome. Parece ter existido a idéia de que Blunt fosse ao encontro de Mahdi, em nome do governo britânico mas com uma carta de Afghani, para negociar a libertação de Gordon, além de um acordo mais geral, pelo qual Mahdi deteria o seu avanço em troca de uma retirada britânica do Egito.¹³ O plano não deu em nada, sendo difícil acreditar que tenha sido levado a sério. Mas Blunt tinha acesso ao pequeno círculo que governava a Inglaterra e possuía amigos poderosos entre os políticos que estavam ansiosos pela retirada do Egito. Em 1885, al-Afghani passou algum tempo em Londres como seu convidado, para discutir o futuro do Egito com Lord Randolph Churchill, então no auge de seu breve poder. À época al-Afghani considerava a Rússia um perigo maior para a Ásia, e desejava estabelecer relações amistosas entre a Inglaterra e o Islã. O obstáculo era o problema do Egito, e mais uma vez elaborou-se um plano. Sir Henry Drummond Wolff estava sendo enviado pelo governo a Constantinopla para discutir o futuro do Egito com o sultão, e foi sugerido que al-Afghani fosse junto para ajudá-lo nas negociações. Mas esse plano também não deu em nada, e a visita de al-Afghani a Londres terminou com uma daquelas cenas melancólicas que pontuam a vida dos refugiados políticos. Dois de seus amigos orientais brigaram na casa de Blunt e bateram na cabeça um do outro com os guarda-chuvas: “Tive de pedir que os dois deixassem a casa”, registra Blunt, “e o sayyid os seguiu. [...] Sugeriu então ao sayyid que se alojasse em outro lugar”.¹⁴

Al-Afghani perdera então as ilusões sobre a perspectiva de um acordo anglo-islâmico. Foi para a Pérsia, depois para a Rússia, a fim de explorar outras possibilidades, a seguir voltou à Pérsia como conselheiro do xá Nasir al-Din. Mas em um ano já tinha brigado com o xá a respeito de uma concessão de tabaco que o último estava prestes a dar a uma companhia estrangeira. Provocou uma agitação popular contra esse fato, foi deportado em 1891 e come-

cou uma campanha pela imprensa destinada a despertar a oposição à política do xá tanto na Pérsia como na Europa. No ano seguinte, foi convidado pelo sultão Abdülhamid a ir para Constantinopla. Por algum tempo desfrutou do favor do sultão e teve influência na corte, porém mais uma vez a história se repetiu. Suscitou a hostilidade do xeque Abu'l-Huda; e foi em geral considerado responsável pelo assassinato do xá Nasir al-Din, em 1896. Tivesse arranjado o homicídio ou não, ele havia certamente ajudado a criar a atmosfera que o tornou possível; o assassino era seu conhecido, e diz-se que teria gritado, no momento fatal, "Tome este golpe da mão de Jamal al-Din".¹⁵ Ele certamente se alegrou com o ato, e o incidente, como toda a sua carreira, mostrou que nunca poderia ser o criado dócil de um autocrata que identificava seus próprios interesses com os do Islã. A lição não deixou de ser aprendida por Abdülhamid; al-Afghani terminou sua vida como prisioneiro virtual do sultão, apesar de ser tratado com honra.

Em todos os que o conheceram deixou uma impressão forte, ainda que não inteiramente agradável: de um homem dedicado a suas convicções, obstinado, ascético, irascível quando a honra ou a religião eram atacadas, selvagem e indomável; na expressão de Blunt, um "selvagem de gênio".¹⁶

Era eloqüente, sabia muitas línguas, gostava de falar interminavelmente com os amigos, nos cafés do Cairo ou na sua prisão dourada em Constantinopla, e era um orador público emocionante. Mas não gostava de escrever, e escreveu pouco. À parte os artigos políticos, umas poucas obras breves expressam as suas idéias gerais: uma refutação dos materialistas, uma resposta à palestra de Renan sobre o islamismo e a ciência, e os principais artigos de *al-'Urwa al-wuthqa*. No entanto, a partir desses escritos e das descrições de suas conversas feitas por alguns de seus discípulos, é possível formar uma idéia clara de seus ensinamentos.

A maior parte da sua vida foi dedicada a uma defesa dos países islâmicos ameaçados pelo perigo da expansão européia, mas o seu pensamento não era apenas político. O problema central, o problema que lhe deu forma, não era como tornar os países muçulmanos politicamente fortes e bem-sucedidos; era antes como persuadir os muçulmanos a compreender corretamente a sua religião e viver de acordo com seus ensinamentos. Se assim fizessem, acreditava ele, os seus países seriam necessariamente fortes. O problema teria sido essencialmente o mesmo, se não houvesse o perigo de fora, mas é claro que o po-

der e a pressão da Europa lhe davam uma nova urgência. Al-Afghani viveu na era em que o poder europeu se tornou de repente tão amplo quanto o mundo, de modo que não havia país — por mais aparentemente distante ou seguramente independente — que não se tornasse consciente da pressão e da rivalidade dos Estados europeus, e nenhum problema político — de alcance por mais aparentemente limitado — que pudesse ser considerado sem que se levassem em conta os interesses europeus. Em todo momento da sua vida, ele foi obrigado a tomar consciência disso: quando se envolveu na política do Afeganistão, viveu e viajou na Índia, ou ajudou a criar a oposição ao poder dos investidores em títulos no Egito ou à companhia de tabaco na Pérsia. Com base na sua experiência, ele percebia mais o perigo representado pela Inglaterra do que o representado por outros países. Há pouco no *'Urwa al-wuthqa* sobre o imperialismo francês, holandês ou russo, embora se encontre uma passagem de referência à ocupação francesa da Indochina,¹⁷ e ainda que por uns tempos ele tivesse considerado a idéia de uma aliança anglo-islâmica contra a expansão russa, em geral o governo britânico é que era, a seus olhos, "o inimigo dos muçulmanos".¹⁸ Não temia apenas o ataque militar direto. Os britânicos tinham outros modos mais sutis de operar; tinham conquistado a Índia por um "truque", insinuando-se no Império Mongol sob o pretexto de ajudar os mongóis.¹⁹ Eles semeavam a divisão e diminuíam a resistência de suas vítimas enfraquecendo as suas crenças; foi assim que o general Gordon trouxera missionários do Egito para espalhar a idéia do cristianismo protestante no Sudão, enquanto na Índia o falso evangelho do materialismo era estimulado.²⁰

As Potências Européias não eram, como dizia al-Afghani, congenitamente mais fortes do que os Estados muçulmanos. Havia uma idéia predominante de que os ingleses eram superiores, mas isso era uma ilusão (*wahm*), e muito perigosa; essas ilusões tornam os homens covardes e assim tendem a provocar o que eles temem. Os sucessos conquistados por Mahdi no Sudão mostravam o que os muçulmanos poderiam fazer contra os britânicos, se ao menos fossem conscientizados; e se os sucessos muçulmanos eram poucos e a derrota era de praxe, isso acontecia porque os muçulmanos eram desunidos, ignorantes e deficientes em virtudes públicas. Se a Índia e o Egito tivessem sido realmente conscientes e unidos, a Grã-Bretanha jamais poderia ter consolidado seu domínio.²¹ Essa visão talvez pareça ingênua, e é certamente expressa de um modo demasiado impetuoso. O *'Urwa* não era uma obra de pensamento

rigoroso, mas um folheto para a época, com o objetivo de incitar o espírito dos homens. Se al-Afghani nada diz da revolução industrial e técnica, isso não significa que dela não tivesse ciência. Ele sabia que os sucessos da Europa se deviam ao conhecimento e à sua aplicação apropriada, e a fraqueza dos Estados muçulmanos, à ignorância,²² e sabia também que o Oriente devia aprender as artes úteis da Europa. Mas para ele a questão urgente era: como podiam ser aprendidas? Não podiam ser adquiridas simplesmente pela imitação; por trás delas existia todo um modo de pensamento e — ainda mais importante — um sistema de moralidade social. Os países muçulmanos eram fracos porque a sociedade muçulmana estava em decadência.

Nesse ponto percebemos uma novidade no pensamento de al-Afghani, ou pelo menos uma nova ênfase. O centro da atenção já não é o Islã como uma religião, é antes o Islã como uma civilização. O objetivo dos atos humanos não é apenas o serviço de Deus; é a criação da civilização humana florescendo em todas as suas partes. A idéia da civilização é na verdade uma das idéias seminais da Europa do século XIX, e é sobretudo por meio de al-Afghani que ela chega ao mundo islâmico. Sua expressão clássica vem de Guizot, nas suas palestras sobre a história da civilização na Europa, e al-Afghani lera Guizot e ficara muito impressionado com suas idéias. A obra foi traduzida para o árabe em 1877, e al-Afghani estimulou 'Abduh a escrever um artigo saudando a tradução e expondo a doutrina do livro. O que lhe parecia importante nesse livro e em obras similares? Era em primeiro lugar a idéia da civilização como o mais importante de todos os fatos históricos e aquele pelo qual os outros fatos deviam ser julgados. Mas era também um significado específico dado à palavra: o significado de progresso ativo e voluntário, de "um povo que pressiona o avanço [...] para mudar [...] a sua condição", e especificamente do progresso em duas direções — o desenvolvimento social, isto é, o aumento do poder e do bem-estar social, e o desenvolvimento individual, o das faculdades, sentimentos e idéias do homem.²³ Segundo Guizot, os dois tipos de desenvolvimento estavam dentro do poder do homem. O próprio homem, com as suas idéias, sentimentos, disposições morais e intelectuais, governa o mundo; a condição da sociedade depende do estado moral do homem, e há dois aspectos desse estado moral que são importantes: por um lado, a razão e a disposição dos homens de permitir que ela controle as suas inclinações e ações;

por outro, a unidade ou a solidariedade, a aceitação comum, pelos membros da sociedade, das idéias e princípios morais produzidos pela razão.²⁴

Essa era a descrição da Europa por Guizot, mas parecia a al-Afghani (com uma única mudança significativa) ser também uma descrição da civilização islâmica. Nos seus grandes dias, a *umma* tinha todos os atributos característicos de uma civilização florescente: desenvolvimento social, desenvolvimento individual, crença na razão, unidade e solidariedade; mais tarde ela os perdeu. Sendo de temperamento violento e político, tendia a ver tanto a grandeza como o declínio em termos políticos e militares, mas na realidade os sucessos militares do Islã primitivo eram para ele apenas um símbolo do florescimento da civilização islâmica. O que fora outrora realizado poderia ser alcançado de novo: por um lado, aceitando aqueles frutos da razão, as ciências da Europa moderna, mas também, e mais fundamentalmente, restaurando a unidade da *umma*.

O apelo por unidade é realmente o tema que está em toda a obra de al-Afghani. Tanto o perigo comum como os valores que todos os muçulmanos partilhavam deveriam prevalecer sobre as diferenças de doutrina e as tradições de inimizade. As diferenças de seita não precisavam ser uma barreira política, e os muçulmanos deveriam aprender com o exemplo da Alemanha, que perdeu a sua unidade nacional por dar demasiada importância a diferenças de religião.²⁵ Mesmo o mais profundo dos abismos doutrinários, aquele entre os sunitas e os xiitas, podia ser transposto. Assim ele convocava os persas e os afegãos para se unirem, ainda que os primeiros fossem xiitas e os segundos não o fossem, e durante o último período da sua vida explorou a idéia de uma reconciliação geral das duas seitas. Talvez tenha sido a possibilidade de estender a sua propaganda pan-islâmica até o mundo xiita o que levou Abdülhamid a convidar al-Afghani para ir a Constantinopla. Al-Afghani parecia ter arquitetado um plano, como sempre: a Pérsia reconheceria o sultão como califa, o sultão reconheceria o xá como independente e lhe entregaria as cidades sagradas xiitas no Iraque; uma conferência geral dos líderes islâmicos seria realizada em Constantinopla para decidir questões de interesse comum e declarar uma *jihad* contra a agressão ocidental. Al-Afghani parece ter se correspondido com alguns teólogos xiitas e outros, mas o plano não deu em nada, embora talvez tivesse alguma relação com o assassinato de Nasir al-Din, cujo poder pessoal era um obstáculo.²⁶

Não se deveria permitir que as facções políticas e os interesses dinásticos se interpusessem no caminho da unidade; os governantes muçulmanos deviam cooperar em favor do Islã. Essa crença explica grande parte da atitude de al-Afghani para com os governantes muçulmanos e a história tempestuosa de suas relações com eles. Ele não achava possível ou necessário impor o domínio de qualquer um dos monarcas sobre os outros. Não há sinal de que tivesse em mente criar um único Estado islâmico ou reviver o califado unido dos primeiros tempos. Quando falava do califado, ele se referia a uma espécie de autoridade espiritual ou então simplesmente a uma primazia de honra. Se houvesse o espírito de cooperação, a existência de mais de um Estado não teria importância; se não houvesse esse espírito, então os muçulmanos não teriam nenhuma obrigação de obedecer a seu governante. Al-Afghani não tinha uma boa opinião dos governantes muçulmanos de seu tempo. Não eram dignos de sua posição; não cuidavam de nada exceto de seus prazeres e caprichos, e assim tinham se tornado vítimas fáceis das astúcias e manhas dos britânicos. Tinham permitido que funcionários estrangeiros, sem ligação com a nação, nem pela religião nem pela raça, se insinuassem nos seus conselhos. O despotismo, se bem-intencionado, podia fazer as coisas rapidamente, mas o perigo do despotismo era que tudo dependia do caráter do governante. Se houvesse um mau governante, os líderes da opinião nacional deveriam se livrar dele antes que fosse demasiado tarde.²⁷

Nessa declaração, podemos ver a explicação de grande parte da carreira perturbada e das perambulações intermináveis de al-Afghani. Ele não era um constitucionalista por princípio; o seu ideal de governo era antes o dos teóricos islâmicos — o rei justo reconhecendo a soberania de uma lei fundamental.²⁸ Por temperamento, era autocrático e impaciente, e passou toda a vida em busca de um governante islâmico com quem pudesse trabalhar pela regeneração do Islã, como naquela parceria de governante e filósofo que al-Farabi tinha sugerido como substituto para o rei-filósofo ideal, que só aparecia raramente. Todas as vezes sofreu uma decepção. O governante não se revelava congenitamente justo, nem alguém que reconhecesse a autoridade da lei pairando acima dele. Al-Afghani não pertencia à maioria quietista dos pensadores muçulmanos que acreditavam na atitude de protestar contra a injustiça, mas não deixar de se submeter a ela; aceitava antes a visão da minoria que acreditava no direito da revolta. Assim, toda vez que um governante o desa-

pontava, virava-se violentamente contra ele, e sua oposição servia para fortalecer os movimentos constitucionalista e nacionalista que começavam a aparecer. Por sua vez, os governantes, que esperavam que ele reuniria o sentimento muçulmano atrás de seus tronos, descobriam que a sua intenção real era usar o poder a serviço do Islã.

Mas até o melhor dos governantes, embora pudesse fazer muito, não podia fazer tudo o que Al-Afghani achava necessário. Quando falava da unidade muçulmana, ele não se referia apenas à cooperação dos líderes religiosos e políticos; queria dizer a solidariedade da *umma*, o senso de responsabilidade que cada membro devia ter para com os outros e para com o conjunto, o desejo de viver juntos na comunidade e trabalhar juntos para o seu bem-estar. A solidariedade (*ta'assub*) era a força que mantinha a sociedade unida e sem a qual se dissolveria. Como todos os atributos humanos, podia ser pervertida; não era uma lei em si mesma, estava sujeita ao princípio de moderação ou justiça, o princípio organizador das sociedades humanas. A solidariedade que não reconhecia esse princípio e não estava disposta a fazer justiça transformava-se em fanatismo.²⁹

A solidariedade pode ter bases diversas: pode nascer de uma crença religiosa comum ou então de uma relação natural, como a língua. É nesse ponto que al-Afghani descobre uma diferença fundamental entre a civilização europeia e a muçulmana. Há uma crença corrente na Europa, diz ele, de que a solidariedade nacional é boa em si mesma e propícia ao progresso, enquanto a solidariedade religiosa é sempre fanática e impede o progresso. (Estaria pensando em Guizot que, embora reconhecesse o papel da Igreja em formar a civilização europeia e em lhe dar a idéia de uma lei divina superior às leis humanas, e também a idéia de que o poder material não tem direitos sobre a mente e a consciência do homem, acusava-a de impedir o progresso ao rejeitar o direito do julgamento privado e ao obstruir o exercício da razão?)³⁰ Isso talvez seja verdade sobre o cristianismo, mas não é verdade sobre o Islã, no qual o fanatismo religioso tem sido raro e a solidariedade religiosa é essencial para o progresso.

Isso não quer dizer que ele negue a importância dos laços nacionais ou de outros laços naturais. Pode haver, admite, um Estado virtuoso baseado na razão humana bem como na lei divina; na conferência que provocou a sua saída de Constantinopla, sustentara essa posição com palavras que lembram os

filósofos: “Assim é composto o corpo da sociedade humana. Mas um corpo não pode viver sem uma alma, e a alma desse corpo é a faculdade profética ou a filosófica [...] [Mas] a primeira é um dom divino [...] enquanto a última é alcançável pelo pensamento e pelo estudo”.³¹ A comunidade baseada nas qualidades humanas e dirigida pela razão humana pode ser tão estável quanto aquela baseada na religião; pode até ser mais estável e sobreviver a duas ou três mudanças de religião. (Sem dúvida, ele estava pensando na Pérsia.) Na verdade, a língua é um elemento essencial para criar uma comunidade estável; os grupos humanos que não têm uma língua comum não podem possuir uma unidade firme, e um grupo que não tem língua própria na qual expressar o seu conhecimento e habilidade pode facilmente perdê-los.³² Mesmo a comunidade religiosa será mais forte se tiver também uma língua em comum: se ao menos os otomanos tivessem adotado a língua árabe como a de todo o império, os seus povos teriam possuído dois elementos de ligação em vez de apenas um, e o império teria sido unido e forte.³³ Além do mais, uma ligação religiosa não exclui as ligações nacionais com homens de diferentes credos; em países como o Egito e a Índia, os muçulmanos deveriam cooperar com os outros e deveria haver “boas relações e harmonia no que se refere aos interesses nacionais entre o muçulmano e os seus compatriotas e vizinhos adeptos de religiões diferentes”.³⁴ Há até uma solidariedade natural além da nação: aquela que une todos os povos do Oriente ameaçados pela expansão da Europa. No seu primeiro número, o *‘Urwa* anuncia que é dirigido aos “orientais em geral, e aos muçulmanos em particular”.³⁵

Dito tudo isso, entretanto, continua verdade que para os muçulmanos nenhuma espécie de solidariedade natural, nem mesmo o patriotismo, pode substituir o laço criado pelo Islã. A unidade real, numa nação muçulmana, está baseada na convicção religiosa comum. Se isso desaparece, a própria sociedade se dissolve, e isso é de fato o que al-Afghani acredita estar acontecendo. O seu medo não era apenas que a *umma* se tornasse fraca, mas que deixasse de existir. No passado, a sua união fora mantida pela instituição política do califado e pelos ulemás que preservavam a doutrina correta. Mas sob os abácidas o califado e os ulemás tinham se separado, e mais tarde o califado virtualmente deixara de existir. Alguns reinos independentes tinham surgido, e os ulemás restaram como o único órgão de unidade. Eles se tornaram “o espírito da comunidade e o coração do povo maometano”,³⁶ mas com o tempo

também se dividiram por diferenças de crença, e todos exceto uns poucos tinham divergido da verdade aderindo a falsas doutrinas. Como resultado, a comunidade de fato se dissolveu. A convicção abstrata não bastava para mantê-la unida, ela devia ser reforçada por necessidades e impulsos humanos reais; devia haver uma unidade de corações e atos, pois quando isso não existia, as convicções comuns se expressavam somente em sonhos e imagens. Era isso com efeito o que havia acontecido; quando um muçulmano num país ouvia falar das desgraças de outros muçulmanos em outros países, não sentia nenhum ímpeto de ajudá-los ativamente, apenas o tipo de pesar inútil que se experimenta quando se pensa nos mortos.³⁷

A salvação da *umma* não podia vir, portanto, unicamente de governantes virtuosos. Não havia atalho para a regeneração do Islã. Os jornais sozinhos não podiam efetuar-la, embora pudessem fazer alguma coisa para elevar o padrão da moralidade pública e difundir a idéia de unidade. Não podia haver uma reforma real do Islã, se os ulemás não voltassem à verdade do Islã, e a comunidade em geral não a aceitasse e vivesse de acordo com ela. Mas qual é a verdade do Islã?

Essa é a questão a que se dirige, em última análise, todo o pensamento de al-Afghani. No tratamento que dá ao problema, percebemos um novo elemento no pensamento islâmico. Ele não está se dirigindo apenas a seus colegas muçulmanos para resgatá-los das falsas idéias em que estiveram atolados por tanto tempo; está falando igualmente, além das fronteiras da *umma*, ao mundo culto da Europa. Ele deseja destruir não só as visões falsas do Islã, nutridas pelos muçulmanos, como as críticas ao Islã feitas pelos europeus. Quando declara que só por um retorno ao Islã a força e a civilização dos muçulmanos podem ser restauradas, ele o faz ainda mais enfaticamente porque se tornara lugar-comum do pensamento europeu que a religião em geral, e especificamente o Islã, debilitava a vontade e restringia a razão, e que o progresso só era possível abandonando-a, ou pelo menos traçando uma separação nítida entre a religião e a vida secular.

Enquanto estava em Paris na década de 1880, al-Afghani participou de uma controvérsia com Renan. Na sua palestra sobre “O Islã e a ciência”, proferida na Sorbonne em 1883, Renan sustentara que o Islã e a ciência — e portanto, por implicação, o Islã e a civilização moderna — eram incompatíveis:

Toute personne un peu instruite des choses de notre temps voit clairement l'infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des États gouvernés par l'islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation. Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique sont frappés de ce qu'a de fatalement borné l'esprit d'un vrai croyant, de cette espèce de cercle de fer qui entoure sa tête, la rend absolument fermée à la science, incapable de rien apprendre ni de s'ouvrir à aucune idée nouvelle.³⁸

[Toda pessoa instruída sobre as coisas de nosso tempo percebe claramente a inferioridade atual dos países muçulmanos, a decadência dos Estados governados pelo Islã, a nulidade intelectual das raças que têm unicamente nessa religião a sua cultura e a sua educação. Todos aqueles que estiveram no Oriente ou na África ficam impressionados com o que há de fatalmente limitado no espírito de um fiel verdadeiro, dessa espécie de círculo de ferro que cinge a sua cabeça, tornando-a absolutamente fechada para a ciência, incapaz de aprender alguma coisa ou de se abrir a uma idéia nova.]

Renan admitia a existência de uma filosofia e ciência árabes, assim chamadas, mas elas eram árabes apenas na língua, e greco-sassânidas quanto ao conteúdo.³⁹ Eram inteiramente a obra de não-muçulmanos em revolta interna contra a sua religião; tinham sofrido oposição tanto dos teólogos como dos governantes, e assim tinham sido incapazes de influenciar as instituições do Islã. Essa oposição fora reprimida enquanto os árabes e os persas controlaram o Islã, mas reinou suprema quando os bárbaros — os turcos no leste, os berberes no oeste — assumiram a direção da *umma*. Os turcos tinham “uma total falta do espírito filosófico e científico”,⁴⁰ e a razão humana e o progresso foram sufocados por esse inimigo do progresso, o Estado baseado numa revelação. Mas, à medida que a ciência européia se espalhasse, o Islã morreria, e em outro texto Renan profetizou que isso aconteceria em breve. Como um exemplo do modo como as mentes muçulmanas se abriam por meio de seus contatos com a Europa, ele apresentou a descrição de Paris feita por Tahtawi, que conhecia:

La jeunesse d'Orient, en venant dans les écoles d'Occident puiser la science européenne, emportera avec elle ce qui en est le corollaire inséparable, la méthode

rationnelle, l'esprit expérimental, le sens du réel, l'impossibilité de croire à des traditions religieuses évidemment conçues en dehors de toute critique.⁴¹

[A juventude do Oriente, que vem às escolas do Ocidente para beber na fonte a ciência européia, levará junto com ela o que é o corolário inseparável dessa ciência, o método racional, o espírito experimental, o senso do real, a impossibilidade de crer em tradições religiosas evidentemente concebidas fora de toda crítica.]

Renan estava pensando, é claro, no catolicismo e na religião em geral, quando escreveu sobre o Islã. Considerava que o Islã, como o cristianismo, embora de modo diferente, era um exemplo do resultado trágico de confundir dois domínios. A razão devia dominar a ação humana, tendo como sua causa final a perfeição humana e o triunfo da civilização, e no mundo moderno a ciência era a forma pela qual a razão se expressava. A religião também era necessária, mas como a expressão de um ideal moral — “la beauté dans l'ordre morale”⁴² [“a beleza na ordem moral”], o ideal da abnegação, do qual Jesus era o melhor exemplo. Apropriadamente concebidas, não havia oposição entre as duas; ambas tinham o mesmo inimigo, “le matérialisme vulgaire, la bassesse de l'homme intéressé”⁴³ [“o materialismo vulgar, a baixeza do homem cobiçoso”]. A contradição só surgia quando uma invadia o terreno da outra: quando, como na Revolução Francesa, a razão reivindicava governar o mundo sem considerar as necessidades do coração,⁴⁴ ou quando a religião tinha a pretensão (como acontecera tanto no Islã como no cristianismo) de ser a revelação sobrenatural da verdade e impunha restrições à mente humana. Numa resposta a que absolutamente não faltava perspicácia, al-Afghani enfrentou Renan no seu próprio campo. Era verdade, concordava, que, embora fossem necessárias para tirar o homem da barbárie, as religiões tendiam a se tornar intolerantes. Na infância da raça, o homem não consegue distinguir o bem do mal com a sua própria razão, a sua consciência atormentada não encontra sossego em si mesma; foi a religião que

lui a ouvert les vastes horizons où l'imagination se complait et où elle a trouvé, sinon la satisfaction complète de ses désirs, du moins un champ illimité pour ses espérances. Et comme l'humanité, à son origine, ignorait les causes des événements qui se passaient sous ses yeux et les secrets des choses, elle a été forcée-

ment amenée à suivre les conseils de ses précepteurs et les ordres qu'ils lui donnaient. Cette obéissance lui fut imposée au nom de l'Être suprême auquel ses éducateurs attribuaient tous les événements, sans lui permettre d'en discuter l'utilité ou les inconvénients.⁴⁵

[Ihe abriu os vastos horizontes em que a imaginação se compraz e em que ela encontrou, se não a satisfação completa de seus desejos, ao menos um campo ilimitado para as suas esperanças. E como a humanidade, na sua origem, ignorava as causas dos acontecimentos que se passavam sob seus olhos e os segredos das coisas, ela foi levada forçosamente a seguir os conselhos de seus preceptores e as ordens que lhe davam. Essa obediência lhe foi imposta em nome do Ser supremo ao qual seus educadores atribuíam todos os acontecimentos, sem lhe permitir que discutisse a sua utilidade e seus inconvenientes.]

Mas essa foi apenas uma fase pela qual as religiões passaram; numa fase posterior, os homens se libertaram das cadeias impostas à razão e tornaram a colocar a religião no seu devido lugar. Assim tinham feito no cristianismo na época da Reforma; o Islã era muitos séculos mais jovem, e a sua reforma ainda estava por acontecer.⁴⁶ O Islã precisava de um Lutero: esse era na verdade o tema favorito de al-Afghani, e talvez ele se visse no papel.⁴⁷ Uma vez realizada essa reforma, o Islã estaria tão apto quanto qualquer outra religião a desempenhar o seu papel essencial de guia moral. O passado do Islã provava essa afirmação: não podia ser resumido, conforme sugerira Renan, como um triunfo cego da ortodoxia sobre a razão. As ciências racionais tinham florescido e haviam sido verdadeiramente islâmicas ou arábicas; é precisamente a língua que constitui as nações e as distingue umas das outras, e as ciências expressas em árabe deviam ser chamadas arábicas. Assim os árabes podiam reivindicar Ibn Sina como seu, exatamente da mesma maneira como os franceses reivindicavam Mazarin e Napoleão. É verdade que o conflito entre a religião e a filosofia sempre existirá no Islã, mas isso porque sempre existirá na mente humana:

Les religions, de quelque nom qu'on les désigne, se ressemblent toutes. Aucune entente ni aucune réconciliation ne sont possibles entre ces religions et la philosophie. La religion impose à l'homme sa foi et sa croyance, tandis que la philosophie l'en affranchit totalement ou en partie. [...] Toutes les fois que la religion

aura le dessus, elle éliminera la philosophie; et le contraire arrive quand c'est la philosophie qui règne en souveraine maîtresse. Tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée, parce que la raison déplaît à la foule et que ses enseignements ne sont compris que par quelques intelligences d'élite, et parce que, aussi, la science, si belle qu'elle soit, ne satisfait pas complètement l'humanité qui a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer.⁴⁸

[As religiões, qualquer que seja o nome que as designe, são todas parecidas. Nenhum entendimento, nenhuma conciliação são possíveis entre essas religiões e a filosofia. A religião impõe ao homem a sua fé e a sua crença, enquanto a filosofia o liberta disso totalmente ou em parte. [...] Todas as vezes em que a religião tiver o predomínio, ela eliminará a filosofia; e acontece o contrário, quando é a filosofia que reina como mestra soberana. Enquanto existir a humanidade, a luta não cessará entre o dogma e o livre exame, entre a religião e a filosofia, luta encarniçada e na qual, receio, o triunfo não será do pensamento livre, porque a razão não agrada à multidão e seus ensinamentos só são compreendidos por algumas inteligências de elite, e também porque a ciência, por mais bela que seja, não satisfaz completamente a humanidade, que tem sede de ideal e que gosta de plantar em regiões obscuras e longínquas que os filósofos e os sábios não conseguem perceber, nem explorar.]

Ao afirmar tudo isso, al-Afghani estava atenuando a sua argumentação. Ele não acreditava apenas que o Islã era tão verdadeiro ou falso como outras religiões, mas que era a única religião verdadeira, completa e perfeita, que podia satisfazer todos os desejos do espírito humano. Como outros pensadores muçulmanos de seu tempo, estava disposto a aceitar o julgamento do cristianismo proferido pelo pensamento livre europeu: não era racional, era o inimigo da ciência e do progresso. Mas desejava mostrar que essas críticas não se aplicavam ao Islã; ao contrário, o Islã estava em harmonia com os princípios descobertos pela razão científica, era na verdade a religião exigida pela razão. O cristianismo havia fracassado — ele aceitava o testemunho de Renan; mas o Islã, não sendo nem irracional nem intolerante, podia salvar o mundo secular do caos revolucionário, cuja lembrança assombrava os pensa-

dores franceses de seu tempo. Era um dos segredos da atração que al-Afghani exercia sobre seus colegas muçulmanos o fato de que lhes oferecia um Islã que mais uma vez podia ter uma missão universal.

Só poderia ser assim, entretanto, se ele pudesse mostrar que a essência do Islã era a mesma do racionalismo moderno. Esse era um processo perigoso; alguns dos contemporâneos de al-Afghani tinham consciência do perigo e o acusavam de estar disposto a sacrificar a verdade do Islã por um bem-estar ilusório dos muçulmanos. Mesmo entre seus conhecidos, havia alguns que duvidavam que ele realmente acreditasse no Islã e cumprisse as suas obrigações legais, assim como havia outros que mais tarde expressaram as mesmas dúvidas sobre o seu discípulo 'Abduh. Para ver essas acusações na sua perspectiva correta, no entanto, deve-se lembrar que a visão do Islã de al-Afghani era antes a dos filósofos que a dos teólogos ortodoxos: em outras palavras, ele aceitava a identificação final da filosofia e da profecia, o que o profeta recebia pela inspiração era idêntico ao que o filósofo podia alcançar pelo uso da razão, mas ligava a isso a distinção entre os dois modos de comunicar a verdade — pelos conceitos claros aos “poucos”, pelos símbolos religiosos aos “muitos”.⁴⁹ Entre essa visão do Islã e as idéias do pensamento livre do século XIX, talvez não fosse impossível construir uma ponte.

Se lembramos que essa era a visão do Islã de al-Afghani, não parece haver razão para duvidar de que fosse um muçulmano convicto. Muhammad 'Abduh, que talvez o conhecesse melhor do que ninguém, dizia que al-Afghani era pessoalmente devoto, com uma tendência ao misticismo no seu pensamento, e que em questões de prática era um cumpridor rigoroso do código hanafita: “Não vi ninguém mais rigoroso do que ele em aderir ao seu código na raiz e ramificações”.⁵⁰ Na verdade, é impossível compreender o pensamento de al-Afghani ou as suas atividades políticas, se não percebemos que ele aceitava os ensinamentos fundamentais do Islã com toda a sua mente: a existência de Deus, a existência da profecia, que Maomé foi o último e o maior dos profetas, enviado para toda a humanidade, e que o Corão continha a palavra de Deus sem adulterações. Ele podia fazer muitas concessões ao pensamento moderno, mas não abria mão de nenhum desses pontos. Precisamente porque acreditava na verdade do Islã, contudo, é que insistia em que devia ser interpretado corretamente. Qual era então o verdadeiro Islã? Em primeiro lugar, era a crença num Deus transcendente, o criador do universo, e a rejeição

de todos aqueles credos para os quais o universo se criara a si mesmo e o mundo ou o homem poderiam ser objetos adequados de culto. Para al-Afghani, essa era a essência do Islã; tolerante como era quanto às divergências de doutrina ou da lei, não tolerava nenhum ataque a essa essência. Isso explica a sua hostilidade a certos movimentos modernos no Islã, o babismo e as doutrinas do pensador indiano Sayyid Ahmad Khan (1817-98). Tinha conhecimento considerável das doutrinas do babismo, e havia babitas entre os seus conhecidos e seguidores políticos. Mas ele considerava o babismo um perigo para a comunidade, pois, como outros ramos do xiismo, substituía a profecia por uma doutrina da emanção, e assim nublava a distinção entre o Criador e o criado; enquanto, ao mesmo tempo, a crença numa sucessão contínua de profetas e na afirmativa de que Maomé não era o último, nem o melhor de todos, atingia a própria existência da *umma*.

O mesmo fato também explica o seu ataque ao movimento “modernista” iniciado por Ahmad Khan. Depois de uma visita à Inglaterra na década de 1870, Sayyid Ahmad começou a pregar um novo Islã, a que era aplicado o termo “Nayshariyya” (derivado da palavra inglesa para “natureza”). O Corão, ensinava ele, era o único elemento essencial no Islã, a *Charia* não pertencia à essência da religião; o Corão devia ser interpretado de acordo com a razão e a natureza, e o código moral e legal devia ser baseado na natureza. Al-Afghani tomou consciência dessa doutrina quando estava no exílio na Índia depois de 1879. Apesar das aparências, havia toda a diferença do mundo entre a sua crença de que existia uma harmonia entre as verdades reveladas pelo Islã e as conclusões alcançadas pela razão humana apropriadamente aplicada, e a crença de Ahmad Khan de que as leis da natureza, deduzidas pela razão, eram a norma pela qual o Islã devia ser interpretado e os atos humanos, julgados. O que Sayyid Ahmad estava sugerindo era que não havia nada que transcendesse o mundo da natureza, e que o homem era o juiz de todas as coisas. Ou assim parecia a al-Afghani; caracteristicamente, ele atribuía a difusão da doutrina a uma trama britânica para enfraquecer a fé e destruir a unidade dos muçulmanos, mas também a via como uma nova expressão de um modo de pensamento que sempre pusera em risco a verdadeira religião. Para desmascará-la, escreveu a sua obra mais longa, *al-Radd ala'l-dhahriyyin* (A refutação dos materialistas). Os pensadores a quem atacava sob o nome de “materialistas” incluíam todos aqueles, de Demócrito a Darwin, com seus equivalentes no Islã,

que davam uma explicação do mundo que não implicava a existência de um Deus transcendente. Ele os atacava não só por ameaçarem a verdade, mas porque, como conseqüência, eram um perigo para o bem-estar social e a felicidade humana. As religiões verdadeiras, dizia, ensinavam três verdades acima de tudo: que o homem era o monarca da terra e a mais nobre das coisas criadas, que a sua comunidade religiosa era a melhor de todas, e que ele fora enviado ao mundo para se aperfeiçoar em preparação para outra vida. Da aceitação dessas verdades nasciam as três virtudes que eram as bases da sociedade; a modéstia (*haya*), a confiança (*amana*) e a veracidade (*sidq*). Os materialistas que negavam essas verdades também destruíam as bases da sociedade humana e “derrubavam os homens do trono da civilização humana para a terra vil da animalidade”.⁵¹ Eles desconsideravam a modéstia, era uma fraqueza, não uma virtude, e ao negarem o Dia do Julgamento atacavam a raiz da confiança e da veracidade. Esse veneno sutil está em ação sempre que as civilizações entram em declínio. Apareceu no mundo clássico na forma do epicurismo, na antiga Pérsia na pessoa de Mazdak. Na história islâmica, encontrou expressão nos movimentos esotéricos que interpretavam o Islã como algo diferente de si mesmo. Foi esse esoterismo, afirmava al-Afghani, que enfraqueceu a comunidade e tornou possível o desastre das Cruzadas. Alguns muçulmanos tinham conservado as suas virtudes originais e foram capazes de expulsar os cruzados no final, mas não conseguiram extirpar o mal da *umma*, que assim permaneceu fraca; agora estava sujeita ao novo veneno do materialismo, fermentado na França pelos livres-pensadores do século XVIII e trazido para o Islã por Sayyid Ahmad e seus semelhantes.

Em primeiro lugar, o Islã é a crença na transcendência. Em segundo lugar, é a crença na razão. Estimula os homens a usar as suas mentes livremente, na certeza de que o que eles descobrirem não vai contradizer as verdades reveladas pela profecia. O Islã é a única das grandes religiões a libertar a mente humana das ilusões e superstições, permitindo que desenvolva todas as suas capacidades:

O primeiro pilar sobre o qual a religião do Islã é construída consiste em que a idéia de unidade divina deve tornar ilustre a mente humana e purificá-la da fraqueza da ilusão. Entre as mais importantes de suas bases está a crença de que Deus é único na disposição dos seres, singular na criação das coisas que agem e

daquelas que sofrem a ação, e que é uma obrigação afastar toda crença de que os homens ou corpos inanimados, superiores ou inferiores, tenham alguma influência para o bem ou para o mal na criação. [...] É necessário rejeitar qualquer crença de que Deus nas alturas tenha aparecido ou apareça na forma da espécie humana ou de qualquer outro animal, para fazer o bem ou o mal; ou que a essência sagrada tenha sofrido os extremos da dor ou as dores da doença em certas fases, para o benefício de qualquer coisa criada.⁵²

Nenhuma outra religião ensina dessa maneira que a razão é capaz de conhecer e experimentar tudo, e que a razão de qualquer homem é capaz disso; nenhuma outra, portanto, confere aos homens o respeito próprio e o senso de igualdade que os muçulmanos possuem — ou deveriam possuir, se ao menos conhecessem a sua religião. O judaísmo e o hinduísmo, cada um à sua maneira, negam a igualdade humana; o cristianismo nega a todos exceto aos sacerdotes a possibilidade do conhecimento direto da verdade divina e, além do mais, ensina certas doutrinas que a razão não pode aceitar.⁵³ Assim a razão humana só pode se realizar no Islã; a lei que o Profeta recebeu de Deus é idêntica à lei da natureza, que a mente humana pode discernir por meio de um estudo do universo.

Há certamente uma dificuldade a respeito dessa visão. Se a razão humana pode alcançar todas as verdades necessárias para a vida, qual é a necessidade da profecia? A resposta de al-Afghani parece ser que, embora a razão possa alcançar a verdade em princípio, a natureza humana não pode obedecer por si só às regras que a razão lhe ensina. O homem é cheio de paixões e desejos egoístas, que só podem ser controlados por um princípio de justiça de quatro maneiras: se todo mundo defende os seus direitos à força — mas isso leva ao caos ou à opressão —; se todo mundo obedece ao seu próprio senso de honra — mas a idéia de honra muda de uma sociedade para outra, até de uma classe para outra —; se todo mundo é controlado pelo poder do governo — mas isso só pode suprimir um certo tipo de injustiça, não pode produzir a verdadeira justiça —; ou se os homens acreditam na existência de Deus, na vida eterna e no Dia do Julgamento. É unicamente essa crença que propicia uma base estável para a obediência aos princípios morais. A profecia tem, portanto, uma função prática: o profeta é enviado para estabelecer e manter uma sociedade virtuosa. Há duas elites que controlam a sociedade humana: os pro-

fessores que iluminam a compreensão e os preceptores morais que disciplinam as paixões e apontam o caminho da virtude. Os profetas pertencem à segunda classe, e sem eles não há persistência no bem agir.⁵⁴

Essa visão tem implicações de grande alcance. Significa que a razão deve ser usada plenamente na interpretação do Corão. Se o Corão parece estar em contradição com o que agora é conhecido, devemos interpretá-lo simbolicamente. O Corão sugere coisas que não pode inteiramente explicar porque a mente dos homens ainda não estava preparada para elas; agora que a mente atingiu a sua plena estatura, ela deve tentar esclarecer as sugestões. Por exemplo, o Corão contém referências ocultas à ciência moderna e suas descobertas, às ferrovias e à eletricidade, bem como às modernas instituições políticas;⁵⁵ pela primeira vez, elas podem ser compreendidas. Uma vez que a razão pode interpretar, todos os homens podem interpretar, desde que tenham conhecimento suficiente do árabe, sejam sensatos e conheçam as tradições do *salaf*, as primeiras gerações dos fiéis guardiões da mensagem do Profeta.⁵⁶ A porta do *ijtihad* não está fechada, e é um dever bem como um direito dos homens aplicar os princípios do Corão sob nova forma aos problemas de seu tempo. Recusar-se a agir desse modo é ser culpado de estagnação (*jumud*) ou imitação (*taqlid*), e esses são inimigos do verdadeiro Islã, assim como o materialismo é seu inimigo. Imitar as palavras e atos dos outros corrompe tanto a religião como a razão. Se os muçulmanos imitam os europeus, eles não se tornam europeus, pois as palavras e os atos desses só têm significado porque nascem de certos princípios compreendidos e aceitos. Da mesma forma, se um muçulmano simplesmente repete as palavras de seus predecessores, não vai adquirir o verdadeiro espírito do Islã.

Em terceiro lugar, e talvez o ponto mais importante na mente de al-Afghani, o Islã significa atividade. A verdadeira atitude do muçulmano, disse repetidas vezes, não é de resignação passiva ao que possa acontecer, por tudo vir de Deus; é de atividade responsável por cumprir a vontade de Deus. Que o homem é responsável perante Deus por todos os seus atos, que é responsável pelo bem-estar da sociedade, que seus fracassos pertencem a si próprio e são evitáveis: todas essas são para al-Afghani as lições do Corão, e mais de uma vez ele e seus discípulos citam um verso que, para eles, resume o todo: “Deus não muda o que existe num povo, até que eles mudem o que existe em si mesmos”.⁵⁷ O verdadeiro Islã não ensinava que todas as coisas eram comandadas direta-

mente por Deus. Era necessário distinguir entre a crença na coação (*jabr*) e a genuína doutrina muçulmana da predestinação (*qada'*). A primeira fora uma crença popular em alguns períodos da história islâmica, mas não constituía a verdadeira visão, e já não era difundida. A segunda era a visão autêntica; implicava que todas as coisas no universo aconteciam por uma seqüência de causa e efeito, e Deus era a primeira causa que dava início a toda a cadeia. As decisões da vontade humana eram partes necessárias da seqüência; elas eram livres, mas Deus havia dado, por meio da razão e dos profetas, uma indicação de como deviam ser tomadas. Acreditar na predestinação era acreditar que, se um homem agia corretamente, Deus estaria com ele; longe de fazer com que ele fosse passivo, essa crença o estimulava a agir. Todos os grandes atos haviam sido praticados por aqueles que achavam que Deus estava com eles.⁵⁸

Isso não era verdade apenas acerca da atividade dirigida para a perfeição e a felicidade individual no próximo mundo. Era igualmente verdade acerca da atividade dirigida para a felicidade e para o sucesso neste mundo. As leis do Islã eram também as leis da natureza humana: se o homem obedece ao ensinamento do Islã, está também cumprindo as leis de sua própria natureza, e assim alcança a felicidade e o sucesso neste mundo. O que vale para o indivíduo vale igualmente para a sociedade: quando as sociedades obedecem às leis do Islã, elas se tornam fortes, quando desobedecem, se tornam fracas, pois o Islã ordena a solidariedade e a responsabilidade mútuas, e esses são os segredos da força das nações.

A virtude, a civilização, a força estão essencialmente ligadas umas com as outras. Isso, acredita al-Afghani, é provado pela história do Islã. Nos seus escritos, há um senso vívido da grandeza e da pequenez da história islâmica: o *gesta Dei* no início, o longo e melancólico declínio mais tarde. Quando os muçulmanos seguiam os ensinamentos do Profeta, a *umma* era grande no sentido mundano; e se mais tarde as glórias esmaeceram foi porque negaram essa verdade. Tornando-se indiferentes a Deus, eles também se tornavam indiferentes uns aos outros; a solidariedade se tornava fraca, e com isso a força se deteriorava. Mas nesse ponto há um problema: se o ensinamento do Islã está em conformidade com as necessidades do bem-estar e do progresso neste mundo, como é que os países não muçulmanos são hoje os primeiros, tanto em força como no desfrute dos bens mundanos? Al-Afghani resolve o paradoxo dizendo que nem as realizações dos cristãos, nem o fracasso dos países

muçulmanos se devem às suas religiões. Os povos cristãos se tornaram fortes porque a Igreja cresceu dentro das muralhas do Império Romano e incorporou as suas crenças e virtudes pagãs; os povos muçulmanos se tornaram fracos porque a verdade do Islã foi corrompida por ondas sucessivas de falsidade. Os cristãos são fortes porque não são realmente cristãos; os muçulmanos são *fracos* porque não são realmente muçulmanos.⁵⁹

6. Muhammad 'Abduh¹

De tempos em tempos na vida de al-Afghani encontramos a figura de Muhammad 'Abduh, o discípulo e colaborador que seguia de perto os seus passos. Mas 'Abduh não permaneceu durante toda a sua vida aluno de al-Afghani, nem foram os anos de colaboração os mais frutíferos da sua carreira. Ele devia se tornar um pensador mais sistemático que seu mestre e ter uma influência mais duradoura sobre a mente muçulmana, não só no Egito como muito além. O seu ensinamento no final devia ser rejeitado por muitos daqueles a quem se dirigia, mas continuou a operar sob a superfície, a base não reconhecida das idéias religiosas do muçulmano educado comum.

A sua origem era muito diferente daquela de al-Afghani. Este último veio de um lugar distante que não seria determinado com certeza, e passou como um meteoro de um país para outro; 'Abduh estava firmemente arraigado numa família comum do país em que a sua principal obra deveria ser realizada. Nasceu em 1849 numa vila do delta egípcio, numa família que pertencia ao que tem sido a classe criativa do Egito moderno: as famílias da vila com alguma posição local e uma tradição de erudição e piedade. O seu pai era talvez de uma origem turca distante, a sua mãe de uma família árabe que afirmava descender de um dos primeiros heróis do Islã. As duas famílias estavam havia muito tempo estabelecidas numa vila perto de Tanta, mas nos últimos anos

de Muhammad 'Ali foram forçadas a sair por causa das extorsões de seus coletores de impostos, e viveram por algum tempo com dificuldades em outra parte. O próprio Muhammad 'Abduh nasceu durante esse período de deslocamentos involuntários, e embora a família tivesse mais tarde retornado à sua vila e recuperado um pouco da sua posição, ele guardou durante toda a vida a lembrança do que as vitórias e glórias mundanas de Muhammad 'Ali tinham realmente significado para o povo egípcio.

Quando tinha uns treze anos, foi mandado a estudar na mesquita Ahmadi em Tanta, então o maior centro de cultura religiosa no Egito, fora da Azhar. Ficou tão perplexo com o método de ensino ali praticado — aprender de cor os comentários sobre os textos antigos — que depois de algum tempo fugiu. Queria abandonar os estudos, mas foi persuadido a retornar por um tio materno, o xeque Darwish, cuja influência devia ser a mais decisiva na sua vida fora a de al-Afghani. Foi seu tio quem lhe ensinou a realidade da crença que existia por trás das frases rígidas dos livros de gramática e doutrina, e muitos anos mais tarde, num fragmento de autobiografia, 'Abduh revelou um pouco do que lhe devia, e o afeto com que guardava a sua lembrança:

Não encontrei nenhum teólogo para guiar a minha consciência no caminho que devia tomar, exceto aquele xeque que em poucos dias me fez sair da prisão da ignorância para o ar livre do conhecimento, das cadeias do literalismo para a liberdade da verdadeira crença em Deus. [...] Ele foi a chave para a minha felicidade, se é que eu tive felicidade na minha vida. Ele me devolveu aquela parte de mim mesmo que eu tinha perdido, e me revelou o que estava oculto na minha própria natureza.²

'Abduh voltou a Tanta, e depois de ali terminar os seus estudos foi para a Azhar, no Cairo, onde permaneceu de 1869 a 1877. Foi particularmente atraído por um xeque que lecionava lógica e filosofia, mas ainda mais pela teologia mística. O misticismo continuou sendo por algum tempo o seu estudo favorito, e foi o assunto de seu primeiro livro publicado. Por um certo período levou uma vida de ascetismo extravagante, evitando o contato com outros seres humanos, mas desse perigo foi resgatado primeiro por outra intervenção do xeque Darwish, depois pelo seu primeiro encontro com al-Afghani. O afegão estava passando pelo Cairo pela primeira vez a caminho de Constantinopla:

Um dos estudiosos do *riwaq* sírio [diz o biógrafo de 'Abduh] lhe disse que um grande erudito afegão chegara ao Cairo e estava morando em Khan al-Khalili. Ele se alegrou com a notícia e sugeriu ao xeque Hasan al-Tawil que fossem visitá-lo juntos. Eles o encontraram jantando; al-Afghani os convidou a participar da refeição e, quando declinaram o convite, começou a lhes fazer perguntas sobre certos versos do Corão, e o que os comentaristas e místicos diziam a respeito. Depois começou a lhes dar a sua própria explicação, e o coração [de 'Abduh] se encheu de admiração e amor, porque a interpretação do Corão e o misticismo eram seus estudos favoritos ou, como costumava dizer, a chave da sua felicidade.³

Quando al-Afghani voltou ao Egito em 1871, 'Abduh se tornou o mais dedicado dos estudiosos que se reuniram ao seu redor, freqüentando as aulas informais na sua casa e ajudando a difundir as suas idéias. Sob a influência de al-Afghani, começou a estudar filosofia, nessa época: duas cópias do *Isharat* de Ibn Sina, feitas pela sua própria mão nesse período, testemunham o seu interesse, e uma delas termina com um elogio a al-Afghani.⁴ Nesse tempo, ele também começou a fazer um nome por si mesmo como escritor sobre temas sociais e políticos, com alguns artigos numa revista recém-fundada no Cairo por dois irmãos do Líbano, *al-Ahram*. Em 1877 terminou os seus estudos com o título de *'alim*, e deu início à carreira que sempre lhe seria a mais adequada, a de professor. Ensinou na Azhar, além de dar aulas informais na sua própria casa. Pouco depois começou a ensinar em Dar al-'Ulum, uma nova faculdade fundada para propiciar uma educação moderna aos estudantes da Azhar que desejavam se tornar juizes ou professores nas escolas do governo. Entre os livros sobre os quais discorria em sua casa estavam uma obra sobre ética de Miskawayh e a tradução árabe da *História da civilização na Europa* de Guizot, e sua primeira aula em Dar al-'Ulum foi sobre *Muqaddima*, de Ibn Khaldun, que fora publicado no Cairo, graças ao interesse de Tahtawi, em 1857. A escolha dos livros mostra o caminho que sua mente estava percorrendo: o livro de Miskawayh era uma versão islâmica da filosofia ética grega, e tanto Guizot como Ibn Khaldun lidavam de diferentes maneiras com o problema da ascensão e queda das civilizações.

A década de 1870 foi o período em que a consciência nacional se tornou articulada no Egito. A nova imprensa periódica lhe deu expressão, e o crescimento da influência estrangeira, uma nova direção. O quediwa Isma'il tinha se

endividado irremediavelmente com os banqueiros estrangeiros, e as Potências Europeias, para salvaguardar os seus interesses, impuseram um controle financeiro que, ao que tudo indicava, se tornaria também político. Ministros europeus tomaram posse no governo de Nubar Paxá, formado em 1878; e quando Isma'íl os demitiu e parecia inclinado a fugir ao controle estrangeiro, foi deposto pelo sultão que agia sob a pressão das Potências. O seu governo autocrático, e as próprias altas taxas que havia imposto para pagar os juros de suas dívidas, o haviam tornado impopular no Egito, mas o seu filho e sucessor não foi mais popular. Nos primeiros anos do seu governo, três movimentos sobrepostos de oposição adquiriram força: aqueles que, por convicção religiosa ou sentimento nacional, viam na sua subserviência à influência da Europa um perigo para a independência do Egito; aqueles que, por princípio ou interesse, queriam substituir o governo absoluto pelo constitucional; e os oficiais de origem egípcia que queriam romper o controle dos oficiais turco-circassianos sobre o exército. A política britânica e francesa de apoio a Tawfiq aos poucos misturou esses grupos num único movimento de oposição nacional, e — como era talvez inevitável — a liderança ficou nas mãos dos soldados. O seu líder, 'Urabi Paxá, tornou-se ministro da Guerra e o chefe virtual do governo no início de 1882. O seu governo foi considerado pela Grã-Bretanha e pela França um perigo para seus interesses, e um período de tensão e suspeita acabou com o bombardeio britânico de Alexandria e com a ocupação de todo o país em setembro de 1882. 'Abduh desempenhou um papel importante nesses acontecimentos. Seus primeiros artigos na *Ahram* refletiam as visões políticas de al-Afghani, e talvez tenha sido por essa razão que o quediva Tawfiq ordenou que 'Abduh se retirasse para a sua vila, quando banuiu al-Afghani do Egito. Mas em 1880 ele estava de volta ao Cairo, nomeado pelo primeiro-ministro, Riaz Paxá, como um dos editores, mais tarde editor-chefe, da gazeta oficial, o *Waqa'i' al-misriyya*. Durante os dois anos seguintes de crise, desempenhou um papel importante na formação da opinião pública com uma série de artigos sobre a ordem social e política, e em particular sobre a educação nacional. Era um dos líderes da ala civil da oposição nacional. Por instigação de Blunt, ele e outros líderes civis redigiram uma declaração de suas aspirações, que foi enviada a Gladstone e publicada em *The Times*. Nessa época, ele desaprovava as idéias e os métodos dos líderes militares e não tinha boa opinião sobre 'Urabi Paxá, mas, quando começou o ataque britânico, não hesitou em aproximar-se dos milita-

res e fazer o possível para organizar uma resistência nacional. Depois da ocupação britânica e da restauração do poder do quediva, ele foi preso, mantido na prisão por um certo tempo e maltratado. Isso e o colapso do movimento nacionalista tiveram um profundo efeito sobre 'Abduh. Broadley, o advogado inglês que foi enviado por Blunt para defender 'Urabi em seu julgamento, diz que “a grande força intelectual” de 'Abduh “[foi] toldada, por um certo tempo, pela fraqueza moral e física. Tanto a sua mente como o seu corpo pareciam irremediavelmente esmagados pela cruel reação causada pelas esperanças naufragadas e pela agonia do desespero”⁵.

Condenado ao exílio por três anos, foi primeiro a Beirute e depois reuniu-se a al-Afghani em Paris, ajudando-o a organizar a sua sociedade secreta e a publicar *al-'Urwa al-wuthqa*. Envolveu-se profundamente nos planos políticos de al-Afghani, visitou Londres em 1884 para discutir com Hartington e outros o problema do Egito e do Sudão, e, quando o *al-'Urwa* terminou, viajou a Túnis e entrou no Egito disfarçado, esperando ir dali ao encontro do Mahdi no Sudão.⁶ Como tantos dos planos de al-Afghani, esse também não deu em nada, e 'Abduh retornou a Beirute, onde permaneceu por três anos ensinando numa escola recém-fundada por uma sociedade muçulmana de beneficência. Foi ali que proferiu as palestras sobre teologia que mais tarde desenvolveria no seu livro mais famoso; e tanto em Beirute como no Cairo, a sua casa era um centro para jovens eruditos e escritores, cristãos, drusos e muçulmanos, que vinham conversar com ele sobre o Islã e a língua árabe.

Em 1888, recebeu do quediva permissão para retornar ao Egito, como resultado da intercessão vinda de várias áreas, inclusive da Agência Britânica.⁷ Ele esperava retomar suas aulas, mas o quediva não estava disposto a colocá-lo numa posição em que pudesse ter mais uma vez influência sobre os jovens. Tornou-se juiz nos “tribunais nativos” estabelecidos em 1883 para aplicar os novos códigos da lei positiva, e esse foi o início de uma nova carreira pública que durou até sua morte em 1905. Em 1899, tornou-se mufti do Egito, chefe de todo o sistema de leis religiosas. Nessa posição, podia fazer algo para reformar as cortes religiosas e a administração da *awqaf*; e suas *fatwas* sobre questões de interesse público ajudaram a reinterpretar a lei religiosa de acordo com as necessidades da era. No mesmo ano foi nomeado membro do Conselho Legislativo, um pequeno corpo de trinta membros, estabelecido em 1883, alguns nomeados e alguns escolhidos por um eleitorado restrito; as funções desse ór-

gão deviam ser apenas deliberar e aconselhar, mas, por uma questão de consciência pública, 'Abduh se ocupava dele mais do que o necessário. No coração, entretanto, continuou a ser um erudito, um professor e um organizador de escolas. Ajudou a fundar e dirigir a Sociedade Muçulmana de Beneficência, cuja finalidade era fundar escolas particulares, e em 1895 persuadiu o que-diva a criar um conselho administrativo para a Azhar. Foi seu membro mais proeminente por dez anos, capaz de executar algumas reformas na organização da antiga universidade. Quando podia, ele ainda ensinava ali e escrevia, quando tinha tempo. O seu livro mais importante foi um tratado sistemático sobre teologia, baseado nas suas palestras em Beirute, *Risalat al-tawhid*; mas escreveu vários comentários sobre partes do Corão e colaborou com um de seus discípulos, Rashid Rida, na preparação de um elaborado comentário sobre a obra inteira, baseado nas suas palestras, mas inacabado por ocasião da sua morte. Em algum ponto na segunda metade da sua vida, aprendeu a ler francês, e leu muito sobre o pensamento europeu da sua era. Sua biblioteca continha, entre muitos outros livros, *Émile* de Rousseau e *Education* de Spencer; os romances de Tolstói e também seus escritos didáticos; *A vida de Jesus* de Strauss e as obras de Renan.⁸ Teve algum contato com os pensadores europeus, escreveu uma carta a Tolstói e foi a Brighton ver Spencer; ia à Europa sempre que possível, para se renovar, como dizia, e porque ela reanimava as suas esperanças de que o mundo muçulmano poderia se recuperar de seu presente estado.⁹

Tanto por seus escritos como por suas atividades públicas, 'Abduh se tornou no final da vida um dos homens mais conhecidos e mais amados do Egito. Uma fotografia tirada no terraço da Câmara dos Comuns, quando visitou a Inglaterra em 1884, mostra um homem bonito, bem constituído, de cor escura, com um charme tranqüilo e quase melancólico que não esconde inteiramente a chama da convicção nos seus olhos. Nos últimos anos a gentileza aumentou, e aqueles que o conheciam bem tinham consciência da sua bondade, inteligência e de uma inegável beleza espiritual. Mantinha boas relações com Cromer e com o mais eloqüente de seus críticos, Wilfrid Blunt, e tinha ao seu redor um grupo de amigos e seguidores dedicados, que deviam se tornar proeminentes na vida do Egito. Mas a intransigência ainda vigorava no país, e, embora aqueles que dele gostavam o apreciassem muito, havia outros que se ressentiam da sua influência ou se opunham a suas convicções religio-

sas e políticas: a escola conservadora na Azhar, os nacionalistas do partido de Mustafa Kamil e o que-diva 'Abbas Hilmi. O que-diva e Mustafa Kamil a ele se opunham por razões que eram principalmente políticas, mas havia aspectos de seus ensinamentos que podiam muito bem ter provocado a raiva dos conservadores.

O ponto de partida do seu pensamento, como do pensamento de al-Afghani, era o problema da decadência interna, a necessidade de uma renovação interna. Ele tinha consciência, como al-Afghani, de um tipo de decadência peculiar às sociedades islâmicas. Segundo a concepção ortodoxa muçulmana, Maomé foi enviado não só para pregar um modo de salvação individual, mas para fundar uma sociedade virtuosa. Seguiu-se que havia certas maneiras de agir em sociedade que estavam em conformidade com a mensagem do Profeta e a vontade de Deus, e outras que não estavam. Porém, quando as circunstâncias mudavam, a sociedade e seus governantes se viam inevitavelmente confrontados com problemas não previstos na mensagem profética, e agindo de maneiras que até poderiam parecer contradizê-la. Como transpor a lacuna entre o que a sociedade islâmica devia ser e o que tinha se tornado? Em que sentido ainda se podia dizer que a sociedade muçulmana era verdadeiramente muçulmana? Esse fora o problema dos pensadores muçulmanos do fim da Idade Média, mas surgiu de novo numa forma mais séria com o avanço do movimento de ocidentalização. Quando 'Abduh começou a dar forma a suas idéias e a expressá-las, o Egito, assim como o Império Otomano, estava na sua segunda geração de mudança. Isma'il tinha conferido ao processo uma nova força dinâmica. Novos códigos de lei tinham sido adotados, estavam sendo criadas escolas segundo o novo modelo, falava-se de novas instituições políticas, e em todas as esferas a vida gerava problemas não sonhados por aqueles que tinham transformado a *Charia* num código. Em geral, 'Abduh não deplorava as mudanças. Da década de 1870 até o fim da sua vida, permaneceu convicto de que a linha geral de desenvolvimento era inevitável e para o bem do Egito. Mas tinha consciência do perigo a ela inerente: o perigo de uma divisão da sociedade em duas esferas sem uma ligação real — uma esfera, sempre minguante, regida pelas leis e pelos princípios morais do Islã, e outra, sempre crescente, dominada pelos princípios que a razão humana infere da consideração de interesses mundanos. Em outras palavras, o perigo provinha de uma crescente secularização da sociedade que, por sua essência, jamais poderia ser in-

teiramente secularizada; o resultado era um abismo que se revelava em todos os aspectos da vida.

Nos primeiros artigos de 'Abduh, já encontramos uma análise clara do problema e de seu resultado. Há, por exemplo, um grupo de artigos que dizem respeito ao problema da lei. Para 'Abduh, assim como para seus predecessores, para ser moral a sociedade devia estar em conformidade com algum tipo de lei. Todas as coisas criadas tinham as suas leis naturais; se um ser fosse além das suas leis, corria o risco de destruição. Para os homens e as sociedades, essas leis eram “as leis morais que limitam o comportamento humano [...] são estabelecidas por homens de conhecimento e sabedoria em livros de ética e educação humana, depois de terem encontrado expressão nos mandamentos divinos”.¹⁰

Uma vez cruzados os limites estabelecidos por suas leis, a sociedade se arruinaria. Mas “as leis variam, quando as condições das nações variam”; para serem efetivas, elas devem ter alguma relação com os padrões e as circunstâncias do país em que são aplicadas, do contrário não cumprirão a função essencial da lei, que é dirigir as ações e moldar os hábitos humanos — de fato, não serão absolutamente leis.¹¹ Isso, apontava 'Abduh, era a posição da lei na sociedade egípcia moderna. Muhammad 'Ali e seus sucessores tinham tentado reformar o Egito plantando as instituições e as leis européias no seu solo. 'Abduh tinha uma viva admiração pelas realizações da Europa moderna, pelo tom sério de sua sociedade, mesmo nessa primeira fase antes que a conhecesse por contato direto. Mas não acreditava ser possível transplantar as suas leis e instituições para o Egito. As leis plantadas em outro solo não funcionam da mesma maneira, podem até piorar a situação. As novas leis trazidas da Europa não são realmente leis porque ninguém as compreende e assim ninguém pode respeitá-las ou obedecer a elas; o Egito está se tornando a pior das sociedades, uma sociedade sem leis.¹²

Da mesma forma, havia dois tipos distintos de escola no país. Num lado estavam as antigas escolas religiosas com a Azhar no seu vértice, no outro, as escolas modernas, segundo o modelo europeu, fundadas por missões estrangeiras ou pelo governo. Não tinham relação umas com as outras, e nenhuma das duas era satisfatória por si mesma. As escolas religiosas sofriam de estagnação e imitação servil, os males característicos do Islã tradicional. Ensinavam religião de certa maneira, mas não as ciências necessárias para viver no

mundo moderno. As escolas das missões, conscientemente ou não, aproximavam os alunos da religião dos professores; havia casos conhecidos de crianças muçulmanas que se tornavam cristãs, e mesmo quando isso não acontecia, o aluno que estudava um currículo estrangeiro, numa língua estrangeira, poderia se tornar mentalmente dependente de uma nação estrangeira e afastado da sua própria terra. Quanto às novas escolas do Estado, tinham os vícios das duas; eram imitações das escolas estrangeiras com a seguinte diferença: enquanto os missionários ensinavam o cristianismo, as escolas do governo não ensinavam religião a não ser de modo formal e, portanto, não ensinavam moralidade social ou política.¹³

Por trás dessa divisão de instituições havia uma divisão de “espíritos”. Na época de 'Abduh, os dois sistemas de educação tinham produzido duas classes cultas diferentes no Egito, cada uma com seu espírito próprio. Um era o espírito islâmico tradicional, que resistia a toda mudança; o outro, o espírito da geração mais jovem, que aceitava todas as mudanças e todas as idéias da Europa moderna. Por essa época, as idéias do Iluminismo francês estavam se tornando os lugares-comuns do pensamento entre a geração mais jovem; o conhecimento do francês era difundido, Montesquieu e Voltaire tinham sido traduzidos. As idéias do positivismo, na sua forma original ou distorcida, se espalhavam. Alguns egípcios tinham realmente bebido na fonte: ainda há uma cópia do *Discours sur l'ensemble du positivisme*, de Comte, oferecido pelo próprio autor “à mon ancien élève” [“a meu antigo aluno”], Mustafa Mahramji, um engenheiro egípcio enviado a Paris por Muhammad 'Ali como membro de uma missão educacional.¹⁴ Isso não significava apenas a ausência de uma base comum partilhada pelos dois grupos; significava igualmente o perigo de que as bases morais da sociedade seriam destruídas pelo espírito inquieto da razão individual, sempre questionando, sempre duvidando. O pensamento da França do século XIX, pelo qual 'Abduh foi profundamente influenciado desde cedo, continha alertas plenos contra os perigos do espírito “metafísico” do século anterior. Comte tinha enfatizado que “a ordem social deve ser sempre incompatível com uma perpétua discussão dos fundamentos da sociedade”,¹⁵ e apontado que, embora as doutrinas dos metafísicos tivessem sido necessárias para romper o sistema teológico, eram essencialmente negativas e destrutivas, “uma doutrina completa de negação metódica de todo governo regular”.¹⁶ 'Abduh tinha consciência de que o perigo seria ainda maior se essas armas destrutivas

estivessem nas mãos de quem não as compreendia inteiramente. Ele conhecia a fragilidade da cultura ocidental dos egípcios afrancesados, que imitavam o espetáculo exterior da vida européia: “É a aparência de força que tem levado os orientais a imitar os europeus em questões em que não há proveito, sem aperfeiçoar o seu conhecimento das fontes”.¹⁷

O objetivo de ‘Abduh, em todos os atos de sua vida posterior e em seus escritos, era acabar com o abismo dentro da sociedade islâmica, e com isso fortalecer suas raízes morais. Pensava que isso só poderia ser feito de uma maneira. Não seria por um retorno ao passado, bloqueando o processo de mudança iniciado por Muhammad ‘Ali. Só poderia ser realizado, aceitando a necessidade de mudança e ligando essa mudança aos princípios do Islã: mostrando que o que estava ocorrendo era não só permitido pelo Islã, como constituía sua implicação necessária, se fosse corretamente compreendido, e que o Islã podia servir como um princípio de mudança e como um controle salutar sobre o processo. Ele não estava interessado, como Khayr al-Din numa geração anterior, em perguntar se os muçulmanos devotos podiam aceitar as instituições e as idéias do mundo moderno; elas tinham vindo para ficar, e tanto pior para aquele que não as aceitasse. Ele fazia a pergunta oposta: se alguém que vivia no mundo moderno ainda podia ser um muçulmano devoto. Seus escritos não eram dirigidos tanto a muçulmanos convictos, em dúvida sobre se a civilização moderna era aceitável, mas a homens de cultura e experiência modernas que duvidavam que o Islã, ou qualquer religião revelada, fosse válido como um guia de vida. Essa classe é que constituía o maior perigo para a *umma*, se aderisse ao secularismo metafísico; mas, da mesma forma, apenas dessa classe é que se poderia obter a liderança de uma *umma* revivida.

Talvez não seja irreal pensar nas idéias de ‘Abduh como sendo construídas numa estrutura do positivismo comtiano. O ponto de partida do pensamento de Comte foi a Revolução Francesa, quando a elite racionalista, tendo destruído o domínio dos sacerdotes, quase destruíra a ordem civilizada. Dois partidos, segundo a visão de Comte, se defrontavam: aqueles que desejavam retornar ao mundo de antes da Revolução e aqueles imbuídos do espírito revolucionário. A essência do espírito revolucionário era a exaltação do julgamento privado, “o dogma absoluto da investigação individual livre”,¹⁸ que acarretou divergências de idéias e sentimentos e também de interesses e ações; a maneira de “fechar o período revolucionário” era encontrar um sistema de

idéias universalmente aceitável. Uma vez encontrado, devia ser materializado em símbolos e rituais religiosos, e guardado por “um pequeno número de mentes escolhidas que deviam ter sido preparadas por uma alta ordem de disciplina e instrução para a investigação de questões muito complexas e muito misturadas com as paixões humanas”,¹⁹ uma nova autoridade espiritual, que regia opiniões e princípios morais e supervisionava o sistema de educação. Na opinião de Comte, esse novo sistema de crenças comuns podia ser alcançado estendendo para a sociedade os métodos racionais da matemática e das ciências naturais e desenvolvendo uma sociologia racional que devia ser também um sistema racional de moralidade social, uma norma de ação social e uma ciência da felicidade humana. O objetivo de ‘Abduh era mostrar que o Islã continha em si mesmo as potencialidades dessa religião racional, essa ciência social e esse código moral que poderiam servir como a base da vida moderna, e criar a elite que deveria guardá-la e interpretá-la — um novo tipo de ulemás que poderiam articular e ensinar o Islã real e assim providenciar a base para uma sociedade estável e progressista, um “grupo intermediário” entre as forças tradicionais e as revolucionárias, apontado por Comte, e que podia ser muito facilmente discernido na sociedade islâmica moderna.

Ao afirmar que o Islã podia ser a base moral de uma sociedade moderna e progressista, ‘Abduh não pretendia sugerir, é claro, que o Islã aprovasse tudo o que fosse feito em nome do progresso, e que o objetivo dos novos ulemás fosse simplesmente legitimar um *fait accompli*. Ao contrário, o Islã como ele o concebia era um princípio de controle: tornaria os muçulmanos capazes de distinguir o que era bom do que era mau entre todas as direções de mudança sugeridas. A tarefa que ele se impunha envolvia, portanto, duas coisas: primeiro, uma reafirmação do que o Islã realmente era; segundo, uma consideração de suas implicações para a sociedade moderna. Dessas duas, a primeira era a mais importante; na verdade o próprio ‘Abduh a considerava o mais importante dos objetivos da sua vida. No início de seu fragmento de autobiografia, ele define esses objetivos:

Primeiro, liberar o pensamento dos grilhões do *taqlid*, e compreender a religião tal como era compreendida pelos anciãos da comunidade, antes que aparecesse a dissensão; retornar, na aquisição do conhecimento religioso, a suas primeiras fontes, e pesá-las na balança da razão humana, que Deus criou para prevenir o

excesso ou a adulteração na religião, a fim de que a sabedoria de Deus possa ser cumprida e a ordem do mundo humano preservada; e provar que, vista sob essa luz, a religião deve ser considerada uma amiga da ciência, impelindo o homem a investigar os segredos da existência, convocando-o para respeitar as verdades estabelecidas e depender dessas certezas na sua vida e conduta moral. Considero tudo isso uma única questão, e ao defendê-la fui contra a opinião dos dois grandes grupos que compõem o corpo da *umma* — os estudiosos das ciências da religião, mais aqueles que pensam como eles, e os estudiosos das artes desta era, com aqueles que estão a seu lado.

O meu segundo objetivo tem sido a reforma do modo de escrever a língua árabe. [...] Há ainda uma outra questão que tenho defendido. As pessoas são em geral cegas a esse problema e estão longe de compreendê-lo, embora seja o pilar da sua vida social, e a fraqueza e a humilhação não as teriam acometido se não o tivessem negligenciado. Essa é a distinção entre a obediência que o povo deve ao governo, e o tratamento justo que o governo deve ao povo. Fui um dos que convocou a nação egípcia para conhecer os seus direitos *vis-à-vis* o seu governante, embora essa nação nunca tenha tido uma idéia desses direitos por mais de vinte séculos. Nós a convocamos para acreditar que o governante, mesmo que o povo lhe deva obediência, é ainda humano, sujeito a errar e a ser dominado pela paixão, e que nada pode desviá-lo do erro ou fazê-lo resistir ao domínio de suas paixões, senão o conselho vindo do povo em palavras e atos.²⁰

Ainda assim havia alguns, mesmo entre aqueles que conheciam bem ‘Abduh e dele gostavam, que duvidavam que ele próprio estivesse convicto da verdade do Islã. Cromer achava que ele era agnóstico,²¹ e Blunt registrou no seu diário: “Receio que tenha tão pouca fé no Islã [...] quanto eu tenho na Igreja Católica”.²² Da mesma maneira, alguns de seus críticos muçulmanos insinuavam que ele não era escrupuloso em cumprir os deveres religiosos de um muçulmano, mesmo o da oração regular.²³ Essas declarações, tomadas ao pé da letra, não se sustentam contra a evidência de seus próprios escritos e daqueles que conheceram mais intimamente o movimento de seu pensamento. Rashid Rida, o seu biógrafo, deu testemunho da fé pessoal de ‘Abduh; nessas questões, diz, ‘Abduh seguia a tradição central da devoção islâmica, a de al-Ghazali e daqueles para quem “a submissão e a presença do coração na oração são uma obrigação, um dos pilares da oração e uma condição para que ela seja válida e

aceitável”.²⁴ Ele primeiro entrara em contato com essa tradição por meio de seu tio, o xeque Darwish, que lhe ensinara o Islã de *ahl al-sunna wa’l-jama’a*: estritamente ortodoxo em teologia, suspeito de uma especulação racional demasiado livre sobre os mistérios divinos, um pouco afastado da vida pública, mas conservando a consciência da comunidade, observando rigorosamente as exigências da lei, porém suavizando o legalismo com uma devoção pessoal, uma prática da presença de Deus, muito distante do panteísmo da teologia mística e baseado em meditação sobre o Corão e em devoção à pessoa do profeta. Mas num outro sentido as dúvidas tinham uma certa validade. Elas apontam um aspecto de seu pensamento que, para os seus críticos, bem que poderia ser um sinal de fraqueza: uma espécie de ecletismo, um sistema formado pela mistura de elementos tirados de diferentes escolas. Nos seus anos de estudo, ele adquiriu um amplo e preciso conhecimento da teologia ortodoxa, e nos seus escritos a influência não só de al-Ghazali como de al-Maturidi pode ser claramente percebida; nos pontos em discussão entre as várias escolas ortodoxas de teólogos, ele parece aceitar antes a posição de al-Maturidi que a de al-Ghazali — por exemplo, sobre a questão de saber se o bem e o mal podem ser conhecidos independentemente da revelação.²⁵ Mas a influência de outros estudos também pode ser vista: o seu pensamento sempre apresentou a marca do estudo de Ibn Sina em que al-Afghani o tinha iniciado; é possível ver ainda a influência do mutazilismo, aquele racionalismo islâmico primitivo que fora primeiro patrocinado e depois suprimido pelos califas abácidas — tendo então se tornado um elemento adormecido no Islã —, mas desde ‘Abduh tem sido um dos elementos da ortodoxia moderna.²⁶

Esse ecletismo parece implicar uma tendência a fugir às questões difíceis: por exemplo, ‘Abduh nunca enfrenta de cara o problema, fundamental na teologia muçulmana, de saber se o Corão foi criado ou não. Uma declaração na primeira edição de *Risalat al-tawhid*, apoiando a teoria do Corão criado, foi silenciosamente removida em edições posteriores e nada foi colocado em seu lugar. Talvez seja esse equívoco no pensamento de ‘Abduh que deu origem às dúvidas de Cromer e Blunt e às críticas da Azhar. Ele realmente passa a impressão de procurar e separar da massa das idéias islâmicas aquelas que melhor servem a dois objetivos: primeiro, preservar a unidade e a paz social da *umma*, e o seu interesse por essa meta o levou a obscurecer distinções intelectuais e a recusar reabrir antigas controvérsias; segundo, responder a certas

questões propostas pelos debates religiosos da Europa de seu tempo. Os seus problemas intelectuais eram os do pensamento islâmico, mas eram também os da Europa do século XIX, em particular do grande debate sobre ciência e religião. Os livros europeus que ele lia eram principalmente os dos pensadores ingleses e franceses de seu tempo, que tentavam aplicar os métodos das ciências naturais (assim como eles os concebiam) à natureza humana, à sociedade e ao universo em geral; e seu amigo europeu mais chegado, Wilfrid Blunt, era um católico que perdera a fé com a leitura de Darwin, mas conservara durante toda a vida o desejo de um “cristianismo evolutivo” em que pudesse acreditar, e tivera algum contato com o padre Tyrrell e os “modernistas” católicos. ‘Abduh também foi influenciado pela distinção traçada por estudiosos como Strauss e Renan, bem como por Tolstói, entre “o Jesus real” e seus ensinamentos, e o cristianismo desenvolvido por São Paulo e a Igreja Católica. ‘Abduh aceitava em geral a visão do cristianismo que aprendeu com Renan e Spencer ou escutou de Blunt: que a doutrina cristã, assim como era tradicionalmente formulada, não pode fazer frente às descobertas da ciência moderna e aos conceitos modernos das leis da natureza e da evolução. Esses ensinamentos se ajustavam bem à visão muçulmana do cristianismo: a crença de que Jesus era um profeta humano, cujo ensinamento e cuja natureza tinham sido distorcidos pelos seus seguidores. Mas ele não aceitava a rejeição do teísmo dos livres-pensadores, nem seu materialismo — a visão de Renan sobre a religião como uma criação necessária da imaginação humana, e do homem como “o ápice do universo”,²⁷ ou a visão de Herbert Spencer sobre um poder não cognoscível — que se manifesta pela força, em suas variadas modalidades — como “a verdade fundamental em todas as formas de religião”.²⁸ O Islã lhe parecia ser o caminho intermediário entre os dois extremos: uma religião plenamente coerente com as afirmações do intelecto humano e as descobertas da ciência moderna, mas salvaguardando a transcendência divina, que, para ele como para al-Afghani, era o único objeto válido do culto humano e a base estável para a moralidade humana. O Islã era na verdade a religião da natureza humana, a resposta aos problemas do mundo moderno, e algum dia os europeus se cansariam das corrupções de seu credo e o aceitariam.²⁹

Mostrar que o Islã pode ser conciliado com o pensamento moderno, e como isso pode se dar, era um dos principais objetivos de ‘Abduh. Ele participou de duas famosas controvérsias sobre a questão, uma com o historiador

francês Hanotaux, a outra com um jornalista egípcio-libanês, Farah Antun, e o elemento polêmico nunca esteve ausente do seu pensamento. No entanto as polémicas têm o seu perigo: na defesa, pode-se chegar mais perto do adversário do que se imagina. É significativo que as suas duas controvérsias diziam respeito, não à verdade ou à falsidade do Islã, mas ao fato de ele ser compatível com as supostas exigências da mente moderna; e no processo, talvez a visão de ‘Abduh sobre o Islã tenha sido ela própria afetada pela sua visão do que a mente moderna necessita. Ele levou adiante um processo que já vimos em andamento no pensamento de Tahtawi, Khayr al-Din e al-Afghani: o de identificar certos conceitos tradicionais do pensamento islâmico com as idéias dominantes da Europa moderna. Nessa linha de pensamento, *maslaha* se transforma gradualmente em utilidade, *shura* em democracia parlamentar, *ijma’* em opinião pública; o próprio Islã se torna idêntico à civilização e à atividade, as normas do pensamento social do século XIX. Dessa maneira era fácil, sem dúvida, distorcer, se não destruir, o significado preciso dos conceitos islâmicos, perder o que distinguia o Islã das outras religiões e até do humanismo não religioso. Talvez fosse isso o que os seus críticos conservadores percebiam com inquietação: fatalmente haveria algo arbitrário na seleção e na aproximação. Uma vez abandonada a interpretação tradicional do Islã, e aberto o caminho para o julgamento privado, era difícil, se não impossível, dizer o que estava de acordo com o Islã e o que não estava. Sem que fosse essa a sua intenção, ‘Abduh estava talvez abrindo a porta para que a doutrina e as leis islâmicas fossem inundadas por todas as inovações do mundo moderno. Ele pretendia construir um muro contra o secularismo, mas na realidade tinha providenciado uma ponte fácil pela qual esse pensamento poderia conquistar uma posição após a outra. Não foi por acaso, como veremos, que um grupo de seus discípulos levaria mais tarde as suas doutrinas na direção de um rematado secularismo.

A chave para a sua defesa do Islã, até de todo o seu pensamento a esse respeito, era uma certa concepção da verdadeira religião: uma distinção entre o que nela era essencial e imutável e o que não era essencial e podia ser alterado sem causar danos. O Islã real, afirmava, tinha uma estrutura doutrinária simples: consistia em certas crenças sobre as maiores questões da vida humana e

em certos princípios gerais de conduta humana. Para nos capacitar a atingir essas crenças e incorporá-las em nossas vidas, tanto a razão como a revelação são essenciais. Elas não possuem esferas separadas, nem entram em conflito uma com a outra na mesma esfera. Na busca do conhecimento religioso, bem como de todo outro conhecimento, devemos começar com a razão e seguir a sua orientação até onde ela possa nos levar: ela nos ensina em primeiro lugar que Deus existe, e depois alguns de Seus atributos — a essencialidade, o conhecimento, a vontade, o poder, o discernimento e a unidade.³⁰ Ela também pode nos dizer que há uma vida futura, que nosso destino nesse futuro está ligado com o bem e o mal de nossos atos, e que algumas coisas são boas e outras más.³¹ Pela razão, além do mais, podemos saber que existe algo chamado “profecia” e homens chamados “profetas”. Duas linhas de pensamento convergem nesse ponto. Primeiro, há certas coisas que não podemos conhecer pela razão. Algumas delas não precisamos conhecer, e é melhor não especular sobre esse assunto; não podemos saber nada sobre a essência divina, pois as nossas mentes e linguagem não são adequadas para captar a essência das coisas.³² Outras precisamos conhecer para viver apropriadamente, mas não podemos conhecê-las por nossos próprios esforços: certos atributos de Deus (Sua palavra, visão, audição); a natureza da vida futura, o seu julgamento, os seus prazeres e dores; certos atos de culto que são agradáveis a Deus, mas que o homem por si só nunca teria imaginado. Se conhecer essas coisas é necessário para a vida, elas devem ser conhecidas por outro meio que não a razão. Segundo, há coisas que podem ser em princípio conhecidas pela razão, mas que a maioria dos homens de fato não conhece porque a sua razão é imperfeita ou por causa do poder da paixão para desencaminhar as suas mentes.

Por essas duas razões, os homens precisam de ajuda para viver como Deus deseja que vivam: “uma ajuda com que possam contar ao definir os princípios de conduta e ao fixar uma atitude correta para a crença”.³³ Mas essa ajuda deve ser ela própria um homem, para que os outros homens possam compreendê-lo, e para que possam deduzir a sua inspiração divina do fato de ele ser melhor que os outros em questões humanas. Essa ajuda é um profeta: isto é, um homem que transmite a outros uma mensagem a respeito de Deus, do julgamento e daquelas coisas que eles devem conhecer.

Assim como a razão pode nos dizer que os profetas existem, ela também pode nos dizer quem é realmente um profeta e, especificamente, que Maomé

é o Profeta. As provas de que uma missão profética é genuína são, primeiro, a própria convicção e as próprias afirmações do profeta; segundo, a continuidade da sua aceitação e a fé na sua pessoa; terceiro, os milagres comprobatórios que ele é capaz de executar e que são atestados por uma tradição jamais quebrada. Julgado por esses padrões, ‘Abduh não tem dúvida de que Maomé era um profeta. Se Deus não estivesse operando nele, como explicar os seus atos e a sua influência na história?³⁴ Como explicar o milagre do Corão, já que o esplendor da sua linguagem e a profundidade de seu pensamento não poderiam ter nascido de mente humana?³⁵ Da mesma maneira, há provas racionais da pretensão de Maomé a ser o último dos profetas. A linhagem dos profetas deve ter um fim em algum ponto, pois em algum momento toda a humanidade terá recebido a orientação para a felicidade de que necessita.³⁶ Esse momento foi alcançado com a revelação islâmica; Maomé foi enviado, quando a humanidade era adulta e capaz de compreender tudo o que fosse necessário; pode-se demonstrar que a mensagem que ele transmitiu satisfaz toda necessidade da natureza humana, e que por meio dele foi transmitida para toda a humanidade.

Nesse ponto, a razão deve fazer uma pausa. Tendo provado que o Corão encarna uma mensagem divina, deve aceitar tudo o que está no Corão sem hesitação; assim que reconhece que Maomé era um profeta, deve aceitar todo o conteúdo de sua mensagem profética. A mensagem está contida no Corão e nos *hadith* do que ele disse e fez: ou antes nos *hadith* que são validados por uma tradição contínua e sólida, pois ‘Abduh demonstrava muita reserva em aceitar a maior parte deles. O Corão e os *hadith* autênticos contêm certas verdades sobre o universo (tanto aquelas que a razão sem ajuda pode alcançar como aquelas que ela não alcança); os princípios gerais da moralidade individual e da organização social; e a ordem de executar ou evitar certos atos (em particular, atos de culto) que de outro modo não teríamos sabido que são certos ou errados. Esses preceitos claros devem ser aceitos por todos os muçulmanos sem questionamento, embora mesmo nesse ponto esteja envolvida ao menos uma ciência racional, a da língua árabe.³⁷ Mas há questões a respeito das quais o Corão e os *hadith* não oferecem uma orientação clara: ou porque o texto do Corão não é claro; ou porque há dúvidas sobre a autenticidade dos *hadith*; ou porque o Corão ou os *hadith* afirmam apenas um princípio geral, e não uma regra particular; ou porque tanto o Corão como os *hadith* silen-

ciam a respeito. Nessas circunstâncias, a razão deve agir como intérprete. A *ijtihad* individual não é só permitida, é essencial. Opera dentro de certos limites, é verdade: não pode “eliminar pela explicação” o que o Corão ou os *hadith* estabelecem, e se há algo neles que parece incompatível com a razão, ela deve buscar o sentido real das palavras ou então submeter-se a Deus e aceitar sem compreender.³⁸ Somente aqueles que possuem o necessário conhecimento e poder intelectual devem exercer a *ijtihad*; os demais devem seguir qualquer doutor em quem tenham fé. Mas, dentro desses limites, a razão é livre e sua tarefa interminável; o *ijma'*, o consenso da comunidade, não é para 'Abduh uma terceira fonte de doutrina e lei no mesmo nível das outras duas. Uma espécie de *ijma'* cresce realmente com o tempo — o julgamento coletivo da comunidade —, mas nunca é infalível e não pode fechar a porta à *ijtihad*.

Esses são os verdadeiros princípios da religião que Maomé veio pregar; mas a sua missão não era apenas pregar, era igualmente fundar uma comunidade. Apenas um profeta podia cumprir essa tarefa, pois sozinhos os homens empregarão mal a sua liberdade de vontade sob o impulso do desejo;³⁹ não escutarão a voz do filósofo, apenas a do líder religioso, pois “a religião é o fator mais poderoso no sistema moral da multidão, e até da elite”.⁴⁰ Apenas um profeta pode inserir na vida humana um princípio regulador que os seus semelhantes aceitarão. Qual é esse princípio, e qual é a sociedade ideal que o profeta Maomé criou? Para 'Abduh, assim como para a principal linhagem dos pensadores muçulmanos, a sociedade era um sistema de direitos e deveres unidos pela solidariedade moral: pelo reconhecimento mútuo de direitos, e pela exortação e ajuda mútuas no cumprimento dos deveres. O sistema de direitos e deveres estava encarnado numa lei derivada da revelação: mas derivada de uma certa maneira, pois 'Abduh introduziu na teoria da *Charia* um conceito não desprovido de origens no pensamento islâmico, mas que também devia algo à teoria européia da lei natural, bem como ao utilitarismo. Ibn Taymiyya e outros pensadores tinham feito uma distinção entre os atos dirigidos para o culto de Deus (*'ibadat*) e aqueles dirigidos para os outros homens e a vida no mundo (*mu'amalat*). 'Abduh adotou essa distinção e sustentava que havia uma diferença sistemática no ensinamento da revelação em relação a uns e a outros. O Corão e os *hadith* estabeleciam regras específicas sobre o culto; sobre as relações com os outros homens, estabeleciam na maioria das vezes apenas princípios gerais, deixando aos homens a tarefa de aplicá-los a todas as cir-

cunstâncias da vida. Essa era a esfera legítima da *ijtihad*, do julgamento humano exercido responsabilmente e de acordo com certos princípios.

Para 'Abduh, portanto, a marca da sociedade muçulmana ideal não é apenas a lei, é também a razão. O verdadeiro muçulmano é aquele que usa a sua razão nos assuntos do mundo e da religião; o único infiel real (*kafir*) é aquele que fecha os olhos para a luz da verdade e se recusa a examinar as provas racionais.⁴¹ Ao contrário do que dizem os seus inimigos, o Islã jamais ensinou que a razão humana deve ser reprimida, e é o amigo de toda investigação racional e de toda ciência.⁴² Esse foi na verdade o tema da controvérsia de 'Abduh com Farah Antun. Num ensaio sobre Ibn Rushd (Averroës, 1126-98), Antun havia sustentado que o Islã matara o espírito filosófico. Discípulo de Renan, Antun não quisera necessariamente sugerir que o cristianismo fosse mais favorável à ciência e à filosofia, mas foi assim que 'Abduh o entendeu. O cristianismo, replicou, era intolerante por sua natureza, o inimigo da explicação racional e da livre investigação; a civilização ocidental moderna não tinha nada a ver com o cristianismo, desenvolvera-se precisamente porque os pensadores e os cientistas da Europa o tinham rejeitado e aceitado em seu lugar o princípio do materialismo.⁴³ Mas como o Islã era racional, os muçulmanos podiam ter as ciências do mundo moderno sem aceitar a religião da matéria ou rejeitar a sua própria fé.

A sociedade ideal é aquela que se submete aos mandamentos de Deus, interpreta-os racionalmente e à luz do bem-estar geral, obedece-lhes ativamente, e está unida no seu respeito a eles. Essa é a sociedade virtuosa, mas é também a sociedade feliz, próspera e poderosa, pois os mandamentos de Deus são igualmente os princípios da sociedade humana. O comportamento que o Corão ensina ser agradável a Deus é também aquele que o pensamento social moderno ensina ser a chave para a estabilidade e o progresso. O Islã é a verdadeira sociologia, a ciência da felicidade neste mundo bem como no próximo; não leva os homens a uma renúncia excessiva aos bens deste mundo, mas a um emprego justo e moderado desses bens. Assim, quando a lei islâmica é plenamente compreendida e obedecida, a sociedade floresce; quando é mal compreendida ou rejeitada, a sociedade decai.⁴⁴ O indivíduo deve frequentemente esperar a sua recompensa na vida futura, mas as comunidades, boas e más, têm suas recompensas e castigos no aqui e agora.

Essa é a sociedade ideal, mas para 'Abduh é também uma sociedade que

existiu no passado. A sua imaginação está presa à era dourada do Islã, à primeira geração fiel e às recompensas da obediência — o sucesso político e um desenvolvimento intelectual quase sem paralelo na velocidade e na forma de seu florescimento.⁴⁵ A *umma* primitiva, a comunidade dos anciãos, o *salaf*, era o que a *umma* devia ser. Continuou assim durante todos os primeiros séculos, pois quando ‘Abduh fala do *salaf*, não usa o termo num sentido técnico para se referir à primeira geração de amigos e discípulos do Profeta; ele o emprega de modo mais geral para falar da tradição central do Islã sunita no seu período de desenvolvimento: os grandes teólogos do terceiro e do quarto séculos islâmicos, Asha‘ri, Baqillani, Maturidi, são também *salaf*.⁴⁶ Se essa sociedade perfeita no final entrou em decadência, foi por duas razões. Primeiro, entraram no Islã elementos que lhe eram alheios: os filósofos e os xiitas extremistas introduziram o espírito do excesso,⁴⁷ e um certo tipo de misticismo obscureceu a natureza essencial do Islã. Pelo verdadeiro misticismo, assim como o concebia, ‘Abduh tinha um grande respeito: era bom que os muçulmanos interiorizassem a sua obediência à lei. Mas considerava perigoso outro tipo de misticismo, para a mente e a moral: aquele tipo que se devotava aos “santos” (amigos de Deus, *awliya*) e seus milagres, e assim tendia a desviar a atenção de Deus e a colocar intermediários entre Deus e o homem; que havia inventado as suas próprias liturgias e por implicação desobedecido às instruções claras do Corão sobre como Deus queria ser cultuado; que ensinava o crente a negligenciar os seus deveres neste mundo em favor de uma demasiada preparação para o próximo; que sujeitava o discípulo à vontade de seu diretor espiritual, e desse modo enfraquecia a atividade da vontade individual, a base necessária de uma florescente sociedade muçulmana; que usava metáforas técnicas com perigosas implicações morais; e cuja doutrina da “unidade da existência” tendia a destruir a lacuna entre Deus e as coisas criadas. Por todos esses motivos, a teologia mística de pensadores como Ibn al-‘Arabi e as práticas das irmandades lhe pareciam atacar as bases da comunidade, e quando nos seus últimos anos foi presidente de uma comissão para supervisionar a publicação dos clássicos árabes, recusou-se a permitir a publicação de *al-Futuhat al-makkiya*, de al-‘Arabi.⁴⁸

Havia uma outra maneira pela qual a *umma* tinha entrado em declínio. Mesmo aqueles que preservavam os elementos essenciais da fé começaram a perder o seu senso de proporção e a esquecer a diferença entre o que era es-

sencial e o que não era. Passaram a atribuir aos regulamentos sociais detalhados da sociedade islâmica primitiva o mesmo status dos princípios da fé e a mesma exigência de uma obediência imutável e inquestionável. Esse era igualmente um tipo de excesso — uma “adesão excessiva aos elementos exteriores da lei”⁴⁹ — e dele surgiu o hábito da imitação cega (*taqlid*), que estava longe da liberdade do verdadeiro Islã. Para ‘Abduh, a difusão do *taqlid* estava ligada à ascensão do poder turco na *umma*; talvez possamos ver a influência de Renan nesse ponto. Os turcos, recém-chegados ao Islã e destituídos do dom da compreensão, deixavam de captar o significado da mensagem do Profeta. No seu interesse, encorajavam uma aceitação servil da autoridade, e desencorajavam o livre exercício da razão entre aqueles por eles governados. O conhecimento era o seu inimigo, pois ensinaria a seus súditos como a conduta dos governantes era ruim, de modo que eles introduziram seus partidários entre os ulemás para que ensinassem aos fiéis a estagnação apática em questões de crença e a aceitação da autocracia política. Quando os ulemás foram corrompidos, tudo no Islã começou a entrar em decadência: a língua árabe perdeu a sua pureza, a unidade foi rompida pela divisão estrita em escolas religiosas, a educação se perverteu e até a doutrina foi corrompida, quando se derrubou o equilíbrio entre a razão e a revelação e as ciências racionais foram negligenciadas.⁵⁰

Assim o Islã foi corrompido por seus governantes: “a anarquia intelectual se espalhou entre os muçulmanos, sob a proteção de governantes ignorantes”.⁵¹ Essa ignorância, essa corrupção tinham continuado até os tempos modernos. O que escreveu sobre os turcos na Idade Média, ‘Abduh teria aplicado igualmente aos sultões otomanos. Eles eram também, a seus olhos, os pilares de um conservadorismo não inteligente em questões de religião; ele não gostava do xeque Abu‘l-Huda, o conselheiro íntimo do sultão e advogado de uma visão mística do Islã muito diferente da sua.

Enquanto as nações islâmicas estavam perdendo as suas virtudes e com isso a sua força, as nações da Europa se tornavam mais fortes e civilizadas, desenvolvendo à sua maneira as virtudes sociais essenciais da razão e da atividade, e colhendo a sua recompensa. ‘Abduh estava convencido de que as nações muçulmanas não podiam voltar a ser fortes e prósperas enquanto não adquirissem da Europa as ciências que eram o produto de sua atividade mental, e poderiam fazer essa aquisição sem abandonar o Islã, pois esse ensinava a acei-

tação de todos os produtos da razão. Isso implicava uma mudança nas instituições da sociedade islâmica: o seu sistema legal, as suas escolas e os seus métodos de governo.

Os muçulmanos tinham de fazer mais uma vez o que sempre deveriam ter feito: isto é, reinterpretar a sua lei e adaptá-la aos problemas modernos. Dois princípios eram necessários para esse fim, ambos já aceites pelos juristas, mas com uma nova extensão dada por 'Abduh. O primeiro era o princípio do "interesse", *maslaha*. Como vimos, a jurisprudência malikita sempre aceitara esse princípio; e o próprio 'Abduh era um malikita pelo rito, embora tivesse estudado a jurisprudência hanafita na Azhar. Ele empregou o princípio, mas lhe deu um significado mais geral do que tivera até então. Tradicionalmente, não fora mais do que uma regra para a interpretação dos textos: ao explicar o Corão e os *hadith*, o jurista devia supor que o propósito de Deus ao fazer a Sua revelação era promover o bem-estar humano, e assim ele devia escolher aquela interpretação que, na sua opinião, mais contribuisse para esse propósito. 'Abduh e sua escola, entretanto, fizeram disso uma regra para deduzir leis específicas dos princípios gerais de moralidade social. Apenas esses princípios gerais, ensinavam, foram revelados por Deus. Deviam ser aplicados pela razão humana aos problemas específicos da vida social, e como esses problemas mudam, a aplicação também deve mudar; a regra orientadora em qualquer época é o bem-estar geral da humanidade àquela época. O segundo princípio era o do *talfiq*, ou "a união". A noção de que, em qualquer caso particular, um juiz poderia escolher aquela interpretação da lei, oriunda de seu próprio código legal ou não, que se ajustasse melhor às circunstâncias, fora aceita por algumas autoridades clássicas dentro de limites; mas o que 'Abduh sugeria era algo mais amplo: não simplesmente a "tomada por empréstimo" de um ponto específico de algum outro código, mas uma comparação sistemática de todos os quatro, e até das doutrinas de juristas independentes que não aceitavam nenhum dos códigos, com o objetivo de produzir uma "síntese" que combinaria os pontos bons de todos. Como mufti do Egito, ele foi capaz de pôr essas sugestões em prática. Quando o governo egípcio lhe solicitava uma decisão judicial, não tinha outra escolha senão pronunciá-la de acordo com o código hanafita oficial; mas quando abordado por indivíduos privados, tinha mais liberdade. Por exemplo, um muçulmano indiano mandou lhe perguntar se era lícito que os muçulmanos cooperassem com os não-muçul-

manos na criação de obras de caridade, e em resposta ele primeiro pediu que os xeques de todos os quatro códigos na Azhar declarassem a posição de seu código, e depois deu a sua opinião, levando as quatro declarações em consideração, mas indo buscar as suas causas no Corão, nos *hadith* do Profeta e na prática da primeira era.⁵²

A implicação lógica desse método foi a criação de um sistema unificado e moderno de lei islâmica. 'Abduh tinha plena consciência disso e, nos seus escritos, bem como nas suas decisões como mufti, deu os primeiros passos nessa direção. O âmbito de suas decisões e opiniões era amplo e cobria quase todo o campo da lei e da moralidade social: se os muçulmanos deviam usar chapéus europeus, se deviam comer carne abatida por cristãos ou judeus, se a pintura da forma humana era permitida pela lei, se a poligamia era moralmente boa ou má. Com as suas decisões, deu início a uma tendência que continuou no Egito desde a sua morte até alcançar parte do que ele havia esperado, mas absolutamente não tudo. Desde 1920 uma sucessão de leis e decretos oficiais definiu, e modificou, no processo, a lei islâmica que os tribunais religiosos aplicavam. A feitura dessas leis poderia ser realmente justificada em termos islâmicos ortodoxos pelo direito que a *Charia* confere ao soberano temporal de definir as questões sobre as quais os juizes da *Charia* terão jurisdição, bem como pelo princípio do *talfiq*. Mas o *talfiq* tem sido usado, de um modo muito mais indiscriminado do que os juristas ortodoxos teriam aprovado, para justificar interpretações da lei que parecem satisfazer as necessidades da era moderna, mesmo que não encontrem apoio entre os doutores da escola hanafita ou até de qualquer uma das quatro grandes escolas da lei. Dessa forma foi construído o que é virtualmente um sistema unificado e moderno da lei islâmica. Mas isso só vale para aquelas questões de status pessoal — casamento, divórcio e testamentos — que os códigos modernos deixaram para a jurisdição da *Charia*. Em outras questões, o processo que 'Abduh queria revogar tem continuado. Há ainda tribunais seculares aplicando códigos civis e criminais derivados de modelos europeus e estabelecidos pela autoridade do Estado. O código civil de 1948, é verdade, menciona a *Charia* como uma fonte de inspiração; mas é considerada apenas uma fonte, junto com a justiça natural e os costumes, e de fato o corpo do código apresenta poucos sinais de sua influência. Finalmente, em 1956, os tribunais religiosos separados foram

abolidos, embora as questões de status pessoal sejam tratadas pelos tribunais seculares de acordo com a *Charia* modificada pela legislação.⁵³

Uma reforma da lei não seria efetiva se não houvesse advogados treinados para interpretá-la e aplicá-la, e isso envolvia uma reforma no sistema de educação religiosa. A expressão mais plena da visão de 'Abduh sobre a questão está contida num memorando escrito durante seus anos de exílio em Beirute. Devia haver, pensava ele, um tipo diferente de educação religiosa para cada classe na sociedade. As pessoas comuns deveriam aprender os princípios gerais da doutrina, sem que nada fosse dito sobre as diferenças de seitas, e um pouco da história islâmica, com a explicação de por que o Islã se espalhou e venceu tão rapidamente. Aqueles que estivessem sendo treinados como funcionários do governo deveriam aprender lógica e filosofia, a doutrina — com ênfase nas provas racionais da sua verdade e com uma exortação para evitar a dissensão entre os diferentes ritos —, a ética, com a mesma ênfase na sua base racional e num estudo das vidas exemplares do *salaf*, e história religiosa. Aqueles que seriam professores e orientadores espirituais deveriam ser mais intensamente treinados nas ciências religiosas. Deveriam primeiro dominar as ciências da língua árabe, depois estudar o Corão, com uma explicação do texto que levasse em consideração os costumes, as tradições, a linguagem e os métodos de pensamento dos árabes na época em que foi revelado e assim tornar possível distinguir entre a essência da revelação e o que era incidental; os *hadith* do Profeta, mas apenas aqueles que fossem bem autenticados; um sistema completo de ética segundo o modelo de *Ihya' 'ulum al-din* de Ghazali; teologia e jurisprudência, levando em consideração o que se poderia deduzir validamente dos textos; as artes da persuasão e argumentação e história antiga e moderna — não apenas o período da glória islâmica, mas o do declínio com uma explicação de suas causas.⁵⁴

Quando 'Abduh atingiu uma posição de autoridade, foi capaz de fazer alguma coisa para pôr essas idéias em prática. Com seu estímulo estabeleceu-se um comitê, com ele próprio como presidente, para aconselhar sobre as reformas na Azhar, e mais tarde emitiu-se uma lei que incorporava as suas propostas: um conselho administrativo devia ser criado, novos regulamentos estabelecidos para a admissão dos estudantes, para a disciplina e os exames, o currículo devia ser revisado.⁵⁵ O conselho foi de fato criado, e 'Abduh tornou-se o seu membro mais ativo. O novo órgão executou algumas das medidas

propostas: fez-se uma tentativa de substituir os compêndios em uso por um estudo direto dos grandes mestres do pensamento islâmico, e de acrescentar ao currículo ciências negligenciadas, como a ética, a história e a geografia. No entanto, a tentativa enfrentou oposição: dos conservadores na Azhar e do que-
diva 'Abbas, que se desentendera com 'Abduh nessa época e também queria preservar a ligação estreita entre o governante e a Azhar que existia no Egito desde os tempos dos mamelucos. Em 1905, 'Abduh pediu demissão do conselho, depois que o quediva o atacou num discurso público.⁵⁶ Após sua morte, o impulso que dera às reformas na Azhar nunca se extinguiu de todo. Mais de um dos reitores da universidade durante os últimos cinquenta anos foram seus alunos e seguidores. Apesar da oposição de dentro e de fora, eles foram capazes de levar intermitentemente a sua obra adiante, e se a Azhar é hoje diferente do que era na época de 'Abduh, isso se deve em grande parte a ele.

Quando 'Abduh escrevia sobre as instituições políticas, havia nas suas idéias a mesma ambivalência encontrada nas de seu mestre al-Afghani, entre a idéia da unidade política da *umma* e a da nação no sentido moderno. Mas a ambivalência era mais aparente que real, como se torna claro se examinamos mais de perto a sua visão da *umma*. A exposição mais antiga desse problema — se realmente pode ser tomada como tal — é encontrada no livro de Wilfrid Blunt, *The future of Islam*. Blunt afirma que as idéias que ele revela são em grande parte as de 'Abduh, e isso poderia ser aceito até certo ponto. Como veremos mais tarde, o livro apresenta uma argumentação a favor da transferência de liderança na *umma*, que voltaria dos turcos para os árabes, e sugere que o desaparecimento do Império Otomano é não só inevitável como desejável. É improvável que 'Abduh tivesse aceitado essa tese; mas o livro contém igualmente uma exposição da natureza da comunidade islâmica e da maneira de reformá-la, e talvez seja possível aceitar essa parte como um verdadeiro relatório do que se pensava na época no círculo de 'Abduh.

O ponto de partida do livro é exatamente o dos escritos de 'Abduh: a comunidade islâmica está em declínio, deve ser reformada a partir de dentro. A adoção de instituições ocidentais não provocará por si só a reforma: o *Tanzimat* foi “instituído não pela religião e por meio da religião, como deveria ter sido, mas desafiando-a. [...] Todas as mudanças assim tentadas devem fracassar no Islã, porque contêm o inevitável vício da ilegalidade”.⁵⁷ O movimento wahhabita estivera mais próximo de uma verdadeira reforma, pois atacara o

problema na sua raiz, a necessidade de uma reforma da moralidade e da doutrina, um retorno aos fundamentos do Islã. O fundamental era um pequeno corpo de doutrinas em conformidade com as exigências da razão humana; a lei islâmica era a aplicação racional dos princípios às circunstâncias mutáveis do mundo. O necessário agora era reinterpretar a lei para assimilar o que havia de bom na moralidade européia: aceitar, por exemplo, a abolição da escravidão e a igualdade perante a lei para os cristãos que viviam em países muçulmanos. Mas como esse processo podia evitar “o vício da ilegalidade”? A lei não podia ser modificada, se não houvesse uma autoridade para modificá-la: era, portanto, necessário restaurar o verdadeiro califado com uma função espiritual e reivindicando apenas a autoridade espiritual. O califa devia ser aquilo que o discípulo de ‘Abduh, Rashid Rida, mais tarde chamou o chefe *mujtahid* (praticante da *ijtihad*). Ele deveria ter o respeito da *umma*, mas não deveria governá-la; a unidade da *umma* era uma unidade moral que não impedia a sua divisão em Estados nacionais. Deveria haver, ‘Abduh sugeriu em certo ponto, “um chefe de nossa nação egípcia, que atuasse sob a soberania religiosa do califado”.⁵⁸

‘Abduh era egípcio, profundamente arraigado nas tradições de seu país, e o elemento nacionalista foi importante no seu pensamento desde o início. O seu primeiro artigo, publicado em *al-Ahram*, fala do grande passado do “reino do Egito”,⁵⁹ e ele estava sempre consciente de que a história comum e os interesses daqueles que viviam no mesmo país criavam um laço profundo entre esses habitantes, apesar de credos diferentes. O senso da importância da unidade, que afetava sua visão da reforma islâmica, também coloria sua visão da nação. A unidade, afirmava, era necessária na vida política, e o tipo mais forte de unidade era a daqueles que partilhavam o mesmo país — não somente o lugar em que viviam, mas o local de seus direitos e deveres públicos, o objeto de seu afeto e orgulho.⁶⁰ Os não-muçulmanos pertenciam à nação exatamente da mesma forma que os muçulmanos, e deveria haver boas relações entre aqueles que diferiam quanto à religião. Assim, quando a imprensa nacionalista atacou Butrus Ghali, um copta e então subsecretário da Justiça, ‘Abduh interveio para apontar que a crítica a uma pessoa por um ato não devia se tornar um ataque a toda uma comunidade.⁶¹ Da mesma forma, os muçulmanos deviam aceitar ajuda dos não-muçulmanos em questões de bem-estar geral: um mu-

çulmano indiano lhe perguntou se essa ajuda era lícita, e, para prová-lo, ele citou o Corão, os *hadith* e a prática do *salaf*.⁶²

A nação egípcia existia então como um fato separado, mas, assim como a totalidade da *umma*, estava num estado de decadência interna, e não podia esperar um autogoverno, enquanto não reformasse a sua vida. O ideal de governo para ‘Abduh era mais ou menos o dos juristas medievais: o governante justo, governando de acordo com uma lei e por consultas aos líderes do povo. Ele foi além de Khayr al-Din ao identificar esse governo com uma monarquia limitada e constitucional, mas não acreditava que o Egito estivesse preparado para isso. Precisava de um treinamento gradual nas artes de governo antes que pudesse governar a si mesmo. Deveria haver primeiro conselhos locais, depois um conselho consultivo, finalmente uma assembléia representativa.⁶³

Essas eram suas idéias estabelecidas, já articuladas nos seus primeiros artigos e repetidas anos mais tarde. Mas, nesse meio-tempo, passou por um período em que o seu sentimento nacional era forte e ele estava pronto a apoiar medidas violentas. Nos anos finais do reinado de Isma‘il, a influência de al-Afghani e a situação cada vez pior do Egito o puxaram para a vida política, e quando a crise atingiu o seu auge, as suas idéias se tornaram mais intransigentes. Ele não se opunha menos à autocracia do quedita do que à intervenção estrangeira. “Todo egípcio”, escreveu a Blunt em abril de 1882, “odeia os turcos e detesta a sua memória infame”,⁶⁴ e a mesma amargura de sentimento permaneceu durante todo o período em que esteve trabalhando juntamente com al-Afghani em Paris. Quando foi à Inglaterra em 1884, Blunt descobriu que “o sentimento dominante agora é o ódio à Inglaterra; e a esse rancor se une o ódio aos circassianos”.⁶⁵ Durante a visita, Blunt entrevistou-o para a *Pall Mall Gazette*, e ele repetiu a reivindicação egípcia de independência: “Não tente nos fazer mais nenhum bem. O seu bem já nos causou muitos danos”.⁶⁶

Quando voltou ao Egito depois dos anos de exílio, retornou à distanciada moderação de seus primeiros anos. Alguns diziam que isso se devia a um compromisso que assumiu com o quedita Tawfiq, quando teve permissão de retornar, mas é mais fácil explicar pela diminuição da influência de al-Afghani e das lembranças de 1882, o que permitiu que suas convicções fundamentais se reafirmassem. O Egito precisava era de um período de educação nacional genuína; todo problema político e social devia ser visto à luz dessa necessidade. Se o governo constitucional retardasse o processo, era ruim ou

pelo menos imaturo; se o governo autocrático, ou até o governo estrangeiro, o estimulasse, devia ser tolerado. Não havia um caminho puramente político para a maturidade política e a independência real, e em anos posteriores ele criticou o seu antigo mestre al-Afghani por agir como se houvesse esse caminho. “O sayyid”, disse a um de seus próprios discípulos, “nunca fez nenhum trabalho real exceto no Egito.”⁶⁷ Em vez de se imiscuir nas intrigas do palácio em Constantinopla, devia ter tentado persuadir o sultão a reformar o sistema de educação. Ele escreveu algo nesse sentido ao próprio al-Afghani, que ficou zangado, e suas relações parecem ter terminado com essa nota. Quando al-Afghani morreu, ele não escreveu nenhuma palavra de louvor, nem de homenagem afetuosa.

‘Abduh certamente tentou evitar o mesmo erro. Como vimos, a maior parte de seu tempo foi dedicada à educação nacional e à reforma como ele a concebia. Quando foi nomeado membro do Conselho Legislativo, dedicou longas horas a debates e comitês, mas não as considerava um trabalho político; antes, faziam parte da tarefa da educação política.⁶⁸ Não queria que o conselho tivesse mais poder; num famoso artigo falou do benefício que poderia ser obtido de um “déspota justo”, que poderia “fazer por nós em quinze anos o que não poderíamos fazer por nós mesmos em quinze séculos”.⁶⁹ Mas isso, é claro, não era um endosso do governo absoluto como tal. O déspota devia ser justo, e ‘Abduh, como al-Afghani, pertencia à minoria dos pensadores muçulmanos para quem a comunidade tinha o direito de depor o seu governante, se ele não fosse justo e se o bem-estar geral o exigisse.⁷⁰

Esses princípios explicam as suas relações com as forças políticas de seu tempo. Embora os britânicos fossem estrangeiros e não muçulmanos, estava pronto a cooperar com eles, desde que estivessem ajudando na obra de educação nacional e desde que sua estada fosse temporária. Tinha boas relações com Cromer, de quem gostava pessoalmente, ainda que não gostasse de todos os outros funcionários britânicos.⁷¹ Cromer escreveu sobre ele e seu grupo como “os aliados naturais do reformador europeu”, e apoiou-o quando o quediva quis demiti-lo de sua posição como mufti.⁷² Mas isso não significava que ‘Abduh estivesse inteiramente satisfeito com a política britânica. Mesmo que Cromer fosse um déspota justo, ele ainda devia governar consultando os líderes do povo, o que não estava disposto a fazer. ‘Abduh queria que ele usasse a sua influência sobre o quediva para que mais egípcios fossem nomeados em

lugar do antigo grupo de cortesãos turco-circassianos, mas, embora parecesse interessado na idéia por um momento, Cromer nada fez porque não acreditava que os ministros sugeridos seriam melhores do que aqueles que já estavam no cargo.

Da mesma forma, ‘Abduh estava pronto a trabalhar com o quediva, se ele provasse ser um autocrata justo. Quando ‘Abbas Hilmi sucedeu ao pai, Tawfiq, em 1892, ‘Abduh primeiro manteve boas relações com o quediva e conseguiu influenciá-lo em alguns aspectos. Mas o quediva se virou contra ele, quando ‘Abduh tentou impedir o mau emprego das propriedades *waqf* no interesse da realeza e, além disso, o quediva não confiava na influência de ‘Abduh na Azhar. ‘Abduh, por sua parte, logo viu que o quediva nunca abriria mão de seus privilégios, nem partilharia o seu poder com um ministério responsável. Isso despertou nele toda a hostilidade latente contra a família de Muhammad ‘Ali que existia no coração dos camponeses egípcios: num artigo, escrito no centenário da data em que Muhammad ‘Ali se tornou governante do Egito, ele apontou o lado escuro das realizações do homem que era freqüentemente chamado “o criador do Egito moderno”. Na realidade, “ele não foi capaz de dar vida às coisas, apenas de matá-las”. Pelo seu próprio poder, destruiu todos os que eram nobres e eminentes na vida egípcia; concedeu cargos àqueles que estavam prontos a ser seus instrumentos dóceis, e proteção e privilégio a estrangeiros de caráter duvidoso. Se o seu governo foi forte, não estava baseado no respeito à lei; construiu um exército, mas por métodos que não incutiam no povo egípcio as virtudes militares. Estimulou a agricultura apenas para aumentar seus lucros, e, deixando de ser muitas fazendas, o Egito se tornou uma grande e única fazenda. Era muçulmano apenas no nome, não realizou nada pela fé, ao contrário, pilhou as dotações das mesquitas e das escolas.⁷³

Por outro lado, os nacionalistas doutrinários lhe pareciam equivocados por pensarem que poderia haver um atalho para a independência. Ele sempre permaneceu crítico de ‘Urabi e dos outros líderes militares de 1882. ‘Urabi, foi o que ‘Abduh afirmou no seu fragmento autobiográfico, não tinha a princípio nenhuma idéia de reforma política. Estava simplesmente preocupado com a sua posição no exército e odiava os oficiais circassianos que bloqueavam a promoção dos egípcios. Mais tarde desenvolveu a idéia de que convocar um parlamento refrearia o poder absoluto do governante e também cobriria o motim que tinha liderado com o manto da legitimidade. Mas isso não era mais

do que uma vaga idéia reunida de jornais e traduções de livros europeus — era “uma fantasia que se agitava em sua mente”.⁷⁴ ‘Abduh passa a descrever como costumava discutir com ‘Urabi e seus amigos. O povo, ele os alertava, ainda não estava preparado para o autogoverno. Mesmo que estivesse preparado, ainda teria sido errado exigir o autogoverno pela pressão militar. O que quer que fosse ganho dessa maneira não seria duradouro e, além do mais, poderia levar à ocupação estrangeira: “Prevejo que virá uma ocupação estrangeira e que uma maldição recairá para sempre sobre aquele que a provocar”.⁷⁵ Vinte anos mais tarde, quando o espírito nacionalista reviveu sob a liderança de Mustafa Kamil, ‘Abduh fez as mesmas críticas: os métodos de Kamil eram ilegítimos, não produziriam resultados ou dariam resultados que não seriam duradouros. Os dois homens não se consideravam pessoas que tivessem afinidades: ‘Abduh não podia levar Kamil inteiramente a sério, e Kamil criticava o mufti porque “ele ansiava demais por ter influência oficial”.⁷⁶

7. Os discípulos egípcios de ‘Abduh: o Islã e a civilização moderna

No pensamento de ‘Abduh, havia sempre uma tensão entre dois fatos, nenhum dos quais podia ser inteiramente explicado em termos do outro, mas cada um trazendo consigo certas exigências inevitáveis. De um lado, estava o Islã, com sua reivindicação de expressar a vontade de Deus sobre a forma como os homens devem viver em sociedade; de outro, o movimento irreversível da civilização moderna, começando na Europa mas tornando-se mundial, e, pela própria natureza de suas instituições, compelindo os homens a viver de uma certa maneira. Era objetivo de ‘Abduh provar, por meio de uma exposição do verdadeiro Islã, que as duas exigências não eram incompatíveis, e prová-lo não só introdutoriamente, mas nos detalhes, por uma consideração precisa do ensinamento do Islã em relação à moralidade social. Ele nunca afirmou que havia uma harmonia incondicional entre as duas partes: que o Islã permitia tudo o que o mundo moderno aprovava. Quando havia um conflito real, era sempre claro sobre qual das duas exigências tinha precedência. Continuava a haver para ele algo fixo e irredutível no Islã, certos imperativos morais e doutrinários sobre os quais não poderia haver compromissos; o Islã nunca poderia ser apenas um carimbo que autorizasse qualquer coisa que o mundo fizesse, devia ser sempre, em alguma medida, um fator controlador e limita-

dor. Mas a tensão era delicada, e, como vimos, era difícil dizer em que ponto de fato estavam os limites: havia sempre a tentação de afrouxar a tensão por meio de uma identificação semiconsciente dos mandamentos do Islã com os conceitos do pensamento moderno.

A influência de ‘Abduh, embora maior do que a de qualquer outro pensador muçulmano de seu tempo, nunca foi universal; e, tanto no seu tempo como mais tarde, havia aqueles para quem as concessões que ele fazia ao pensamento moderno eram perigosas e desnecessárias, aqueles que não achavam ser preciso repensar desse modo a doutrina ou a lei. Mesmo entre os que estavam sob a sua influência e poderiam afirmar ser seus discípulos, havia alguns cujo espírito era diferente do seu. Os escritos de ‘Abduh eram controlados por um profundo conhecimento das ciências tradicionais do Islã e — o que é mais importante — por um vívido senso de responsabilidade para com esse saber. Mas os seus métodos ofereciam uma tentação aos pensadores de tendência polêmica, mais ansiosos por defender a reputação do Islã do que por descobrir e apresentar a sua verdade: a tentação de afirmar que o Islã era tudo o que o mundo moderno aprovava, e que possuía oculto tudo o que o mundo moderno pensava ter descoberto. Um exemplo desse tipo de escrito polêmico é *al-Madaniyya wa’l-Islam* (O Islã e a civilização) de Farid Wajdi. O título do livro é significativo: para Wajdi, como para todos os escritores da escola de ‘Abduh, há duas coisas importantes e independentes: o Islã com suas verdades e leis reveladas por Deus, e a civilização moderna com suas leis descobertas pela sociologia. Mas o que fazer quando parece haver uma contradição entre as duas? ‘Abduh resolveu o problema dizendo que a verdadeira civilização está em conformidade com o Islã; mas no livro de Wajdi, podemos observar uma mudança sutil de tom e ênfase, uma indução de que o verdadeiro Islã está em conformidade com a civilização. Ele aceita a afirmação da Europa moderna quanto a ter descoberto as leis do progresso social e da felicidade, e passa a sustentar que essas leis são também as do Islã. “O que é o Islã?”, pergunta, ao que responde que é em primeiro lugar a existência de uma conexão direta entre o homem e seu Criador, livre da interposição e tirania dos sacerdotes, mas é muito mais que isso: é também a igualdade humana, o princípio consultivo no governo, os direitos do intelecto e da ciência, a existência de leis naturais e imutáveis da vida humana, a curiosidade natural sobre a ordem da natureza, a liberdade de discussão e opinião, a unidade práti-

ca da humanidade numa base de tolerância mútua, os direitos da índole e dos sentimentos do homem, o reconhecimento do bem-estar e do interesse humanos como o propósito final da religião e o princípio do progresso.

Nessas obras o Islã era, por assim dizer, “dissolvido” no pensamento moderno. Mas havia outros seguidores de ‘Abduh que preservavam o seu espírito e aplicavam o seu método com o mesmo senso de responsabilidade. As modificações que ‘Abduh introduziu no ensinamento islâmico sobre a moralidade social foram feitas por uma extensão cuidadosa de princípios já aceitos no pensamento islâmico. A habilidade com que o método podia ser usado por outros é revelada num livro que foi publicado, é verdade, quarenta anos depois da sua morte, mas que estava imbuído de seu espírito: uma introdução à história da filosofia islâmica escrita por Mustafa ‘Abd al-Raziq. Filho de um aliado político de ‘Abduh, ‘Abd al-Raziq estudou primeiro na Azhar e depois na Sorbonne, com Durkheim, e, após trabalhar anos como professor de filosofia na Universidade Egípcia e um período curto como ministro, tornou-se reitor da Azhar em 1945 e fez mais uma das ingratas tentativas de reformá-la, até que a morte o liberou em 1947. O seu livro, como os de ‘Abduh, é escrito dentro do contexto do racionalismo do século XIX. É o fantasma de Renan que o assombra. O problema de que ‘Abd al-Raziq parte é a afirmativa de Renan de que a filosofia islâmica não é nem islâmica, nem arábica em nenhum sentido essencial; e ele tenta refutar essa declaração afirmando o lugar da razão no Islã. Faz essa tentativa por meio de um exame erudito do lugar da opinião (*ra’y*) na jurisprudência islâmica, um modo cauteloso de estendê-la até onde for possível sem distorcer a natureza ou adulterar a história do Islã. Faz um apelo aos pensadores islâmicos do passado para provar que a *ra’y* havia existido no Islã desde o tempo do Profeta, que não só a usara ele próprio como permitira que seus companheiros também a usassem.¹ O tratamento cuidadoso das fontes históricas e o uso do conceito de desenvolvimento histórico mostram a influência de sua educação européia, mas são controlados por uma compreensão do que o Islã realmente é e tem sido.

Entretanto, mesmo entre aqueles que tentavam preservar a tensão criada por ‘Abduh, havia uma mudança gradual na relação dos dois elementos. ‘Abduh tinha proposto menos uma visão definitiva do Islã — fazê-lo teria sido criar um novo tipo de *taqlid* — do que um método de considerá-lo e ao mundo. Era natural que alguns de seus discípulos se mostrassem mais interessa-

dos num aspecto e alguns em outro aspecto de seu método, e que por excesso de ênfase tendessem a subverter o equilíbrio que havia criado, talvez de um modo que ele não teria aprovado. Nos anos depois da sua morte, um grupo de seguidores impeliu a sua insistência na natureza imutável e nas afirmações absolutas do Islã essencial em direção a um fundamentalismo hanbalita; outros transformaram a ênfase na legitimidade da mudança social numa divisão *de facto* entre as duas esferas, a da religião e a da sociedade, cada uma com suas normas próprias.

Em 1899, um de seus discípulos egípcios, Qasim Amin (1865-1908), publicou um pequeno livro sobre a emancipação das mulheres. De linhagem curda e educação francesa, Qasim Amin já tinha ganhado alguma distinção como juiz e escritor ocasional sobre problemas sociais, mas esse livro lhe deu maior fama e até notoriedade. Seu ponto de partida é familiar, a decadência do Islã vista na perspectiva do darwinismo. A comunidade islâmica está em declínio: é fraca demais para enfrentar as pressões que sofre de todos os lados e, se fraca, não pode sobreviver num mundo regido pelas leis da seleção natural.² Mas quais são as causas da decadência? Amin não aceita nenhuma das explicações normalmente dadas. A decadência não se deve ao meio ambiente natural, pois houve eras de civilização florescente nessas mesmas regiões; não se deve ao Islã, cujo próprio declínio é um resultado, e não uma causa do declínio da força social. A causa real da decadência é o desaparecimento das virtudes sociais, da “força moral”, e a causa *disso* é a ignorância — ignorância das verdadeiras ciências das quais, unicamente, se podem inferir as leis da felicidade humana. Essa ignorância começa na família. As relações do homem e da mulher, da mãe e do filho, são a base da sociedade; as virtudes que existem na família vão existir na nação. “O trabalho das mulheres na sociedade é formar a moral da nação.”³ Mas nos países muçulmanos nem os homens, nem as mulheres são apropriadamente educados para criar uma vida real de família,⁴ e a mulher não tem a liberdade ou o status necessário para desempenhar o seu papel.

Isso não se deve, por sua vez, ao Islã? Amin nega; ao contrário, afirma, a *Charia* foi a primeira lei a providenciar a igualdade das mulheres com os homens (exceto em relação à poligamia, e havia razões prementes para a desigualdade a esse respeito). A corrupção no Islã veio de fora, com as pessoas que foram convertidas e introduziram seus “costumes e ilusões”. Destruíram o sistema islâmico original de governo, que definia os direitos dos governantes e

governados, e colocaram em seu lugar o domínio da força despótica. Por toda a sociedade, os fortes aprenderam a desprezar os fracos, e os homens a desprezar as mulheres.⁵

O núcleo do problema social é, portanto, a posição das mulheres, e isso só pode ser melhorado pela educação. Amin não sugeria que as mulheres deviam ser tão altamente educadas quanto os homens, pois nisso, como em tantas outras coisas, as suas sugestões são tão modestas a ponto de parecerem tímidas. Mas as mulheres deviam ter pelo menos a educação elementar para que pudessem gerir as suas casas apropriadamente e desempenhar o seu papel na sociedade; isso devia incluir ler e escrever, algumas noções das ciências naturais e morais, de história e geografia, de higiene e fisiologia, bem como instrução religiosa, educação física e adestramento do gosto artístico.⁶

A educação não devia ser dirigida apenas à administração adequada da casa, devia ter outra finalidade, e um objetivo até mais importante, o de preparar as mulheres para ganhar o próprio sustento. Essa era a única garantia segura dos direitos das mulheres: se uma mulher não conseguisse se sustentar, ela estaria sempre à mercê da tirania masculina, não importa que direitos as leis lhe dessem, e teria de assegurar poder para si própria por meios tortuosos. A educação daria fim à tirania, e com isso terminaria também o uso do véu e a segregação feminina. Mais uma vez Amin aborda o seu assunto com alguma cautela. O seu desejo, diz, não é abolir a segregação como tal, pois de certa forma ela é necessária para salvaguardar a virtude; é antes restaurar o que a *Charia* estabelece.⁷ Em primeiro lugar, portanto, deve-se perguntar o que o Corão e a *Charia* realmente dizem sobre o assunto. Não há, assim afirma Amin, nenhuma proibição geral e rigorosa quanto às mulheres revelarem o rosto; essa é uma questão deixada à conveniência e aos costumes, e claramente não é conveniente que as mulheres preservem os seus direitos e desempenhem o seu papel na sociedade por trás do véu. Por exemplo, como elas podem fazer contratos e realizar atividades legais? Cobrir as mulheres com o véu não preserva a virtude; ao contrário, alguns tipos de véu aumentam o desejo sexual.⁸ Nem há nada no Corão sobre a segregação, exceto para as esposas de Maomé. Não há, em outras palavras, nenhum texto claro sobre o assunto, sendo portanto necessário, seguindo o princípio de ‘Abduh, decidir a questão de acordo com o bem-estar social. Não há dúvida de que a segregação é socialmente nociva; impede as mulheres de se tornarem “seres completos”, pois uma

mulher só é completa “se dispõe de si mesma e desfruta da liberdade concedida tanto pela *Charia* como pela natureza, e se as suas potencialidades são desenvolvidas no mais alto grau”.⁹ A segregação é assim socialmente nociva, mas é também má em si mesma. Baseia-se em falta de confiança. Os homens não respeitam as mulheres, eles as encerram em casa porque não as consideram inteiramente humanas: “O homem despojou a mulher de seus atributos humanos e confinou-a para lhe prestar apenas um serviço, que é o de poder tirar prazer de seu corpo”.¹⁰ O mesmo desprezo pelas mulheres está subjacente à prática da poligamia. Nenhuma mulher partilharia de boa vontade o seu marido com outra, e se um homem se casa com uma segunda mulher, só consegue fazê-lo ignorando os desejos e os sentimentos da primeira.¹¹ Em algumas circunstâncias, isso é lícito; por exemplo, se a primeira mulher enlouquece ou não tem filhos, mas mesmo nesse caso é melhor que o homem não exerça o seu direito, que seja cortês e paciente. Não se pode negar, é claro, que o Corão permite especificamente a poligamia, mas, embora o faça, também alerta contra os seus perigos. O verso do Corão diz: “Casa com as mulheres que parecem boas para ti, duas, três, quatro; mas se receias que não serás justo, casa apenas com uma”,¹² e Qasim segue Tahtawi e ‘Abduh ao dar ênfase especial à condição e apontar que os homens de fato não podem ser justos. O divórcio é permitido em caso de necessidade, mas é repreensível em si mesmo. É melhor evitá-lo sempre que possível, e apenas recorrer a esse expediente quando inevitável; Amin está pensando em particular nos “divórcios fictícios” praticados sob a lei muçulmana por razões financeiras e outras. Se o divórcio deve ser praticado, as mulheres devem ter o mesmo direito a solicitá-lo que os homens.¹³

Em todas as questões de que trata, Amin procede, como ‘Abduh, apresentando uma definição cautelosa da prática islâmica em vez de abandoná-la. Ele não é o que uma geração posterior chamaria de feminista. Não sugere, por exemplo, que as mulheres devam ter direitos políticos. Não há razão de princípio, admite, para que não tenham esses direitos, mas a mulher egípcia precisa de um longo período de treinamento intelectual antes de se tornar capaz de participar da vida pública.¹⁴ Como ‘Abduh, ele também apela para os que ainda aceitam o Islã; em cada ponto, toma a sua posição com base no Corão e na *Charia* interpretados, ou assim ele acredita, da maneira correta. Isto é, sempre que há um texto claro no Corão ou no *hadith*, não existe âmbito para discussão; os homens devem obedecer, quaisquer que sejam as conseqüências.

Mas sempre que não há um texto, ou que o texto existente possa ser interpretado de maneiras diferentes, deve-se escolher entre alternativas à luz do bem-estar social. Nesses casos, as regras e interpretações tradicionais não são sagradas; são puramente costumes humanos incrustados na religião, que mudam de um tempo para outro e até de um povo muçulmano para outro.¹⁵ É legítimo procurar uma nova interpretação “que satisfaça a necessidade sem se afastar do princípio geral da *Charia*”.¹⁶

Apesar de sua cautela, o livro de Amin provocou uma tempestade. Em poucos meses depois de sua publicação, deu origem a uma série de livros e panfletos, alguns atacando e outros apoiando a sua tese. Em resposta a seus críticos, Amin publicou em 1900 um segundo livro sobre o assunto da nova mulher. Em parte é uma nova afirmação das idéias apresentadas no primeiro livro, mas o seu tom é muito diferente. Naturalmente é mais polêmico; porém, o que é mais importante, toda a base do argumento se deslocou. É como se, sob o choque da raiva, o andaime islâmico tivesse ruído, e o que é revelado por dentro é uma estrutura completamente diferente de pensamento. O apelo já não é ao Corão e à *Charia* corretamente interpretados, é às ciências e ao pensamento social do Ocidente moderno, e o nome significativo de Herbert Spencer aparece mais de uma vez.¹⁷

Os padrões de julgamento são agora os grandes conceitos do século XIX: liberdade, progresso, civilização. A liberdade significa “a independência do homem em pensamento, vontade e ato, desde que ele permaneça dentro dos limites da lei e respeite a moralidade, e o fato de ele não estar sujeito, além desse ponto, a outra vontade diferente da sua”.¹⁸ É a base do progresso humano, mas a liberdade das mulheres é, por sua vez, a base e a referência de todos os outros tipos de liberdade. Quando a mulher é livre, o cidadão é livre; e os argumentos usados contra a liberdade das mulheres são exatamente os mesmos usados contra a liberdade de qualquer tipo — por exemplo, a liberdade de imprensa. Assim como a sociedade humana progrediu, os direitos das mulheres também avançaram. Houve quatro estágios principais no processo: o estado da natureza, quando a mulher era livre; o período da formação da família, quando ela estava realmente oprimida; o da formação da sociedade civil, quando alguns de seus direitos foram reconhecidos, mas ela estava impedida de exercê-los devido à tirania dos homens; finalmente, o período da civilização real, quando a mulher alcança realizar seus plenos direitos e tem pratica-

mente o mesmo status que o homem.¹⁹ Os países orientais estão no terceiro desses estágios, os europeus, no quarto:

Considerem os países orientais; encontrarão a mulher escravizada ao homem e o homem ao governante. O homem é um opressor no seu lar, um oprimido assim que o abandona. Depois considerem os países europeus; os governos são baseados na liberdade e no respeito pelos direitos pessoais, e o status das mulheres tem sido elevado a um alto grau de respeito e liberdade de pensamento e ação.²⁰

Essas passagens poderiam ser simplesmente um ataque à decadência do Islã, no estilo popularizado por al-Afghani, mas logo se torna claro que são muito mais que isso. Não são um ataque aos abusos da civilização islâmica, e sim à idéia de que é “o modelo da perfeição humana”. A civilização perfeita é baseada na ciência, e como a civilização islâmica atingiu o seu pleno desenvolvimento antes que as verdadeiras ciências fossem estabelecidas, não pode ser tomada como o modelo. Como todas as civilizações do passado, ela tinha os seus defeitos. Faltava-lhe originalidade moral, e não há sinal de que os muçulmanos da grande era fossem melhores ou piores que os outros homens.²¹ Faltava-lhe também maturidade política: os seus governantes tinham poder ilimitado, assim como os seus funcionários. Não havia uma Constituição para compelir o governante a observar a *Charia*; a “soberania do povo” implícita na cerimônia da investidura era puramente nominal, e de fato apenas o califa era soberano:

Pode-se dizer que o califa costumava governar depois que os membros da comunidade o tivessem formalmente investido no cargo, e que isso mostra que a sua autoridade provinha do povo soberano. Não o nego; mas essa autoridade que o povo apenas desfrutava por alguns minutos era uma autoridade nominal, e na realidade o califa é que era soberano. Ele é que declarava guerra, fazia a paz, impunha impostos, tomava decisões e cuidava dos interesses da *umma*, baseando-se em seu próprio julgamento e sem nenhuma obrigação de ter outra pessoa como parceiro na questão.²²

Em suma, a perfeição não devia ser encontrada no passado, nem mesmo no passado islâmico; só poderia ser encontrada, se possível, no futuro distante. O caminho era a ciência, e nos tempos presentes a Europa é que era mais

avançada nas ciências e, portanto, também no caminho para a perfeição social. A Europa está à nossa frente de todas as maneiras, Amin assegura a seus leitores; é consolador pensar que, embora estejam materialmente em melhores condições que nós, estamos moralmente melhores, mas isso não é verdade. Os europeus são moralmente mais adiantados; a classe alta e a baixa, é verdade, são bastante deficientes em virtude sexual, mas a classe média tem uma moral elevada em todos os sentidos, e todas as classes têm as virtudes sociais. Mostram ter aquela disposição a se sacrificar que está na base da solidariedade real e que explica

por que um alemão abre mão da sua vida e abandona mulher e filhos para ajudar os bôeres; por que um cientista vira as costas para a boa vida e os prazeres do mundo e prefere trabalhar a fim de resolver problemas e compreender as causas; como um estadista de grande riqueza e alta posição passa o seu tempo imaginando meios de elevar a posição da sua nação, privando-se do resto por causa disso; qual é o motivo do viajante que passa meses e anos longe da sua família e do seu lar para descobrir, vamos dizer, as nascentes do Nilo; quais são os sentimentos que levam o padre a aceitar viver entre os selvagens, rodeado por privações e perigos; e qual é a emoção que induz o homem rico a dar milhares de libras a uma sociedade de caridade ou a uma obra cujo lucro vai para a sua nação ou para a humanidade.²³

A base de tudo isso é a ciência, pois sem conhecimento a boa moral pode existir, mas não é estável. A liberdade das mulheres na Europa, por exemplo, não é baseada nos costumes e sentimentos, mas em princípios racionais e científicos. É inútil esperar adotar as ciências da Europa sem entrar no raio de seus princípios morais; as duas coisas estão indissolivelmente ligadas, e assim devemos estar preparados para mudanças em todo aspecto da nossa vida.²⁴

Nesse segundo livro, torna-se explícito algo que já fora sugerido no primeiro, e não é difícil compreender por que os dois foram recebidos com forte hostilidade. O que Qasim Amin estava dizendo, com efeito, era que a religião não cria sozinha um Estado, uma sociedade ou uma civilização. O crescimento de uma civilização deve ser explicado por muitos fatores, dentre os quais a religião constitui apenas um; para progredir, a civilização deve ter leis que levam todos os fatores igualmente em consideração. Em outras palavras, Amin

dissolve a relação estabelecida por 'Abduh entre o Islã e a civilização, e cria em seu lugar uma divisão *de facto* das esferas de influência. Embora tratando o Islã com todo o respeito, ele afirma o direito de a civilização desenvolver as suas próprias normas e agir à luz dessas regras. Isso significa também que as civilizações podem ser julgadas por essas normas; e, apesar de o Islã ser a religião verdadeira, isso não significa necessariamente que a civilização islâmica seja a civilização mais elevada.

Qasim Amin não estava sozinho em desenvolver o pensamento de 'Abduh nessa direção. Vários outros, embora permanecendo leais a seu mestre em pensamento, começaram de fato a elaborar os princípios de uma sociedade secular em que o Islã era reverenciado, mas já não constituía o guia da lei e da política. Nos primeiros anos do século xx, eles vieram a ser conhecidos como um partido, "o Partido do Imã" (*hizb al-Imam*), com princípios políticos tirados dos ensinamentos de 'Abduh. Em 1907, por razões a serem discutidas mais tarde, alguns grupos de homens públicos no Egito passaram a se organizar oficialmente em partidos, e, apesar de o próprio 'Abduh estar morto, os seus seguidores formaram um partido baseado em seus princípios, com o nome de "Partido do Povo" (*hizb al-umma*). Por volta da mesma época começaram a publicar um periódico, *al-Jarida*, que continuou a ser editado até que a deflagração da Primeira Guerra Mundial tornasse difícil a livre expressão da opinião. Era escrito para os cultos e nunca teve grande influência sobre as massas, mas naqueles a quem se dirigia deixou uma marca profunda.

O problema que esse grupo enfrentava ainda era o das relações entre o Islã e a sociedade, mas expresso numa outra forma. Aqueles que formavam o partido e escreviam o jornal eram egípcios, cômicos de uma lealdade para com uma comunidade que não podia ser concebida simplesmente como parte da *umma* islâmica. Na sua época, a idéia de uma nação egípcia era um lugar-comum universalmente aceito, e essa era uma concepção muito distante das idéias do pensamento islâmico, não só porque cristãos e judeus além de muçulmanos viviam no Egito, mas porque a própria base da comunidade egípcia era diferente. O que unia os egípcios não era a lei revelada, e sim o laço natural de viver no mesmo país: tinham sido egípcios antes que o Islã e sua lei existissem, e o período islâmico era apenas um momento numa história contínua desde o tempo dos faraós. Assim, os muçulmanos egípcios tinham duas lealdades independentes, e nenhuma das duas podia ser subordinada à outra:

a lealdade ao Egito e a lealdade ao Islã. Qual era, qual deveria ser a relação entre elas? Todo um conjunto de idéias sobre o assunto está implícito nos escritos do editor do *al-Jarida*, Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963).²⁵

Nascido numa vila no Baixo Egito, Lutfi al-Sayyid pertencia, como 'Abduh, a uma família rural com uma tradição de liderança local. Mas a sua família tinha prosperado mais: tanto o pai como o avô eram *'umdas*, chefes da vila, e o pai se tornou paxá. Ele também teve cedo uma educação do tipo corânico, mas com treze anos foi enviado para uma escola secundária moderna no Cairo, e depois em 1889 para a Escola de Direito. Nos países árabes, as escolas de direito tendem a ser centros de pensamento e ação políticos, e entre os colegas de Lutfi al-Sayyid estavam alguns que mais tarde se tornariam proeminentes na vida egípcia: o líder do Partido Nacional, Mustafa Kamil, e dois futuros primeiros-ministros, Sarwat e Sidqi. Foi nessa época que ele conheceu 'Abduh e se tornou seu amigo e discípulo. Conheceu também al-Afghani numa visita a Constantinopla e muito o admirava, embora não pudesse haver uma profunda afinidade entre o seu espírito racional, distanciado, e o entusiasmo ardente, empenhado de al-Afghani. Completados os seus estudos, passou vários anos no serviço do governo, e, apesar de não gostar muito do que fazia, devia a esses anos seu conhecimento íntimo de todos os aspectos da vida egípcia. Naqueles anos também estabeleceu os fundamentos de seu conhecimento do pensamento europeu. A influência de sua ampla leitura pode ser vista no que escreveu. Parte dessa leitura não desperta surpresa — como outros egípcios cultos de seu tempo, ele leu Rousseau e Comte, Mill e Spencer; mas também estudou a *Ética* de Aristóteles e ficou profundamente impressionado pelos escritos didáticos tardios de Tolstói.

Livre do serviço do governo, entrou na vida pública como membro fundador do Partido do Povo e editor do *al-Jarida*. Quase tudo o que escreveu foi na forma de artigos para o *al-Jarida*, e por meio do jornal foi capaz de fazer alguma coisa para moldar a consciência moral da nação egípcia. Mas havia algo no seu temperamento que o levava a desgostar da vida pública e o incapacitava para o sucesso desse tipo: a própria frieza e justeza de sua mente. Em 1915, quando o *al-Jarida* chegou ao fim, ele se tornou diretor da biblioteca nacional. Quando o Wafd foi fundado, foi novamente atraído para a vida pública, mas logo enjoou da política ao ver a ruptura da unidade nacional sob a pressão de ambições pessoais. Durante os vinte anos seguintes trabalhou prin-

principalmente na Universidade Egípcia; tinha ajudado a fundá-la durante os primeiros anos do século como a “Universidade Popular”, e quando ela foi reorganizada e aumentada, na década de 1920, tornou-se professor de filosofia e mais tarde reitor. Aposentou-se com setenta anos e passou a levar uma vida quieta, mas não foi esquecido, nem perdeu a sua influência sobre os amigos e alunos.

Nos seus últimos anos, traduziu *Ética a Nicômano* de Aristóteles, mas não escreveu obras conectadas e sistemáticas. Seus artigos periódicos foram reunidos em vários volumes, mas é difícil julgar as idéias de um pensador a partir de obras ocasionais e curtas, nas quais elas não precisam ser elaboradas até sua conclusão lógica. Mas ao menos uma impressão forte pode ser tirada desses artigos: o papel surpreendentemente pequeno desempenhado pelo Islã no pensamento de alguém cuja mente fora formada por Muhammad ‘Abduh. Ele tem certamente consciência de si mesmo e da maioria de seus contemporâneos como sendo muçulmanos pela tradição e fazendo parte da *umma*, mas o Islã não é a base de seu pensamento. Não se preocupa em defendê-lo, como al-Afghani, nem em restituir à lei islâmica a sua posição de base moral da sociedade, como ‘Abduh. A religião — seja islâmica ou não — só é relevante para o seu pensamento como um dos fatores constituintes da sociedade. Num país com tradição religiosa, como o Egito, o indivíduo e as virtudes sociais só podem estar firmemente assentados na crença religiosa; como a tradição do Egito é islâmica, é o Islã que deve cumprir esse papel, mas em outros países outras religiões também desempenhariam a mesma função. Em outras palavras, Lutfi al-Sayyid sustenta que uma sociedade religiosa é moralmente superior a uma não religiosa (pelo menos num certo estágio de desenvolvimento); não afirma, como teriam feito seus professores, que uma sociedade islâmica é superior a uma não islâmica:

Não sou daqueles que insistem em que uma religião ou um sistema ético específico devem ser ensinados por si mesmos. Mas afirmo que a educação geral deve ter *algum* princípio que guiaria o estudante do início ao fim, e esse é o princípio do bem e do mal, com todas as suas implicações morais.

Não há dúvida de que as teorias do bem e do mal são numerosas e diversas, mas cada nação deve ensinar a seus filhos as suas próprias crenças a esse respeito. Como para nós, egípcios, o princípio do bem e do mal está baseado na cren-

ça na essência da religião, segue-se que a religião, vista desse ponto de vista ético, deve ser a base da educação geral.²⁶

Assim o primeiro princípio do pensamento de ‘Abduh foi abandonado, e no seu lugar são estabelecidos novos princípios e feitas novas perguntas. A pergunta de Lutfi al-Sayyid não é tanto em que condições a sociedade islâmica floresce e decai. É antes: em que condições qualquer sociedade floresce ou decai? Os termos em que é respondida não são os do pensamento islâmico, mas os do pensamento europeu moderno sobre o progresso e a sociedade ideal.

Lutfi al-Sayyid e seus colegas parecem ter sido influenciados por dois tipos de pensamento europeu. Primeiro, ele era versado no tipo de pensamento exposto, de maneiras muito diferentes, por Comte e Renan, Mill e Spencer, e por Durkheim entre seus contemporâneos. Segundo esses pensadores, a sociedade humana tende, pela lei natural irreversível e irresistível do progresso, a um estado ideal, cujas marcas serão o domínio da razão, a extensão da liberdade individual, a crescente diferenciação e complexidade, e a substituição das relações baseadas no costume e no status por aquelas baseadas no livre contrato e no interesse individual. Mas ele também foi influenciado pelo pensamento muito diferente e muito menos esperançoso de Gustave Le Bon, que elogiava muito os árabes pela sua contribuição à civilização, demonstrando uma atração eventual por seus pensadores — de quem aprenderam também outra coisa, a idéia do caráter nacional: que todo povo possui uma constituição mental não menos sedimentada do que a física, criada por uma lenta acumulação ao longo de toda a sua história, e que só pode ser modificada lentamente e dentro de limites; que nessa constituição há dois elementos básicos, o primeiro da razão e o segundo do “caráter”, dentre todas as faculdades derivadas da vontade, da perseverança, da energia e do poder da dominação; que a crença religiosa é o fator mais importante que atua sobre o caráter nacional — “quando nasce uma nova religião, nasce uma nova civilização” —, contudo até a religião, passado o primeiro entusiasmo, é adaptada ao caráter nacional.²⁷

A mais importante das idéias que Lutfi al-Sayyid tirou de seus mestres ocidentais é a da liberdade. É realmente o centro de todo o seu pensamento, não apenas o critério da ação política, mas uma necessidade de vida, “o alimento necessário de nossa vida”,²⁸ a condição natural do homem e seu direito inalienável. A sua concepção de liberdade, como ele reconhece orgulhosamen-

te, é a dos liberais do século XIX.²⁹ A liberdade significa, essencialmente, a ausência de um controle desnecessário pelo Estado. As funções do Estado são limitadas: ele deve manter a segurança e a justiça e defender a comunidade de ataques; para esses fins pode interferir nos direitos do indivíduo, mas qualquer outra interferência é um erro. Alguns tipos são mais perigosos que outros: em particular, interferir na liberdade dos tribunais ou na liberdade de escrever, falar, publicar e associar-se com outros de opinião semelhante. Até esse ponto é a doutrina clássica do século XIX; mas há também outra coisa, tirada por Lutfi talvez de seu estudo de Aristóteles. No coração da sua imagem da sociedade está uma visão do que seria o homem realmente livre e do que é a boa vida: o homem livre é aquele que, espontaneamente e sem impedimentos externos, cumpre a sua função na sociedade, e ao fazê-lo realiza as suas capacidades humanas. Nesse sentido, todos os homens são potencialmente bons, e em algum momento no futuro a maioria dos homens assim será.³⁰

Isso é o que os homens devem ser, mas não é o que os egípcios são. As idéias gerais de Lutfi al-Sayyid não são diferentes das idéias de sua geração, mas adquirem significado pelo vívido senso da relevância que têm para o Egito. Quando escreve, por exemplo, sobre a liberdade do judiciário, ele aponta que isso não existe no Egito, porque o governo é absoluto e controla os tribunais de justiça assim como controla tudo mais, e porque os juízes egípcios não têm senso de vocação, usam o tribunal como um degrau numa carreira oficial cujo final lógico é um ministério. Da mesma forma, ele escreve sobre a liberdade intelectual com o Egito em mente. No final do século XIX, o Egito tivera grande liberdade de expressão e publicação, em parte por causa das Capitulações, que davam proteção estrangeira e privilégios à maioria das revistas, e em parte por causa da influência de Lord Cromer. Mas depois de 1907 a situação mudou: os sucessores de Cromer não partilhavam a sua crença de que uma imprensa livre era uma válvula de escape do sentimento popular; além disso, tinham de lidar com um tipo diferente de sentimento, agora que a consciência nacional estava de novo despertando e se expressando por meio de partidos políticos organizados. Em 1909, a lei de imprensa de 1881, que tinha caído em desuso, foi revivida numa forma modificada: permitia que o governo suprimisse os jornais, embora apenas em certas condições. Lutfi a combateu continuamente, usando com um novo sentido de urgência os argumentos clássicos de Mill.³¹

A sociedade egípcia não era o que devia ser, mas — o mais importante — o Egípcio também não o era. Espalhada por esses ensaios há uma análise aguçada, detalhada e às vezes espirituosa de como são os egípcios. Nós egípcios, diz ele, somos hipócritas em nosso desejo de elogiar e lisonjear aqueles que são fortes, e isso se dá porque não acreditamos em nós mesmos como seres humanos independentes. Temos maneiras afáveis, dizemos “Não importa” — *ma‘laysh* — a tudo o que acontece; é uma espécie de virtude, mas uma virtude que está enraizada na fraqueza da alma. Somos servis e aceitamos insultos e humilhação para não perder um posto ou fazer um protesto.³² Não confiamos uns nos outros, falamos mal dos outros e lhes atribuímos motivos vis: “Todo mundo diminui o valor do outro, sem nenhuma intenção, apenas porque não confia nele”.³³ Cultuamos a força: nesse ponto Lutfi al-Sayyid cita as canções de alegres boas-vindas cantadas nas ruas do Cairo para saudar Bonaparte no seu retorno da Síria.³⁴ Numa palavra, não temos independência de espírito, a real liberdade, e, por não possuí-la, não somos humanos no sentido mais pleno. No entanto, se examinamos todas essas fraquezas e outras semelhantes, vemos que todas se originam de uma única raiz: uma atitude errada para com a autoridade. Esperamos demasiado do governo: confiamos que fará por nós tudo o que deveríamos fazer por nós mesmos, nós lhe cedemos os nossos direitos e deveres. Mas não confiamos nele, nem o amamos, tentamos evitar a sua atenção, pensamos no governo como alheio e hostil. Por isso, a nossa simpatia por aqueles que se desentenderam com a lei, não importa qual seja a causa:

Não causa surpresa a nenhum de nós que a maioria dos habitantes da vila faça o possível para proteger alguém acusado de um crime contra as tentativas de provar a acusação. A razão para essa atitude não é apenas o sentimento de família ou uma preferência para com o malfeito em relação à justiça; é antes a expressão do fato de que o governo e seus agentes não trabalham para o bem-estar da nação, e assim o povo tacitamente obstrui os seus decretos, mesmo quando está claro que são justos.³⁵

Mas se damos um passo adiante e perguntamos por que temos essa atitude errada para com o governo, a resposta é que sempre tivemos o tipo errado de governo. O nosso governo sempre tem sido despótico, e o despotismo tem gerado em nós os vícios da servidão. Somos afáveis e tolerantes porque

somos impotentes; somos servís e hipócritas porque o governante absoluto exige nada menos do que a completa submissão.³⁶

Um despotismo continuado por muito tempo destrói o ser humano individual assim como a comunidade. Impede a natureza moral do homem de se desenvolver em toda a sua plenitude, em suma, torna o homem menos humano. Logo, a liberdade política é uma condição necessária para qualquer tipo de liberdade. Mais de uma vez Lutfi al-Sayyid argumenta contra o governo absoluto: cria uma relação errada entre o governante e o governado, a de comando e obediência, de “senhor e escravo”;³⁷ rompe a solidariedade da nação destruindo a confiança, tolhe a atividade da máquina administrativa. É contrário à natureza humana e contrário à ciência, pois baseia-se na ilusão de que alguns homens — os fortes, os governantes — são mais do que humanos. O verdadeiro governo é aquele que nasce do livre consenso segundo o senso inato de justiça; é esse consenso que constitui a lei, e a lei uma vez formada é obrigatória tanto para o governo como para os indivíduos. O governo limitado baseado na lei é, portanto, a forma “natural” de governo, e toda comunidade tem direito a esse governo. Nesse ponto Lutfi discorda de ‘Abduh, ou talvez esteja aplicando de novo o princípio de ‘Abduh a uma geração mais autoconfiante que a de seu mestre. O direito de uma comunidade de governar a si mesma, acredita, não tem nada a ver com o seu nível de civilização. É apenas em comunidades inteiramente incivilizadas que o despotismo é necessário. Não faz sentido perguntar se uma nação está preparada para governar a si mesma. Apenas a liberdade pode gerar o espírito da liberdade; o governo absoluto não pode ser uma educação para o autogoverno.³⁸

Que o governo deva ser baseado num livre consenso era uma das convicções de Lutfi al-Sayyid, mas ele acreditava não menos que havia certas associações humanas tão antigas e estáveis que podiam ser consideradas naturais e com os mesmos direitos dos indivíduos. A nação era uma dessas associações naturais, sujeita às leis naturais e sobretudo à grande lei da liberdade.³⁹ Como o indivíduo deve ser livre, a nação deve ser independente. Para Lutfi como para os primeiros pensadores egípcios, a nação era definida em primeiro lugar, não em termos de língua ou religião, mas de território. Ele não está pensando numa nação islâmica ou árabe, mas na nação egípcia, os habitantes da terra do Egito. Como Tahtawi, tem consciência da continuidade da história do Egito; o Egito tem dois passados, o faraônico e o árabe, sendo importante estu-

dar o faraônico não apenas para orgulhar-se desse período, mas porque os egípcios podem aprender com ele “as leis do desenvolvimento e do progresso”.⁴⁰ Nesse ponto captamos um eco da idéia de Tahtawi de que o antigo Egito, não menos que o Egito moderno, possuía o “segredo” do progresso mundial; mas o que há de original nos escritos de Lutfi é a sua consciência física do Egito e sua região. Apesar da pobreza e da miséria, ele sabe da beleza da vida na vila: evoca as paisagens e os sons dos campos de algodão, pinta em cores brilhantes as virtudes e a felicidade do bom camponês, e exorta a geração mais jovem a reagir à beleza da natureza — a “acrescentar ao cultivo do intelecto a educação dos sentimentos”.⁴¹ Nisso podemos ver talvez a influência de Tolstói: o próprio Lutfi registrou que, ao ler Tolstói pela primeira vez, o efeito foi tão profundo que pensou por um tempo em deixar sua carreira e voltar para sua vila.

A sensação da existência de algo chamado Egito experimentada por Lutfi al-Sayyid é tão forte que não há necessidade de enfatizar os outros laços de unidade que, em outras filosofias nacionalistas, criam eles próprios a nação. A maioria dos habitantes do Egito tem uma ascendência, uma língua e uma religião em comum, mas Lutfi nunca tenta afirmar que apenas eles são os verdadeiros egípcios. O laço que une todos aqueles que vivem no Egito e estão dispostos a ligar o seu destino ao do país é tão forte que mais do que contrabalança as diferenças de religião, língua ou origem. O que torna alguém egípcio é a sua vontade de tomar o Egito como sua primeira e única terra natal.⁴² O que Lutfi critica nesse ponto, por implicação, é a dupla lealdade professada por muitos daqueles que vivem no Egito. Refere-se em particular à classe média levantina e européia, que se agarra à sua nacionalidade ou à proteção estrangeira para tirar vantagens das Capitulações. Os seus interesses, ele nos lembra, são os mesmos dos outros egípcios. Como os egípcios, eles querem impedir que o controle completo caia em mãos britânicas; os egípcios, como eles, lucram com as suas atividades econômicas. Escrevendo especificamente para os sírios, ele lhes lembra que partilham uma língua com os egípcios, e que viveram juntos por muitas gerações; é natural que sintam que pertencem ao Egito, portanto, que se tornem egípcios no sentimento.⁴³ Mas ele se refere ainda mais aos egípcios que definem a sua lealdade nacional em outros termos que não os puramente egípcios: que pensam em si mesmos como sendo primeiro otomanos, árabes, turcos ou muçulmanos. O nacionalismo islâmico

não lhe parece ser o verdadeiro nacionalismo: “A idéia de que a terra do Islã é a terra natal de todo muçulmano é um princípio imperialista, cuja adoção poderia ser útil para qualquer nação imperialista ansiosa por aumentar o seu território e estender a sua influência”.⁴⁴ Ele nem sequer acredita na idéia do pan-islamismo como uma força política; é um fantasma criado pelos britânicos para despertar o sentimento europeu contra o movimento nacional no Egito e, mesmo que existisse, estaria fadado ao fracasso, pois os Estados são baseados em interesse comum, e não em sentimento comum.⁴⁵

Lutfi al-Sayyid escrevia antes que o nacionalismo egípcio adquirisse uma cor árabe, e raramente falava dos árabes, embora sempre com simpatia, respeito e um pouco da crença de ‘Abduh pela qual o Islã e a sociedade islâmica deviam ser encontrados na sua forma pura na península Arábica. Ele não pensava nos egípcios como parte da nação árabe; mas não tinha de enfatizar a idéia, pois eram poucos os egípcios na época que assim pensavam. A idéia do nacionalismo otomano era mais importante, particularmente depois da Revolução dos Jovens Turcos de 1908, que deu fim ao domínio de Abdülhamid e restaurou a Constituição. Para alguns, agora que o governo autocrático do sultão estava findo e uma nova era de igualdade democrática parecia ter começado, não havia necessidade de o Egito se manter distanciado dos outros territórios otomanos; até sugeriam que devia eleger membros do parlamento otomano. Esse argumento parecia a Lutfi estar assentado numa falsa premissa: que a autonomia conquistada por Muhammad ‘Ali e Isma‘il fora granjeada apenas para a família regente, e o Egito não passava de uma província do império cedida a uma família por certo tempo, como um feudo. De fato, declarava, Muhammad ‘Ali não estava trabalhando para si mesmo, mas para o Egito, e o Tratado de Londres em 1841, que reconhecia o seu governo hereditário sobre o Egito, era também um reconhecimento virtual da autonomia e soberania interna do Egito.⁴⁶

É portanto à nação egípcia que ele se refere quando defende o direito natural dos povos ao autogoverno, e apóia a reivindicação com uma teoria da história egípcia. O fato mais importante sobre a história egípcia, aquele que explica a condição moral de seu povo, é que o país sempre foi governado pela força. Nunca teve “o governo baseado nos princípios da ciência política” de que a antiga Grécia desfrutou, o seu governo era freqüentemente estrangeiro quanto à raça ou à religião, sempre estrangeiro quanto aos costumes, e dirigido

do primariamente ao interesse do governante, apenas incidentalmente ao do governado. Dessa maneira o caráter natural foi formado: os egípcios tinham de fingir uma lealdade que não possuíam, e perderam a sua liberdade interior, a sua coragem, a sua ligação moral com o governo. Daí vinham todos os vícios da servidão que Lutfi al-Sayyid descreveu com detalhes. Na metade do século XIX, a situação tinha por fim começado a mudar: havia os primórdios de um real despertar, mas uma revolução militar prematura deu aos britânicos a oportunidade de ocupar a terra. A ocupação estrangeira fez com que a situação moral voltasse ao que era antes; o povo pensava dos governantes britânicos exatamente o que tinha pensado de outros governantes estrangeiros, com uma desconfiança cínica que os benefícios materiais não conseguiam desarmar.⁴⁷

Lutfi al-Sayyid não criticava o governo britânico por ser estrangeiro, mas por ser absoluto. Os benefícios que trouxera ao Egito eram indubitáveis; ele sempre os reconhecia plenamente. Entretanto, reformar as finanças e melhorar as condições econômicas não era resolver o problema político *real*, que consistia na ausência de uma relação moral entre os governantes e os governados.⁴⁸ O governo de Cromer era autocrático e não se baseava na livre escolha, mas, em última instância, nas armas britânicas. Quando a ele sucedeu Sir Eldon Gorst, em 1908, a situação piorou. Gorst foi enviado pelo governo liberal para introduzir uma nova política mais liberal; porém isso se revelou uma política de dar mais liberdade de ação ao quédiva, para com isso romper a sua ligação com os nacionalistas e trazê-lo para o lado dos britânicos. Assim o país ficou sujeito a duas autocracias, e desapareceu a unidade entre o governante e o povo, que tinha existido enquanto o governante estava em conflito com Cromer.⁴⁹

A autocracia devia ser substituída por alguma outra coisa, mas não era possível, pensava Lutfi al-Sayyid, esperar uma independência imediata. Era necessário enfrentar os fatos: a Grã-Bretanha era forte, tinha interesses essenciais no Egito, havia declarado a sua intenção de ali permanecer até o Egito ser bastante forte para defender esses interesses. Não poderia ser expulsa pela força. A falsa idéia romântica da “luta pela independência”, se aceita, apenas adiará aquilo que buscava. Esse tinha sido o erro fatal de ‘Urabi Paxá; as suas intenções não eram más, e ele não era em nenhum sentido um traidor, mas tinha calculado mal a força do Egito e fora enganado por “provocadores in-

gleses” (a referência é claramente a Blunt).⁵⁰ A única política sensata era confiar na palavra da Inglaterra. Havia decerto razões para desconfiar de suas intenções, pois ela apresentara uma desculpa após outra para prolongar a sua estada e assim dava a impressão de que ficaria para sempre.⁵¹ Mas era do interesse do Egito cooperar com quaisquer medidas que os ingleses tomassem para construir a força do país.⁵² Essa política envolvia certamente os dois lados; não seria possível, se os britânicos também não estivessem dispostos a atrair os egípcios para o processo do governo. O passo imediatamente possível era limitar o poder absoluto do quodiva e avançar por estágios para um governo constitucional. Quando o Partido do Povo foi estabelecido, foi Lutfi quem expôs o programa, e as reformas que ele sugeria eram modestas e cautelosas: estender o poder dos corpos representativos existentes (os Conselhos Provincianos e o Conselho Legislativo), mudar o método de eleição para esses conselhos, estabelecer um corpo revisor para as leis.⁵³ Mas isso era apenas um primeiro passo: o pleno governo democrático devia ser a meta, que podia ser alcançada enquanto os britânicos ainda estivessem no país, e a Grã-Bretanha tinha interesse real em ajudar nesse processo.

Quando cada estágio de autogoverno fosse alcançado, podia ser usado para fortalecer a vida nacional do Egito. É um sinal da lacuna que separa a sua era da nossa que a força econômica desempenhe um pequeno papel na sua idéia de força nacional. Em princípio, ele reconhece a sua importância: o Egito devia resgatar a dívida externa, a razão de ter perdido sua independência, e um perigo enquanto existisse; devia construir as suas indústrias, sem o que não podia ser realmente livre.⁵⁴ (Quando a indústria começou a aparecer de fato, nas décadas de 1920 e 1930, o responsável por esse desenvolvimento foi o círculo de Lutfi al-Sayyid. O banco Misr e as companhias que patrocinava foram fundados por um seu colega de escola e colaborador, Tal'at Harb, não apenas pelo lucro, mas como um passo na direção da independência nacional.) Mas a indústria não é, na sua opinião, a base da força nacional. Toda a sua ênfase recai sobre uma forte consciência nacional: os egípcios devem ser mais conscientes da sua responsabilidade pela nação, e cada passo que os torna mais conscientes é bom — o estabelecimento de uma Assembléia Legislativa (por Kitchener em 1913), mesmo que seu poder fosse limitado, a formação de partidos políticos, mesmo que ainda não pudessem participar no processo do governo. Contra essa consciência frágil e ainda precoce, ele via

dois perigos opostos: os ideais prematuros do “socialismo” ou “internacionalismo”, de um lado, o desespero e a falta de respeito próprio, de outro.⁵⁵

Era um lugar-comum na escola de 'Abduh que o único meio eficaz de alcançar a maturidade nacional e a independência real era a educação. Perto do fim do século, essa idéia recebeu um apoio poderoso de um livro agora esquecido, mas que teve uma grande recepção no seu tempo: *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (A que se deve a superioridade dos anglo-saxões?), de E. Demolins. Nesse livro, Demolins explica por que os povos anglo-saxões estavam conquistando o mundo e tornando-se os mais fortes e os mais prósperos de todos. A razão sugerida era que tinham desenvolvido a iniciativa individual num grau inaudito. Para isso, por sua vez, havia duas razões: o principal objetivo de sua educação era ensinar os homens a viver no mundo moderno, enquanto a educação francesa visava a prepará-los apenas para a vida numa sociedade imutável baseada na família e no Estado; e enquanto o espírito nacional francês era militarista, exigindo o sacrifício do indivíduo à glória e ao poder da nação, o nacionalismo anglo-saxão era “pessoal”, baseado na liberdade individual e visando ao bem-estar individual. O livro de Demolins teve grande influência sobre o pensamento turco e árabe: moldou as idéias do príncipe otomano liberal Sabaheddin, e foi traduzido para o árabe por Ahmad Fathi Zaghlul, irmão de Sa'd, com uma introdução que analisava, em termos vigorosos semelhantes aos do próprio Lutfi, a fraqueza da sociedade egípcia — a falta de ciência, de sentimento patriótico, de amizades estáveis, de benevolência ativa e de autoconfiança.⁵⁶

Numa linha semelhante, Lutfi al-Sayyid criticava o sistema de educação então existente. As velhas escolas corânicas tinham correspondido a uma realidade social no século XVIII, mas no mundo moderno eram ineficazes em todos os sentidos; as escolas das missões por sua natureza não podiam dar às crianças muçulmanas uma educação moral apropriada; nas escolas do governo os professores não tinham nada de seu para dar. Cada um dos três tipos era ruim, e a coexistência dos três era ainda pior, porque desunia a nação. Um sistema apropriado de escolas visaria a criar uma nação moral e mentalmente unida em torno das ciências modernas e dos seus princípios. Mas esse sistema não podia ser criado pelo governo. Qualquer governo usaria as escolas em busca de seus próprios interesses; as escolas deviam ser livres para servir ape-

nas à ciência, e assim deviam ser criadas por pessoas privadas ou por grupos populares.⁵⁷

Ainda mais importante do que a educação ministrada nas escolas era a ministrada na família. “O bem-estar da família é o bem-estar da nação”, e o problema da família egípcia estava no coração do problema do Egito. Nas classes alta e média, o principal problema era o da segregação das mulheres — em outras palavras, a sua desigualdade em relação aos homens. Entre os camponeses, isso não era assim: as mulheres eram iguais perante os homens, os casamentos camponeses eram baseados no afeto real, mas tanto os homens como as mulheres ignoravam muitas coisas necessárias para a boa vida. Entre os jovens cultos havia um problema especial, o de encontrar esposas de igual educação no círculo em que normalmente teriam de casar. Duas coisas eram então necessárias: a emancipação das mulheres e sua educação. Para Lutfi al-Sayyid e sua geração, o feminismo era uma parte essencial do verdadeiro nacionalismo, e não foi por coincidência que, quando uma década mais tarde as mulheres egípcias começaram a abandonar o véu e a reclamar o direito de participar na vida comum da sociedade, isso se deu como um produto secundário da luta pela independência nos primeiros dias do Wafd.

A nação é o centro do pensamento de Lutfi, e isso em dois sentidos diferentes: a unidade nacional é o tema sobre o qual ele escreve, e o interesse da nação é a referência da moralidade política e o princípio da lei, ainda que seja um interesse nacional concebido em termos liberais, como a soma de interesses individuais. A *umma* islâmica está quase além do horizonte de seu pensamento e, embora não condene a teoria do Estado Islâmico, a ignora, negando, em conseqüência, a sua relevância para os problemas do mundo moderno. Coube a outro pensador do mesmo meio, ainda que de uma geração bem mais jovem, tornar explícito o que ele sugere, e afirmar não apenas que o Egito devia adotar princípios políticos diferentes dos professados pelo Islã, mas que nem existem esses princípios políticos islâmicos. Em 1925, ‘Ali ‘Abd al-Raziq (1888-1966), irmão de Mustafa, publicou um livro sobre o Islã e as bases da autoridade política. Como seu irmão, ele tinha estudado na Azhar e depois fora à Europa, mas ali estudou em Oxford, e não em Paris. Há referências ocasionais no seu livro aos pensadores políticos ingleses como Hobbes e Locke,⁵⁸ mas a influência direta do pensamento inglês não é grande, e mais uma vez estamos no clima de pensamento criado por ‘Abduh. Mas já se passaram vinte

anos desde a morte de ‘Abduh, e surgiram novos problemas a que seus métodos deviam ser aplicados. O problema imediato que interessa a ‘Abd al-Raziq é o do califado. Em 1922, depois da revolução de Mustafa Kemal, a Assembléia Nacional Turca tinha abolido o sultanato e estabelecido um califado fantoche apenas com poderes espirituais; em 1924, esse também foi abolido. Havia uma viva discussão por todo o mundo muçulmano sobre a legitimidade da ação turca e se o califado poderia ou deveria ser revivido. Em 1922, quando o sultanato foi abolido, a Grande Assembléia Nacional Turca emitiu uma declaração semi-oficial justificando o seu ato: redigida por um grupo de advogados religiosos, foi publicada em árabe e em turco, sob o título de *al-Khilafa wa sultat al-umma* (O califado e a soberania da nação). Existe, afirma a declaração, um califado legítimo, mas ele só pode existir em certas condições: o califa deve possuir certas qualificações e deve ser escolhido e investido pelo povo, pois o povo islâmico como um todo possui soberania. Essas condições só foram cumpridas para os primeiros quatro califas, e todos os outros foram, portanto, fictícios. Mas isso não significa que não haja autoridade legítima na comunidade islâmica: quando não há califa, a própria comunidade pode escolher alguma outra forma de governo, e fazer os arranjos que desejar para assegurar que seja governada justa e legalmente. A forma de governo escolhida depende das necessidades da época, e na era moderna uma Assembléia Nacional com o dever sagrado de assegurar o bem-estar do país é melhor do que um sultão cuja única preocupação é preservar o seu trono.⁵⁹ A lógica dessa afirmação não aponta para o compromisso de 1922, mas para o passo decisivo de 1924; e depois que o califado foi finalmente abolido, foi Mustafa Kemal quem com típica franqueza explicou por que isso fora feito. O califado tinha arruinado o povo turco: eles tinham gastado a sua energia em vão por um ideal que não era de seu interesse nacional e, além do mais, era impossível em si mesmo. O califado era essencialmente político: a própria tentativa de torná-lo puramente espiritual provara esse seu aspecto, pois o califa se tornara o foco aglutinador de elementos descontentes. Ou o califa era um chefe de Estado, ou não era nada; e ele não podia ser um chefe de Estado porque não havia um Estado muçulmano unido nos dias correntes.⁶⁰

Os muçulmanos ortodoxos recebiam essas visões com horror; mas quando eles próprios examinaram a questão, a conclusão a que chegaram não foi muito diferente. Em maio de 1926, um “Congresso do Califado” foi convoca-

do no Cairo por um grupo de ulemás egípcios presidido pelo reitor da Azhar, “em vista da posição privilegiada de que este país desfrutava entre os povos muçulmanos”.⁶¹ O congresso reafirmou a visão tradicional do califado: era legítimo, era até necessário, pois muitas obrigações legais dele dependiam. Mas para ser real, o califado devia possuir poder espiritual e temporal. Quando esse poder não existia, o califado não podia realmente existir, e essa era a situação no tempo presente. O que poderia ser feito era apenas realizar sucessivas reuniões para discutir a questão, até que o tempo se tornasse propício: a isso um delegado acrescentou a esperança de que, quando esse tempo chegasse, um califa poderia ser eleito por um “corpo representativo muçulmano”.⁶²

O livro de ‘Abd al-Raziq era uma contribuição a esse debate. Propunha de forma vívida a questão mais fundamental envolvida: o califado é realmente necessário? Mas por trás dessa questão havia outra, mais geral e até mais fundamental: existe um sistema islâmico de governo?

Dois teorias, afirma o autor, têm sido apresentadas em relação à base da autoridade do califa. A primeira e a mais geralmente aceita é a que se origina da autoridade de Deus, a segunda é a que provém da escolha da *umma*. Ambas se baseiam num pressuposto comum: o de que aceitar a autoridade do califa é uma obrigação (derivada de princípios racionais ou das afirmações da lei). Em apoio a esse pressuposto, é apresentado o consenso dos Companheiros e daqueles que os seguiam, sendo também argumentado que a existência de um califa é indispensável para a devida manutenção do culto e o bem-estar da comunidade. Mas contra esses argumentos, ‘Abd al-Raziq aponta, é possível propor outros ainda mais fortes. O Corão silencia sobre a questão, exceto por vagas afirmações gerais recomendando o respeito por aqueles que detêm a autoridade; o *hadith* também se cala, exceto por afirmações igualmente vagas sobre a obediência ao imã, sem definição clara sobre a função dele, nem afirmação de sua necessidade. Mesmo que o *hadith* esteja realmente se referindo ao califa quando fala do “imã”, isso não implica que sempre deve haver um califa, assim como a frase bíblica sobre “dar a César” não implica que sempre deve haver um César. Não há *ijma’* real sobre a questão. O fato de não haver oposição à reivindicação de autoridade por parte do califa não cria um *ijma’* tácito, pois o poder do califa sempre se baseava na força armada, mesmo quando era invisível e não precisava ser usada, e a livre expressão da opinião não era possível. Na verdade, era impossível todo o pensamento livre so-

bre a política, sendo significativo que não há nenhum estudo real da política por pensadores muçulmanos.⁶³ Àquela época não havia mais oportunidade para que um *ijma’* livre passasse a existir do que havia no Iraque quando Fayçal foi eleito rei por um plebiscito realizado sob a supervisão do governo inglês. Nem é a existência do califa uma condição necessária de culto e de bem-estar público. Algum tipo de autoridade política é com efeito necessária, mas não precisa ser de um tipo específico. Quando o califado virtualmente parou de existir no Egito mameluco, não há sinal de que isso tenha feito alguma diferença para o culto ou o bem-estar nos países muçulmanos. Ao contrário, a autoridade do califado tem sido nociva para o Islã: “uma praga para o Islã e os muçulmanos, uma fonte de males e corrupção”.⁶⁴

Assim o califado não é uma parte necessária da religião dos muçulmanos; como veio a existir e como os muçulmanos vieram a considerá-lo uma obrigação? ‘Abd al-Raziq aborda a primeira pergunta por meio de uma investigação da situação política na época do Profeta. Não encontra nenhuma evidência clara de que houvesse algum tipo de governo islâmico organizado durante o período de vida do Profeta. Todo o assunto é obscuro, e devemos tentar descobrir qual era a atitude do Profeta para com o estabelecimento de um Estado. Foram apresentadas três respostas a essa questão. Tem-se dito que o papel de Maomé como profeta deve ser distinguido de seus atos como líder político e fundador de um reino temporal; essa é uma visão que não pode ser refutada e encontra algum apoio na lei e no *hadith*, mas é intrinsecamente improvável que o Profeta também devesse ter exercido uma função muito diferente. Outros, como Ibn Khaldun, sustentam que a organização de um Estado representava uma parte essencial do trabalho de Maomé como profeta. Isso, entretanto, é incompatível com o espírito da missão profética. Outros ainda afirmam que o Profeta criou apenas uma forma muito simples de governo adequada a uma situação simples, e não um governo como o que conhecemos.⁶⁵ Mas dizer isso é esquivar-se da questão; o governo do Profeta, se existiu, não parece ter possuído os atributos característicos até do mais simples governo — não tinha orçamento, nem administração regular.

‘Abd al-Raziq propõe então a sua versão, e isso constitui o núcleo do livro. É, muito simplesmente, que Maomé não tinha outra função exceto a função profética essencial de pregar a verdade; ele não foi enviado para exercer a autoridade política, e não a exerceu.

A missão profética é puramente espiritual:

O profeta pode ter, na direção política da nação, um papel semelhante ao do governante, mas tem um papel especial próprio, algo que não partilha com ninguém. É também sua função tocar as almas que habitam os corpos dos homens, e rasgar o véu para perceber os corações dentro dos peitos. Ele tem o direito, ou antes o dever, de abrir os corações de seus seguidores para tocar as fontes do amor e do ódio, do bem e do mal, o curso de seus pensamentos mais íntimos, os lugares ocultos da tentação, os motivos do propósito e os fundamentos de seu caráter moral. [...] A profecia, que é tudo isso e ainda mais, implica que o profeta tem o direito de se unir com as almas dos homens por uma comunhão de cuidado e proteção, e assim dispor de seus corações livremente e sem obstáculos.⁶⁶

Como profeta, Maomé possuía as qualidades exigidas pela sua missão, e também a autoridade. Essa autoridade era mais ampla que a de um líder político e diferente quanto à natureza. Era uma autoridade espiritual que tem a sua fonte na submissão livre, sincera e total do coração, não baseada, como o poder político, na submissão forçada do corpo. O seu propósito não era regular os interesses da vida no mundo, mas levar os homens para Deus. Em virtude de sua autoridade Maomé criou uma comunidade, mas não do tipo que normalmente chamamos “Estado”; era uma comunidade que não tinha uma relação essencial com um certo governo em vez de com outro ou com uma certa nação em vez de com outra. As formas de governo não são realmente preocupação da vontade divina; Deus deixou o campo do governo civil e do interesse mundano para o exercício da razão humana. Não é sequer necessário que a *umma* seja politicamente unida; isso é virtualmente impossível, e mesmo que fosse possível, seria bom? Deus quis que houvesse uma diferenciação natural entre as tribos e os povos — devia haver competição, “para que a civilização fosse aperfeiçoada”.⁶⁷

A unidade da *umma* não é, portanto, a de um Estado. O Islã não reconhece nenhuma superioridade, dentro da *umma*, de uma nação, língua, país ou época sobre outra, exceto a superioridade conferida pela virtude.⁶⁸ A comunidade primitiva era apenas árabe por acaso: tinha de começar com alguma pessoa específica e num determinado lugar, e Deus na Sua sabedoria escolheu um árabe para pregar em primeiro lugar aos árabes. Assim a comunidade muçulmana era

materialmente árabe na sua primeira fase, mas potencialmente universal desde o início. Não era um Estado árabe; as várias tribos e “nações” da Arábia eram uma unidade em torno da pessoa do Profeta, mas retinham as suas formas próprias de governo. O Profeta não interferia nos seus assuntos políticos, e seus mandamentos não tinham relevância para seus métodos de governo. A “união dos corações” provocada pelo Islã não constituía um Estado único. A prova disso é que o Profeta não tomou providências para o governo permanente da comunidade depois da sua morte; portanto, ou ele morreu com uma parte essencial da sua missão incompleta, o que era impossível se fora realmente enviado por Deus, ou então não fazia parte da sua missão fundar um Estado.

É a segunda alternativa que ‘Abd al-Raziq aceita. A missão do Profeta era apenas profética: quando ele morreu, a missão chegou ao fim, e com ela terminou a autoridade específica que lhe fora dada. Se alguém tinha predominância na *umma* depois da sua morte, era de um tipo completamente diferente, civil ou político. A pregação do Islã havia criado uma comunidade religiosa islâmica, mas também criara, como produto secundário, uma nação árabe, colocando-a no caminho do progresso; e depois que o Profeta morreu, os árabes fundaram um Estado dentro da comunidade espiritual que ele havia criado. O primeiro califa, Abu Bakr, foi investido no que era essencialmente um poder político e real, baseado na força. O seu Estado era “um Estado árabe construído sobre a base de uma pregação religiosa”.⁶⁹ Sem dúvida, ajudou a difundir o Islã, mas dizia respeito essencialmente aos interesses árabes. Entretanto, isso não era claro para todos os muçulmanos na época; como Abu Bakr tinha virtudes religiosas e moldou o seu comportamento pessoal pelo do Profeta, muitos muçulmanos achavam que ele tinha uma função religiosa. O próprio título que assumiu, “Sucessor do Profeta de Deus” (*khalifat rasul Allah*), embora realmente significasse que ele passara a ser o líder dos árabes, não podia deixar de possuir meios-tons religiosos e despertar lealdade religiosa. Aqueles que rejeitavam a liderança política de Abu Bakr eram acusados de ter abandonado o próprio Islã. Nessa época, uma idéia falsa do califado deitou raízes, e foi certamente estimulada pelos governantes absolutos a serviço de seus próprios interesses: “Esse é o crime dos reis e da sua tirania sobre os muçulmanos. [...] Na realidade, no entanto, o Islã é inocente dessa instituição do califado, como os muçulmanos comumente a compreendem”.⁷⁰ A religião não tem nada a ver com uma forma de governo em vez de outra, e não

há nada no Islã que proíba os muçulmanos de destruir seu antigo sistema político e construir um novo baseado nas concepções mais recentes do espírito humano e na experiência das nações.

O livro de ‘Abd al-Raziq provocou uma violenta tempestade, e as consequências para ele foram sérias. Foi refutado e denunciado por pensadores muçulmanos de outra tendência, e formalmente condenado por um conselho dos principais ulemás da Azhar. No seu julgamento, eles contestaram, por meio de citações do Corão e do *hadith*, sete proposições contidas, ou assim afirmavam, no livro de ‘Abd al-Raziq, e declararam o autor incapaz de exercer qualquer função pública.⁷¹ Ele teria realmente uma existência privada até o fim da sua vida, autor de um ou dois outros escritos que não puderam ser censurados, e sem desempenhar um papel como o de seu irmão na vida pública.

Não é difícil compreender por que o seu livro enfrentou uma tal oposição. Propunha uma nova teoria histórica a respeito de questões sobre as quais a visão histórica aceita tinha um pouco da natureza da doutrina religiosa; e essa teoria sobre o Islã era extraída mais de escritores não muçulmanos, que poderiam ser acusados de tentar enfraquecer o seu domínio sobre os adeptos, do que das fontes islâmicas fundamentais, as ciências da interpretação corânica e o *hadith*. Um crítico do livro, Rashid Rida, declarou que era a tentativa mais recente dos inimigos do Islã para enfraquecê-lo e dividi-lo por dentro, e outro, Muhammad Bakhit, sustentava que aquilo que os não-muçulmanos diziam do Islã jamais deveria ser aceito, sobretudo o que diziam sobre o califado, “o fantasma temível que, se o homem mais valente da Europa o visse, mesmo no seu sono, faria com que se levantasse presa de medo e de pânico”.⁷² ‘Abd al-Raziq, afirmava, tinha aceitado a tese histórica de Sir Thomas Arnold em detrimento de todo o consenso do pensamento islâmico; e Bakhit decidiu contestar, de forma muito detalhada e extremamente minuciosa, a interpretação do autor sobre a história muçulmana, lançando dúvida sobre o seu conhecimento e compreensão das fontes. Apresentou muitas evidências para refutar a idéia de que não havia um governo organizado no tempo do Profeta e de que Ele nunca deu a seu povo lições sobre organização política,⁷³ e para provar que havia um *ijma*’ quase tão completo sobre a necessidade de algum tipo de imamato quanto havia sobre qualquer questão de doutrina.⁷⁴

Havia ainda outra acusação mais grave contra o livro, feita pelos ulemás no seu julgamento e elaborada pelo xeque Bakhit. Por implicação, a tese de

‘Abd al-Raziq atacava todo o sistema da doutrina islâmica numa das suas duas bases: a teoria da profecia. Os teólogos muçulmanos sempre ensinaram que, se alguns profetas eram enviados ao mundo para revelar apenas um Livro, isto é, para revelar uma verdade sobre Deus e o mundo, outros eram enviados também para revelar uma lei, um sistema de moralidade derivado do Livro, e para executá-la; e que, se Jesus era um profeta do primeiro tipo, Maomé era do segundo.⁷⁵ Executar a lei era uma parte essencial de sua missão;⁷⁶ mas isso implica que ele tinha poder político e que desde o início a comunidade islâmica era uma comunidade política. Além disso, como o Livro e a lei não eram dados para uma única geração, e sim para todos os tempos, sempre devia haver alguém exercendo o poder político na *umma*:

A religião islâmica é baseada na busca de domínio, poder, força e potência, e na recusa de qualquer lei contrária à sua *Charia* e à sua lei divina, e na rejeição de qualquer autoridade cujo detentor não esteja encarregado da execução de seus editos.⁷⁷

Se o Profeta não era um líder político, e se a *umma* não era uma *umma* política, ou não havia profeta nem *umma* ou a sua concepção — isto é, a própria essência do Islã — teria de ser mudada. Pior ainda, o instrumento pelo qual a mudança e o desenvolvimento responsável poderiam ocorrer no Islã fora destruído. O método cuidadoso de raciocínio por analogia, tendo o Corão e o *hadith* como suas premissas, o consenso que era tanto o produto como o guardião do processo, tudo isso fora rejeitado por ‘Abd al-Raziq, e em seu lugar ele colocara a razão, a fantasia e a paixão da mente individual:

Ele tem se baseado [...] em sofismas intelectuais, suposições e provas poéticas, embora essas questões que ele nega, e das quais nega as provas, sejam questões de jurisprudência e lei, que não se podem examinar apenas com o intelecto, e em relação às quais não há outra alternativa senão basear-se no Corão, na suna, no *ijma*’ ou no raciocínio por analogia.⁷⁸

Isso sempre seria perigoso, porém era ainda mais arriscado numa época como a corrente, quando a razão natural dos muçulmanos não tirava a sua luz de fontes islâmicas, mas de fontes européias e, portanto, em última análise,

cristãs. Havia uma diferença fundamental entre o ensinamento social do Islã e o do cristianismo, e era uma diferença exatamente a respeito desse ponto em debate, a autoridade política e a natureza da comunidade religiosa. Por implicação, 'Abd al-Raziq estava negando a diferença e importando para a *umma* uma distinção entre profecia e regra política, entre o reino de Deus e o reino do mundo, que era apropriada para o cristianismo, mas não para o Islã.⁷⁹

O perigo, na visão de Bakhit, não era apenas teórico. Em última análise, o que 'Abd al-Raziq estava dizendo era que não havia *Charia*. Mas se não havia *Charia*, nenhuma lei acima do governo, então não havia sociedade política no verdadeiro sentido, e a *umma* se dissolveria em anarquia. Os homens precisam de um regulador e dirigente que os mantenha dentro de seus devidos limites, impedindo a opressão e fazendo justiça, e governando à luz de uma lei que todos aceitam; não podem ser deixados livres para administrar seus assuntos mundanos pela sua própria razão e conhecimento, seus interesses e desejos, pois isso significaria simplesmente o domínio dos fortes sobre os fracos e o fim da segurança individual.⁸⁰

Isso soa como uma voz da grande tradição do pensamento muçulmano. Mas se passamos a investigar qual é a lei política que, na visão de Bakhit, pode ser deduzida dos princípios do Islã, escutamos outra nota. Tomando a declaração de 'Abd al-Raziq de que o pensamento ortodoxo sempre derivou a autoridade do califa diretamente de Deus ou da *umma*, Bakhit afirma categoricamente que a visão correta é a segunda:

A fonte do poder do califa é a *umma*, e dela o califa tira a sua autoridade. [...] O governo islâmico chefiado pelo califa e imã universal é um governo democrático, livre, consultivo, cuja constituição é o Livro de Deus e a suna do profeta de Deus.⁸¹

Ao fazer essa afirmação, Bakhit não está simplesmente dizendo que as instituições políticas do Islã têm todas as vantagens das instituições políticas modernas; está sugerindo que são essencialmente as mesmas. A identificação dos conceitos islâmicos com os europeus, proposta por escritores anteriores, é agora aceita sem dúvidas; e Bakhit não parece perceber que abriu a porta para que o Islã seja invadido pelas idéias do racionalismo ocidental, uma invasão pela qual censura seu adversário.

8. O nacionalismo egípcio

Os escritores da escola de 'Abduh se viam como um grupo intermediário, seguindo um curso cuidadoso entre extremos: de um lado os tradicionalistas, de outro os secularistas. O seu objetivo era aceitar e encorajar as instituições e idéias da era moderna, mas ligando-as aos princípios do Islã, em que eles viam a única base válida do pensamento social, a “lei política aceita por todos” de que falava Bakhit. No processo, foram levados cada vez mais para perto do segundo dos dois extremos, simplesmente porque era esse, e não o primeiro, o que apresentava o perigo real. O conservadorismo rígido deveria mostrar no devido tempo a sua incapacidade de compreender e, portanto, controlar o mundo moderno e, no final, poderia apenas definhir. Mas as idéias do mundo moderno, precisamente por serem irresistíveis, tinham o poder não só de destruir como de refazer a sociedade islâmica — destruí-la se continuassem sem restrições, refazê-la se atreladas aos objetivos eternos do Islã; e na tentativa de atrelá-las ao Islã, mais e mais concessões lhes eram feitas.

Isso se via claramente na atitude dos modernistas para com a idéia de nacionalismo, a forma mais potente em que a idéia moderna de sociedade secular se expressava. Vamos falar num capítulo posterior do modo como os discípulos sírios de 'Abduh foram conduzidos quase imperceptivelmente de uma

idéia política islâmica para outra árabe: esse é um caminho singularmente fácil de percorrer, por causa da posição especial dos árabes no Islã, a consagração de um princípio nacionalista árabe na história primitiva do Islã. Contudo a relação entre o Islã e o nacionalismo egípcio não era tão simples: a idéia de uma nação egípcia, com direito a uma existência política separada, implicava não apenas a negação de uma única comunidade política islâmica, mas também a afirmação de que poderia haver uma comunidade virtuosa baseada em alguma outra coisa que não uma religião comum e uma lei revelada. Que a relação era estreita e positiva, devia-se à posição do Egito depois de 1882: foi a ocupação britânica que fundiu o modernismo islâmico com o nacionalismo egípcio e finalmente produziu, como veremos, um nacionalismo que foi criado e liderado por um colega próximo de 'Abduh, mas que no processo havia abandonado o seu primeiro princípio.

Nas primeiras fases, não havia realmente conflito. Os ulemás, que lideraram a revolta do Cairo contra Bonaparte em 1798 e apoiaram Muhammad 'Ali em 1805, agiam como líderes da opinião local; mas não foi um conceito explícito de nação que os motivou. Na mente de Tahtawi, uma geração mais tarde, a idéia da comunidade islâmica e a da nação egípcia existiam lado a lado sem que ele percebesse uma potencial contradição. Afirmava sem discutir a existência de duas lealdades, uma àqueles que partilham a mesma religião e a outra aos conterrâneos, e aceitava como natural que, num Estado egípcio bem como no Estado islâmico ideal dos juristas, a lei ainda fosse suprema. Quando morreu, o conceito de "la Patrie" tinha vingado sem lutas. *Al-Watan* era o nome de um dos mais importantes jornais não oficiais do Egito, fundado em 1877; e quando, em 1881, um proeminente professor e gramático da Azhar, Husayn al-Marsafi, escreveu um pequeno livro para explicar algumas das "palavras correntes nas línguas dos homens", incluiu tanto *watan* como *umma* entre elas. Com o título de *Risalat al-kalim al-thaman* (Ensaio sobre oito palavras), o livro não é tudo o que afirma ser. Na verdade, não dá uma explicação clara dos termos escolhidos, mas ao menos presta testemunho do modo como tinham se difundido e mudado de significado. Para Marsafi, *umma* tem um sentido muito mais amplo que o religioso: pode ser usada para qualquer grupo de pessoas unidas por algum laço, língua, lugar ou religião; e a *umma* criada pela língua é a que melhor merece o nome, porque a unidade de língua realiza melhor o propósito da sociedade. Qualquer que seja a sua

base, todo mundo tem um papel ativo na comunidade; o governo deveria consultar a opinião de todos, e os governantes não deveriam tratar as pessoas comuns como se fossem animais.¹

O desenvolvimento do Egito na década de 1870 e os acontecimentos que terminaram com a ocupação britânica de 1882 deram a essas idéias uma nova força sobre as mentes dos homens e uma nova importância na vida política. Por volta de 1879, vários oficiais se reuniram num partido semi-secreto, o "Partido Nacional" (*al-hizb al-watani*),² que atraiu para si vários civis, e foi esse grupo, liderado por Ahmad 'Urabi Paxá, que se tornou o núcleo do movimento e manteve o poder nos meses que precederam a ocupação. Quando a ameaça da ocupação chegou mais perto, aqueles que desejavam impedi-la não tiveram outra opção senão unir-se em torno de 'Urabi; mas essa foi apenas uma coalizão provocada pela pressão externa, e ocultava uma diferença profunda entre aqueles cujo objetivo era gerar um "sentimento" nacional e aqueles que achavam importante criar uma vida nacional sadia baseada em princípios válidos. Vimos essa diferença aparecer na crítica de 'Abduh a 'Urabi por sua ignorância do que realmente significavam as palavras que empregava; vemos igualmente tal diferença se comparamos os primeiros artigos de 'Abduh com outros escritos da época. Foi nesse período que o jornalismo de opinião começou a desempenhar um papel importante na vida política egípcia, e apareceu uma das figuras-chave da era moderna, o jornalista político preocupado menos em comunicar idéias do que em despertar fortes sentimentos pelo emprego habilidoso da linguagem.

Um desses jornalistas foi um judeu egípcio, James Sanu';³ outro, que desempenhou um papel importante por um tempo curto nos anos que precederam a ocupação de 1882, foi um cristão sírio, pertencente a uma linhagem que devia acrescentar, como veremos, um ingrediente essencial ao pensamento árabe moderno. Adib Ishaq (1856-85), educado pelos lazaristas franceses em Damasco e pelos jesuítas em Beirute, foi para o Egito ainda bem jovem e editou o jornal *Misr*, primeiro em Alexandria e depois com um título diferente em Paris. Ele não desempenhou grande papel nos acontecimentos de 1882, e foi realmente menos importante como uma influência política direta do que como um canal pelo qual certas idéias adquiridas de sua educação francesa passavam para o público leitor egípcio. Talvez porque fosse cristão sírio pela sua origem, e também por causa de seus fortes sentimentos anticlericais, a idéia

da comunidade política baseada em alguma outra solidariedade que não a da religião foi proeminente no seu pensamento. Na verdade, ele propôs várias dessas idéias: da comunidade “oriental”, unida pelo desprezo europeu e pela oposição ao poder europeu; da comunidade “árabe”, baseada na unidade do sentimento; da comunidade “otomana”, unificada por uma lei e por uma autoridade comum e pela vontade de vida em conjunto; do *watan*, a unidade territorial a que pertencem todos os que vivem dentro de suas fronteiras e amam esse território.

Há uma veia retórica nos escritos de Ishaq, um apelo por unidade e força, mas é equilibrada por um interesse pela virtude política. A comunidade não é uma lei para si mesma; ecoando La Bruyère, ele insiste que não há *watan* sem liberdade, e não há liberdade sem virtude.⁴ O Oriente Próximo precisa urgentemente de uma educação política, isto é, de uma educação em moralidade política, pois está recém-entrando na fase “política” do desenvolvimento social em que os homens se tornam responsáveis pelos seus assuntos. Num outro jornalista da mesma era, o equilíbrio não é mantido com tanta equidade. ‘Abd Allah al-Nadim (1844-96) tornou-se no tempo da crise o porta-voz de ‘Urabi e seu grupo, e uma força pelo seu próprio talento de orador de massa. Depois da derrota do movimento de ‘Urabi, ele passou a se esconder e só apareceu em 1891, quando foi capturado e banido. Quando ‘Abbas Hilmi sucedeu a Tawfiq como quediva, permitiu que Nadim retornasse; mas, retomando sua carreira de jornalista popular, Nadim logo suscitou a hostilidade do novo quediva e foi novamente banido, para terminar a sua vida em Constantinopla como pensionista do sultão. Nos seus artigos pode-se ver a primeira expressão plena dos sentimentos que a essa altura tinham se concentrado em torno do conceito de nação e formado o estado de espírito chamado “nacionalismo”. Ele enfatizava sobretudo a importância da unidade nacional: escreveu uma das primeiras peças teatrais em árabe, chamada *al-Watan*, e nela o próprio *al-Watan* aparece como um personagem simbólico que prega a importância da cooperação.⁵ Essa unidade incluía os coptas bem como os muçulmanos, mas excluía — o que não acontecera com Tahtawi — alguns daqueles que viviam na terra do Egito: os estrangeiros, em particular os sírios, a quem ele atacava com particular violência como estrangeiros (*dukhala*), agiotas exorbitantes e instrumentos do conquistador estrangeiro.⁶ Colocava também a ênfase na importância da educação nacional, ensinando os homens a

preservar aquela cultura nacional que era o seu bem comum. Os jovens egípcios que iam a Paris, dizia, voltavam muito freqüentemente como estrangeiros separados de sua própria nação.⁷ Atacava igualmente os missionários estrangeiros cuja educação era perigosa para a língua e a cultura de seus alunos, não menos do que para as crenças religiosas herdadas. Nos seus escritos, há realmente um traço daquela “xenofobia” que pode resultar de fortes sentimentos nacionais. Há também um pouco do puritanismo que não raro os acompanha; num artigo de crítica a Isma‘il, por exemplo, ele o censura por ter introduzido na sociedade os europeus que abriram teatros, salões de baile e outros lugares de corrupção.⁸ Na verdade, pode ser considerado o primeiro dos nacionalistas egípcios populares; mas, embora sua dose de orgulho e suspeita defensivos seja forte, Nadim não acredita que a nação egípcia seja auto-suficiente e possa gerar a sua revivescência a partir dos próprios recursos. A Europa é o inimigo político, mas ainda é o professor. “Por que eles progrediram enquanto nós ficamos para trás?” é o título de um de seus longos artigos.⁹ Refuta duas explicações falsas: o Egito não é atrasado por causa do clima ou da religião. É atrasado porque ainda não possui as fontes da força européia, não obstante pudesse possuí-las todas: a unidade de língua e religião, a unidade básica de toda a Europa em face do mundo exterior, os empreendimentos econômicos dos europeus, a sua educação universal, o governo constitucional e a liberdade de expressão.

Nadim foi um orador e escritor da falsa aurora; os seus nove anos de segregação e silêncio foram um símbolo do que aconteceu à consciência nacional do Egito depois da ocupação britânica. Por 23 anos (1884-1907) o Egito foi governado de fato pelo agente britânico e cônsul-geral, Sir Evelyn Baring, mais tarde Lord Cromer. O governo de Cromer deu ao Egito estabilidade financeira, um sistema melhor e mais extenso de canais, uma melhor administração da justiça; mas também significou a restauração da autoridade do quediva, apenas restringida pelo controle britânico, do poder financeiro dos estrangeiros que investiam em títulos e dos privilégios econômicos e legais das comunidades estrangeiras. Como dizia Lutfi al-Sayyid, a frágil autoconfiança da nação, ou pelo menos de sua pequena classe culta, foi destruída. Aqueles que percebiam, seguindo Tall al-Kabir, a desunião da nação, a incompetência de seu líder e o absoluto desamparo do Egito em face de uma potência européia, ou se retiravam para o silêncio, ou, como o próprio ‘Abduh, inferiam a moral

de que, como o Egito não podia expulsar os britânicos, devia tirar proveito da sua presença. Quando o sentimento nacionalista começa a encontrar nova expressão, meia geração mais tarde, os líderes são mais jovens e seu estado de espírito mais intransigente. Isso não acontece apenas por causa dos dez anos de ocupação e da diferença entre uma luta para preveni-la e outra para terminá-la, mas também por causa de um novo desafio à idéia nacional. Os homens da década de 1870 argumentavam contra o conservadorismo islâmico e a apatia popular; os da década de 1890 tinham de se opor igualmente a uma tese que provinha do exterior. Era a tese dos governantes britânicos do Egito e das comunidades estrangeiras que controlavam a sua vida econômica de que o Egito não constituía uma nação e não podia ter esperanças de uma existência nacional independente. Embora se possa ler essa tese como uma expressão dos interesses das Potências regentes e dos comerciantes estrangeiros, ela tinha certa influência sobre as mentes dos egípcios cultos, ao ser afirmada com força por Cromer nos seus relatórios anuais e mais tarde no seu *Modern Egypt*. Cromer era lido no Egito, e o desejo de refutar visões como a dele inspirou tanto Lutfi al-Sayyid como os novos nacionalistas:

A única autonomia egípcia real [dizia ele][...] que sou capaz de conceber, quer como praticável, quer como capaz de realização sem danos sérios a todos os vários interesses envolvidos, é uma autonomia que capacitará todos os habitantes no Egito cosmopolita, sejam muçulmanos, cristãos, europeus, asiáticos ou africanos, a se fundirem num único corpo de autogoverno. Que talvez se levem anos — possivelmente gerações — para alcançar esse objetivo é mais do que provável, mas se não for possível atingi-lo, qualquer idéia de autonomia, no verdadeiro sentido do termo, terá de ser abandonada, na minha opinião. [...] O ideal do patriota muçulmano é, na minha opinião, de realização impossível. O ideal que coloco em seu lugar é extremamente difícil de atingir, mas se para alcançá-lo os egípcios da geração emergente tiverem a sabedoria e a previdência de trabalhar cordial e pacientemente, em cooperação com os simpatizantes europeus, ele talvez se mostre viável com o tempo.

Enquanto isso, nenhum esforço deveria ser poupado para tornar os egípcios nativos capazes de participar por fim do governo de uma comunidade realmente autônoma.¹⁰

Em outras palavras, o que Cromer acreditava era que não havia e não poderia haver uma única nação política no Egito. Havia várias comunidades separadas, cada uma com igual participação no governo; se o governo fosse autônomo, deveria haver um “Conselho Legislativo Internacional”, no qual as comunidades estrangeiras teriam uma voz desproporcional a suas dimensões; e a Grã-Bretanha deveria permanecer no Egito por muitos anos, se não gerações. Essas idéias eram inteiramente incompatíveis com as de ‘Abduh e seu grupo, e o desejo de lhes dar uma resposta racional está subjacente aos escritos políticos de Lutfi al-Sayyid. De outra esfera surgiu uma resposta mais ácida — uma reafirmação de que *havia* uma nação egípcia e de que ela *deveria* governar a si mesma. O fundador e líder desse novo nacionalismo foi Mustafa Kamil, e pode-se dizer que, nos anos anteriores a 1914, os seus seguidores e os de ‘Abduh dividiam entre si as mentes e a lealdade dos egípcios cultos.

Mustafa Kamil nasceu em 1874, e a data é significativa.¹¹ Sua carreira política começou na década de 1890 e em 1908 estava morto, mas pertencia a uma geração que em geral chegou à maturidade política muito mais tarde. Tinha apenas oito anos quando ocorreu a ocupação inglesa; isto é, não podia realmente lembrar como era o Egito antes da chegada dos britânicos. Os homens de uma geração mais velha poderiam hesitar em se opor inteiramente aos britânicos, por uma sensação de fraqueza ou por não poderem negar que em muitos aspectos o Egito de Cromer era melhor do que o de Isma‘il; além disso, pelo menos alguns deles tinham sido desacreditados pelo fiasco do movimento de ‘Urabi. Quando a autoconfiança nacional retornou com crescente força e fertilidade, nenhum deles se propôs a liderar a oposição nacionalista, e o vácuo foi preenchido por um jovem nos seus vinte anos com a certeza franca da juventude e para quem a Inglaterra era o único e indubitável inimigo.

Ele também pertencia a uma geração que foi capaz de aproveitar as escolas fundadas por Isma‘il e desenvolvidas, embora dentro de limites estreitos, sob o governo britânico. Tanto a família de seu pai como a de sua mãe pertenciam à nova classe culta criada por Muhammad ‘Ali, e ele próprio não teve a instrução tradicional da Azhar, mas uma educação moderna. Frequentou a Escola de Direito em 1891. No ano seguinte, uma escola de direito francesa foi inaugurada no Cairo; Kamil ingressou nas suas classes, e em 1894 obteve a *licence* em direito da Universidade de Toulouse. A essa altura já tinha se apresentado como o líder de um grupo de jovens que estava se tornando vagamen-

te conhecido como o “Partido Nacional”. Havia liderado um ataque aos escritórios de *al-Muqattam*, o jornal mais importante da época, fundado por dois cristãos libaneses, Nimr e Sarruf, e que apoiava a política de Cromer. Fizera duas visitas à França, ali proferira palestras sobre as aspirações de seu país e dera declarações à imprensa, começando a estabelecer relações estreitas com os políticos nacionalistas franceses cujo nacionalismo na época não era menos oposto à Grã-Bretanha do que o seu.

As suas idéias principais estavam também formadas, a essa altura, embora devesse haver uma mudança na sua ênfase, à medida que as circunstâncias mudavam. Ele exigia o fim da ocupação britânica e achava que isso podia ser alcançado com a ajuda de alguma terceira força, os franceses — os rivais tradicionais da Inglaterra no Oriente Próximo — ou o sultão otomano — o suserano do Egito. Acreditava que havia uma nação egípcia, mas que ela fazia parte de um conjunto maior, ou melhor, de vários conjuntos: era otomana, muçulmana, oriental, e devia fortalecer os laços com todos os três mundos. Essas idéias ele difundia pelo discurso — diz-se que foi um bom orador — e pela escrita, pois foi um dos primeiros egípcios a praticar com sucesso a arte do jornalismo. Os jornais do Cairo eram principalmente de libaneses, e o estabelecimento de uma imprensa autóctone se devia a dois homens: ‘Ali Yusuf, que fundou o *al-Mu’ayyad* em 1889, e Mustafa Kamil, que fundou o *al-Liwa’* em 1900 (e mais tarde acrescentou à sua edição uma versão inglesa e francesa). As suas idéias, a sua eloqüência e os seus jornais lhe deram uma influência sobre os jovens cultos, mas devia toda outra influência política que possuía a um outro fator, o apoio do quediva ‘Abbas Hilmi. Tawfiq fora reconduzido a seu trono pela intervenção britânica, e tanto por necessidade como por fraqueza permanecera um instrumento dócil da política de Cromer; mas ‘Abbas era jovem e ressentia-se do domínio de um homem idoso, passara um período na corte dos Habsburgos e queria governar, e também fora influenciado, ainda que levemente, pela idéia do nacionalismo egípcio. Encontrou em Mustafa Kamil um instrumento útil para tolher o poder de Cromer, e Kamil via nele um modo de assegurar influência; cada um achava estar usando o outro, e sobre essa base instável desenvolveu-se uma aliança de que ambos lucraram por algum tempo. A política dos dois era a mesma: usar o poder do palácio e da turba, a influência de Constantinopla e de Paris, para impedir que o Egito se tornasse inteira e permanentemente incluído na esfera britânica de influên-

cia. Mas aos poucos a aliança se enfraqueceu, à medida que a política revelava os seus defeitos: a humilhação da França em Fashoda em 1898 e o Acordo Anglo-Francês de 1904 tornaram difícil acreditar que a França viria em auxílio dos nacionalistas. Depois de 1904, o quediva se moveu na direção de uma reaproximação com os britânicos, o que se tornou possível quando Cromer se retirou e foi sucedido por Gorst. Kamil veio a perceber que ‘Abbas Hilmi se interessava mais pelo seu próprio poder do que pela independência do Egito e, além disso, passou a precisar menos do apoio do quediva, pois tinha então outros meios de ação: o crescimento da classe dos estudantes lhe dava um público maior para seus discursos e artigos, e o famoso incidente de Danishway (Dinshaway) trouxe à tona o sentimento de humilhação nacional. Em 1906, irrompeu uma briga entre os habitantes da vila de Dinshaway, perto de Tanta, no delta, e um grupo de oficiais britânicos que estavam atirando em pombos nos arredores. Vários oficiais foram feridos, e um morreu da agressão e por insolação; um camponês foi espancado até a morte pelos soldados britânicos que encontraram o oficial morto. Cromer estava ausente, em licença, e aqueles que ocupavam interinamente o seu posto perderam a cabeça: montou-se um tribunal especial, vários camponeses foram condenados à forca, outros à flagelação, e as sentenças foram cumpridas com uma publicidade bárbara. Esse acontecimento teve um efeito profundo no sentimento público.¹² Sob a pressão desse sentimento, e com um certo relaxamento do controle por Cromer nos seus últimos anos e depois por Gorst, a consciência política deu um passo adiante e apareceram partidos políticos organizados. Três foram fundados em 1907: os amigos de ‘Abduh fundaram o Partido do Povo, ‘Ali Yusuf, o Partido da Reforma Constitucional — que de fato era o do quediva —, e Mustafa Kamil e seus amigos deram forma ao que já existia efetivamente havia anos, inaugurando o Partido Nacional. Com o crescimento da consciência política e da emoção pública, Kamil, já senhor dos estudantes e das ruas, parecia capaz de se tornar senhor do governo, mas morreu no ano seguinte.

Deixou atrás de si uma reputação ambígua. Para alguns egípcios da sua geração, continuou a ser, pelo menos até os poucos últimos anos, o líder real do Egito, e a sua glória não era obscurecida pela de Zaghlul ou pela de Nahhas; mas ‘Abduh e seus amigos o consideravam um demagogo vazio, e alguns de seus adversários políticos o atacavam em termos violentos. O líder de um “Partido Liberal” de curta duração, por exemplo, chamava-o de “um vil im-

postor [...] um traidor de seu país, um inimigo de seus conterrâneos, impellido pelo mal, pago para elogiar os métodos da escravidão, o despotismo, a decadência e males ainda piores, que encobria sob os nomes de liberdade e fé”.¹³ Na França, tinha defensores leais, mas entre os britânicos as opiniões se dividiam. O Secretário Oriental da Agência Britânica, um homem que não era absolutamente destituído de simpatia pelos egípcios ou pelo lado mais jovial da natureza humana, chamava-o de “um charlatão de primeira categoria, desacreditado na sua vida privada e atolado até os olhos em propinas recebidas de todos os partidos”,¹⁴ mas Blunt dava outra versão:

Ele é entusiástico e eloqüente, e tem um extraordinário dom de orador [...] um homem com idéias perfeitamente claras [...] e um conhecimento dos homens e das coisas realmente espantoso. Eu também o considero inteiramente sincero no seu patriotismo, e não pude detectar durante toda a nossa conversa de hoje uma única nota em falso. E também possui grande coragem e decisão de julgamento.¹⁵

Fossem quais fossem as suas qualidades e defeitos pessoais, ele era certamente aos olhos de muitos egípcios um símbolo poderoso de suas esperanças, e o seu funeral foi a primeira grande manifestação popular do novo espírito nacional. Apenas duas vezes, escreveu Qasim Amin, ele tinha sentido o coração do Egito batendo — em Dinshaway e quando Mustafa Kamil foi enterrado.

Não era o conteúdo de seus ensinamentos que atraía seus conterrâneos. Os seus discursos e escritos têm realmente um certo conteúdo de idéias sobre como a sociedade deveria ser organizada. Ele cita a famosa frase do quediwa Isma‘il sobre o Egito ser parte da Europa,¹⁶ e enfatiza a importância de adotar o que é de valor na civilização ocidental; nenhuma nação pode levar uma vida de respeito próprio, se não trilhar esse caminho.¹⁷ Mas o Egito não deve imitar a Europa servilmente, deve permanecer verdadeiro para com os princípios do Islã corretamente interpretados: o Islã real é patriotismo e justiça, atividade e união, igualdade e tolerância,¹⁸ e pode ser a base de “uma nova vida islâmica que deriva a sua força da ciência e de um pensamento amplo e elevado”.¹⁹ As grandes palavras de progresso e de liberdade são invocadas, a importância da educação universal professada, a da indústria nacional men-

cionada de passagem.²⁰ Tudo isso é o lugar-comum do pensamento progressista egípcio desde o tempo de al-Afghani; mas é significativo que o contato pessoal de Kamil com as idéias de al-Afghani tenha ocorrido por meio de ‘Abd Allah al-Nadim, a quem conheceu em 1892,²¹ pois ele tem mais afinidade com o orador do movimento de ‘Urabi do que com os membros mais pensantes da escola de al-Afghani. O seu principal interesse não era analisar a natureza da sociedade egípcia, nem educá-la na virtude política, mas gerar energia para a luta contra os britânicos.

Os britânicos eram para ele os inimigos do povo egípcio, e a inimizade só terminaria com o fim da ocupação. A sua presença não era necessária para a reforma; mesmo sem eles “todas as reformas teriam sido realizadas, e até mais bem realizadas”.²² Evacuação imediata sem condições: esse era o lema de seu partido, e assim permaneceu até muito tempo depois de sua morte. Uma geração mais tarde, o restante do partido foi o único grupo político reconhecido que se recusou a participar nas negociações para o Tratado Anglo-Egípcio de 1936. Mas os britânicos eram também os inimigos do Império Otomano; Kamil escreveu uma longa história da questão oriental em que a conexão entre as políticas das Potências e os movimentos internos do império era esclarecida, e os perigos da exploração britânica desses movimentos, enfatizada. A Inglaterra havia mostrado que era inimiga tanto dos muçulmanos otomanos como dos cristãos otomanos. Para manter a sua posição no Egito, ela queria enfraquecer o sultão e tornar impossível que afirmasse seus direitos de suserano; é por isso que desejava transferir o califado do sultão para um homem sob seu controle. A idéia de um califado árabe é denunciada por Kamil como um plano britânico, e ele se refere a *Future of Islam* de Blunt como um folheto de propaganda que traçava a política britânica. Mas, para o mesmo objetivo, ela tinha encorajado movimentos separatistas entre os cristãos, e intervindo entre eles e seu soberano em nome da religião; a maioria dos cristãos continuava leal ao sultão, cujo governo sempre os tratara bem, mas alguns tinham dado a sua lealdade a Potências estrangeiras e sofrido por causa disso.²³

Contra o poder e os planos da Inglaterra, Kamil apelava ao mundo exterior. Apelava à “consciência liberal” em toda parte, porém achava que ela existia sobretudo na França: não apenas como a rival da Inglaterra, mas como o lar da cultura européia que ele conhecia, a mãe da Revolução Francesa. O seu primeiro ato internacional, em 1895, foi apresentar à Assembléia Nacional

Francesa uma carta em que solicitava aos franceses ajuda para assegurar a independência, e com a carta seguia uma imagem simbólica: Mustafa Kamil, acompanhado pelo povo do Egito, profere uma petição à figura da França — a França, “que declarou os direitos do homem”, tem apoiado o progresso e a civilização, e libertado tantas nações.²⁴ Havia vários franceses e francesas que o encorajavam e ajudavam. Um desses foi a escritora nacionalista Juliette Adam; outro, o romancista Pierre Loti — “o meu sonho”, escreveu Kamil em 1895, “é vir a ser um irmão de Pierre Loti que ama o Oriente e os muçulmanos como nenhum francês jamais os amou e compreendeu”.²⁵ Mas a retirada francesa de Fashoda lhe mostrou que a França não podia nem queria desafiar a posição britânica no vale do Nilo, e o acordo de 1904 acabou com qualquer esperança que ainda tivesse: “Eu seria um imbecil se acreditasse por um instante que a França pode ser amiga do Egito ou do Islã”, ele escreve a madame Adam. “Adeus a todos os sonhos do passado, só tenho a você na França.”²⁶

Se contava com alguma força exterior nos seus últimos anos, era com o sultão otomano. A sobrevivência do império, dizia, era necessária para a humanidade, pois o seu colapso poderia levar a uma guerra universal.²⁷ Os muçulmanos deviam se reunir ao redor do trono do sultão. Isso era particularmente importante para o Egito porque, enquanto o sultão fosse soberano, as Grandes Potências não podiam fazer o que quisessem com o país. A Grã-Bretanha só fora capaz de ocupar o Egito porque o sultão e o quédiva haviam se desentendido; ela só conseguiria absorver o Egito no seu império, se conseguisse fazer um acordo com a Turquia semelhante ao que fizera com a França. Aqueles que desejavam ver o Egito independente deviam ajudar a manter a Turquia independente. Assim Kamil e seu grupo apoiavam a Turquia nos assuntos internacionais — na Guerra Greco-Turca de 1897 e no incidente em Aqaba de 1906;²⁸ e em 1904 o sultão lhe deu o título de paxá. Isso não significava, entretanto, que eles queriam que o Egito caísse novamente sob domínio otomano; Kamil exclamou, numa passagem que mostra tanto a natureza retórica da sua mente como a ambivalência da sua atitude para com o império, que seria absurdo se, depois de cem anos de civilização, os egípcios quisessem se tornar de novo escravos:

Alguns caluniadores nos acusaram de que desejamos expulsar os ingleses do Egito para dá-lo à Turquia como uma província comum: isto é, que aquilo que de-

sejamos não é a independência e o autogoverno, mas uma mudança de governantes.

O que é esta acusação senão uma proclamação de que as artes e as ciências do Ocidente, que têm sido transplantadas para o Egito há mais de um século, nada fizeram exceto aumentar a nossa ligação com a servidão e a humilhação; e de que o nosso conhecimento dos direitos e deveres das nações tem nos tornado aptos apenas a ser escravos?

Esta acusação é um insulto para a civilização e os homens civilizados, e um julgamento do povo egípcio, o de que ele não pode jamais progredir ou alcançar o nível dos outros povos.²⁹

A seus olhos, o sultão era também califa, e como tal o foco de lealdade para todos os muçulmanos. A solidariedade muçulmana era uma realidade, embora não significasse nem a criação de um único Estado, nem um ódio fanático àqueles que não eram muçulmanos. Mas, além do mundo muçulmano, havia algo mais: todo o mundo do Oriente, unido pela resistência comum à expansão da Europa e pela necessidade de aceitar a civilização européia. A vitória do Japão sobre a Rússia em 1905 foi o primeiro sinal de que isso era possível, e para os nacionalistas orientais em toda parte a revivescência do Japão mostrava de modo emocionante que o Oriente não estava morto. Kamil partilhou a emoção e escreveu um livro sobre o novo Japão, *al-Shams al-mushriqa* (O sol nascente).

Mas ele não acreditava que o Egito pudesse se tornar independente apenas por meio da ajuda estrangeira. No final das contas, o país não podia esperar ajuda estrangeira, se não tivesse alguma força própria. O Acordo Anglo-Francês de 1904 deixava isso claro; ensinara, segundo Kamil, que o Egito só podia reviver por seus próprios esforços, e com isso se referia sobretudo a seus esforços em busca da unidade. A ocupação britânica não poderia ter ocorrido se não tivessem existido divisões dentro do campo egípcio, encorajadas pelos britânicos; em particular, a divisão entre os “circassianos” e os “egípcios”, desnecessária porque os dois eram realmente egípcios. Por essa divisão, ele culpava ‘Urabi. Fora apresentado um plano pelo qual ‘Urabi deveria deixar o Egito por um tempo, para tornar possível uma reconciliação entre os dois grupos; isso teria prevenido a intervenção estrangeira, e o senso patriótico de ‘Urabi deveria tê-lo forçado a aceitar a estratégia.³⁰

Como a unidade poderia ser alcançada? Kamil acreditava, como outros nacionalistas da sua era, que a unidade podia se basear no “sentimento”: a sensação de pertencer à nação e a responsabilidade pelo país. O espírito patriótico — *wataniyya* —, aí estava o segredo da força européia e a base da civilização:

tudo o que existe nessas regiões, à guisa de justiça, ordem, liberdade e independência, grande prosperidade e grandes patrimônios, é indubitavelmente o produto desse sentimento nobre que estimula os membros da nação na sua totalidade a lutar por um fim comum e uma única meta.³¹

Mais uma vez, como já ocorreu com escritores anteriores, o objeto desse sentimento não é a língua, nem a religião, é a terra do Egito. A beleza e o grande passado do Egito são invocados; não são “os egípcios”, é o “Egito”, o “meu país” (*biladi*) que constitui o deus do culto de Kamil:

O Egito é o paraíso do mundo, e o povo que o habita e herda é o mais nobre dos povos, se ama o seu país, e culpado do maior dos crimes se não respeita os seus direitos e cede o controle da região ao estrangeiro.³²

(Às vezes, entretanto, ele não fala apenas do Egito, mas do “vale do Nilo”, incluindo o Sudão; os dois povos, o egípcio e o sudanês, “têm formado um único povo ao longo da história”.³³ Kamil tem profundas suspeitas de que a política britânica, uma vez reconquistado o Sudão, vai tentar criar dois países.³⁴ Assistindo à abertura da barragem de Aswan em 1902, ele é muito consciente desse perigo: “Se no futuro os ingleses viessem a construir reservatórios no Sudão, o Egito estaria à sua mercê e correria os maiores perigos.”)³⁵

Não havia limitação de língua, religião ou status para aqueles que poderiam ser incluídos nos laços de *wataniyya*. Em princípio, poderiam ser incluídos todos os que viviam no Egito. Em primeiro lugar, a idéia de nação devia unir o governante e o povo. Kamil, como dissemos, gozava do favor do quediwa durante seus primeiros anos, e naturalmente enfatizava o laço estreito entre o quediwa e a nação. Aos poucos, no entanto, ele se desiludiu com ‘Abbas Hilmi. Passou a ver os defeitos de seu caráter à medida que eles se revelavam com os anos: a ganância por dinheiro, a falta de estabilidade e persistência. “Ele e toda a sua família”, declarou Kamil a Blunt em 1906, “são indignos.”³⁶

Depois de 1904, os dois se afastaram por desavenças; houve mais tarde uma certa reconciliação e então uma separação final, quando Gorst pôs em prática a sua nova política. Foi sem dúvida por essa causa que nos seus últimos anos Kamil exigia um governo constitucional e representativo. Mas, quaisquer que fossem as dúvidas que pudesse ter sobre a pessoa do governante, ele acreditava que a família real fora a criadora do Egito moderno. Num discurso para comemorar o centenário da vinda de Muhammad ‘Ali, ele o elogiou por ter assegurado a independência do Egito, reorganizado o seu governo, franqueado todos os cargos aos egípcios nativos e evitado dívidas.³⁷ Mas acrescentou que em tudo isso o governante foi apenas a expressão da vontade da nação, elevado ao poder pela escolha do povo. Nos acontecimentos enredados de 1805, ocorrera certamente uma colaboração estreita entre Muhammad ‘Ali e os líderes da população do Cairo; tinham lhe oferecido o governo do Egito, e foi só mais tarde que o governo otomano ratificou a escolha.³⁸ Nesse momento, disse Kamil, havia se criado um laço moral entre a dinastia e a nação.³⁹

Esse laço também existia entre os coptas e os muçulmanos que “têm vivido juntos por longos séculos na maior unidade e harmonia”. Isso não significava que cada um dos grupos não fosse conservar a sua religião, ou que o Egito deixasse de ser primariamente muçulmano. Havia duas esferas, a religião e a vida nacional, e não deveria haver conflito entre elas; ao contrário, a verdadeira religião ensina o verdadeiro patriotismo.⁴⁰ Os princípios são inatacáveis, mas Kamil nunca teve realmente a confiança das minorias do Egito. Elas sentiam uma certa falta de força nas suas convicções, uma disposição a sacrificá-las na busca do poder ou dos interesses nacionais assim como ele os concebia, e talvez também o perigo de que fosse despertar forças populares que não poderia controlar. O mesmo poderia ser dito de suas relações com as comunidades estrangeiras no Egito. Ele tentou ganhar a sua confiança: os estrangeiros e os egípcios, repetia, têm o mesmo interesse, o de impedir que os britânicos tomem tudo nas suas mãos. Além disso, os estrangeiros são um benefício positivo para o Egito: são “a vanguarda da civilização ocidental”, “a garantia do progresso e do bem-estar”.⁴¹ Mas outra nota aparecia na sua voz quando falava dos “intrusos” libaneses que estavam ajudando as Potências da ocupação: “L’intrus, l’intrus! voilà le véritable ennemi... [ils] ont renié leur patrie et n’ont payé la générosité et l’hospitalité de l’Égypte que par l’ingratitude et la haine”⁴² [“O intruso, o intruso! eis o verdadeiro inimigo... eles renega-

ram a sua pátria e só pagaram a generosidade e a hospitalidade do Egito com a ingratidão e o ódio”].

A ambivalência da atitude de Kamil e as dúvidas dos estrangeiros e das minorias podem ser explicadas pelos métodos com que esperava alcançar a unidade. Ele podia ser um cortesão, mas foi também o primeiro político popular do Egito moderno. Acreditava que a Grã-Bretanha nunca seria persuadida a estabelecer o governo constitucional pela diplomacia secreta ou pelo argumento racional; ela só cederia pela pressão, e ele tentava gerar energia nacional despertando o interesse público pela política e dirigindo-o por rotas que conduziriam à sua meta: pelo partido de dimensão nacional, pela manifestação popular, pela greve dos estudantes. Em 1906, organizou uma greve na Escola de Direito que deu início a um longo período de agitação estudantil, e que só veio a terminar quando a própria atividade política acabou sob o governo militar de 1952. Havia outros que pensavam como ele, embora não houvesse ninguém no seu tempo com a mesma influência sobre o público, e num certo sentido o Partido Nacional nunca se recuperou da sua morte. Na verdade, o partido desempenhou um papel importante nos anos perturbados antes de 1914 e era uma força a ser considerada tanto pelos britânicos como pelo quediwa, mas nunca voltou a encontrar um líder adequado. Seu chefe nominal, Muhammad Farid, foi digno, mas ineficaz; foi para um exílio voluntário em 1911 e morreu em 1919. O poder real caiu nas mãos de ‘Abd al-‘Aziz Shawish, um antigo professor de árabe em Oxford, um orador violento que desenvolveu as idéias de Mustafa Kamil na direção do pan-islamismo e do pan-otomanismo. (Ele próprio não era de origem egípcia, e sim tunisiana.) A sua única realização foi trazer à tona a suspeita latente entre muçulmanos e coptas, quase pela única vez na história moderna do Egito. Também deixou o Egito pela Turquia durante a Primeira Guerra Mundial, e quando a guerra terminou, como Farid, havia perdido a sua influência.

A guerra realmente mudou a natureza do nacionalismo egípcio. De um movimento da elite culta passou a ser um movimento que, na hora da crise, podia acionar o apoio ativo ou passivo de quase todo o povo. A mudança se devia às novas idéias e ao novo espírito gerados pela guerra, às promessas e declarações do tempo de guerra que, embora não dirigidas aos egípcios, ainda tinham efeito sobre eles, mas também a certas queixas públicas. O quediwa ‘Abbas Hilmi foi deposto no início da guerra e substituído por um tio mais

maleável, a suserania otomana foi abolida e o Egito declarado um protetorado: esses atos ofendiam aqueles que apoiavam o quediwa e valorizavam a conexão otomana, e reforçavam os medos daqueles para quem a política da Grã-Bretanha era tornar o Egito uma parte permanente do Império Britânico. Sob a pressão da guerra, o Egito foi de fato tratado como uma colônia: o número de funcionários britânicos aumentou enquanto a sua qualidade não melhorava, e inúmeros camponeses e seus rebanhos foram virtualmente recrutados para servir à Força Aliada na Palestina. A presença de um grande exército estrangeiro trouxe lucro para alguns, mas por outro lado provocou inconveniências e atritos, de maior e menor monta; a demanda mundial por algodão fez algumas fortunas, mas também fez que muitas terras fossem destinadas à produção de algodão, poucas ao plantio de alimentos, e nos últimos anos da guerra, quando as importações se tornaram difíceis, o alimento ficou caro e escasso. Com a mudança de espírito, veio uma mudança de líderes. Não foi o Partido Nacional fundado por Kamil que deu expressão a esse novo sentimento; a liderança foi assumida por um homem que nunca fora da escola de Kamil, e por um partido cujos princípios não eram os mesmos.

O novo líder era Sa’d Zaghlul,⁴³ mas ele era novo apenas na sua qualidade de político popular. Pertencia a uma geração ligeiramente mais velha que a de Kamil e já era bem conhecido como um dos membros mais proeminentes do grupo de amigos de ‘Abduh. As suas origens eram muito semelhantes às de ‘Abduh, e com ele mais uma vez encontramos a classe que criou o pensamento moderno egípcio, até que a revolução militar de 1952 conduzisse uma classe diferente para o centro do palco. Nasceu provavelmente em 1857, numa vila da província de Gharbiyya, no delta. Seu pai era um *umda*, um grande fazendeiro, um homem de alguma riqueza e posição local, e sua mãe veio de uma família semelhante que havia ocupado posições oficiais desde o tempo de Muhammad ‘Ali. Não havia escolas modernas na província, quando era menino, e ele foi primeiro para uma velha escola religiosa e depois, em 1871, para a Azhar. A data é importante: foi o ano em que al-Afghani veio viver no Cairo, e durante toda a década de 1870 Sa’d foi um dos discípulos de seu grupo mais íntimo, bem como aluno de Muhammad ‘Abduh. Em 1880, juntou-se a ‘Abduh na equipe da gazeta oficial e mais tarde recebeu outros postos oficiais, mas a sua carreira foi interrompida pela ocupação britânica. O papel que desempenhou no movimento nacional daquele tempo não é claro, mas

certamente lhe era simpático e esteve por um tempo na prisão por suspeita de estar formando uma “Sociedade da Vingança”. Depois trabalhou quase dez anos como advogado e, em 1892, voltou a receber o favor dos superiores e tornou-se juiz na corte de apelações. Nos catorze anos seguintes, trabalhou como juiz e ligou-se a ‘Abduh, Lutfi al-Sayyid e Qasim Amin no que todos consideravam a tarefa mais importante de seu tempo: remodelar as leis e instituições do Egito em resposta às necessidades da era moderna. Mas também deu os primeiros passos para uma carreira política. Frequentou o primeiro *salon* político do Oriente Médio moderno, o da princesa Nazli; aprendeu francês e estudou na Escola de Direito francesa no Cairo; e casou-se com a filha do primeiro-ministro, Mustafa Fahmi Paxá, em 1896. Embora pertencente à antiga aristocracia turca, ela devia se identificar inteiramente com o papel do marido como líder da nação egípcia, e viveria vários anos depois da morte de Zaghlul, muito respeitada como a “Mãe dos Egípcios”.

Por meio do sogro, Zaghlul foi atraído para a esfera governante. Em 1906, quando Cromer foi finalmente convencido da necessidade de introduzir egípcios representativos no governo, a sua escolha recaiu sobre Zaghlul. Forçou o quédiva a nomeá-lo ministro da Educação, embora ‘Abbas nunca tivesse gostado de Zaghlul e o considerasse, com razão, um opositor do governo absoluto. Sa’d permaneceu encarregado da educação por quatro anos, e mostrou-se um ministro competente, ainda que exigente demais. Aumentou o número de escolas e executou certas mudanças — por exemplo, a substituição parcial do inglês pelo árabe como língua de instrução. O mais importante, ele foi o primeiro ministro egípcio a estabelecer a sua autoridade sobre seus conselheiros e funcionários britânicos, embora nem sempre sem luta. Os melhores dos funcionários britânicos o apreciavam, e um deles registrou que, apesar de “sua maneira ser rígida e pouco cordial”, era um administrador cuidadoso e demonstrava um interesse inusitado pelos detalhes do trabalho do ministério.⁴⁴ Em 1910 foi promovido a um ministério mais importante, o da Justiça. Mas descobriu ser cada vez mais difícil participar do governo. Ele se entendera bem com Cromer, cuja fotografia mantinha no seu gabinete, junto com as de Bismarck, al-Afghani e ‘Abduh,⁴⁵ e até sonhara, como ‘Abduh, com uma parceria dos reformadores britânicos e egípcios para refrear a autocracia do quédiva e realizar as reformas necessárias. Porém simpatizava menos com a política de Gorst de dar mais poder ao quédiva, e não se dava bem com Kitchener. Em

1913, renunciou ao ministério e pouco depois apresentou-se como candidato nas eleições para a nova Assembléia Legislativa que Kitchener havia estabelecido. Foi eleito membro da assembléia, e depois escolhido como vice-presidente. A assembléia se reuniu em 1914 por alguns meses, até que a deflagração da guerra suspendeu sua existência. Esses poucos meses foram o bastante para que Zaghlul se estabelecesse como o líder da oposição ao governo e ao poder britânico que o sustentava. Ele tinha sido mais próximo do grupo Umma do que do Partido Nacional de Mustafa Kamil, e fora na verdade violentamente atacado pelos seguidores de Kamil quando era ministro da Educação; mas agora começava a ser a voz da opinião nacional. A vida política estagnou durante a guerra, entretanto, perto do fim do conflito, quando os egípcios começaram a discutir a possibilidade de formar algum tipo de delegação representativa para apresentar sua argumentação pela independência do Egito na Conferência da Paz, foi natural que ele assumisse a liderança. As primeiras discussões parecem ter ocorrido na sua casa no campo, entre ele, Lutfi al-Sayyid e mais alguns. Após estabelecer contato com outros que tinham a mesma idéia, inclusive vários ministros, ele e seus colegas decidiram formar uma delegação (*wafd*). Parece muito provável que o governante, Fu’ad (que tinha sido o sucessor imediato de ‘Abbas Hilmi, com o título de sultão), soubesse o que eles propunham e concordasse com a proposta. Em 13 de novembro de 1918, dois dias depois do armistício, Zaghlul e dois outros membros da delegação procuraram o alto-comissário britânico e solicitaram meios para ir a Londres apresentar o caso do Egito ao governo britânico. A partir desse momento até a sua morte, a sua história foi a do Egito. O governo britânico recusou o pedido. Havia algumas razões para essa resposta, pois teria sido difícil aceitar Zaghlul em vez do governo egípcio como porta-voz do interesse nacional; mas o Ministério das Relações Exteriores mais tarde recusou um pedido semelhante do primeiro-ministro, Rushdi Paxá. Rushdi renunciou, a tensão cresceu, Zaghlul e alguns de seus partidários foram presos em março de 1919 e deportados para Malta, e desordens irromperam por toda parte. Em vez de injustamente fazer do alto-comissário um bode expiatório, o governo britânico substituiu-o por Allenby, o vencedor da guerra da Palestina, e então substituiu a repressão pela conciliação. Zaghlul foi libertado e teve permissão para ir a Paris apresentar o seu caso perante a Conferência da Paz, e anunciou-se que uma missão especial sob as ordens de Lorde Milner estudaria o proble-

ma. A missão Milner chegou ao Egito em dezembro de 1919, e foi boicotada por quase todo o país. Esse boicote, organizado pelos seguidores de Zaghlul, não só demonstrou a sua influência como a aumentou; era realmente o meio pelo qual ele impunha a sua autoridade sobre o país. Muito impressionada com isso, a missão, no seu retorno à Inglaterra em março de 1920, começou a negociar privadamente com Zaghlul, que ainda estava na Europa. Oferecia reconhecer o Egito como um Estado independente e uma monarquia constitucional, ligada à Grã-Bretanha por uma aliança que concederia a esta o direito de manter uma força com o único objetivo de guardar as comunicações imperiais. As negociações não deram resultado, e o governo britânico tentou então fazer um acordo sem Zaghlul. O primeiro-ministro, 'Adli Yakan Paxá, estava disposto a tentar; isso era um desafio à posição de Zaghlul e, depois de 'Adli tentar sem sucesso atraí-lo para as discussões, Zaghlul decidiu frustrar a missão de 'Adli. Teve sucesso: uma vez iniciadas as negociações, 'Adli descobriu que de fato não poderia fazer um acordo, pois isso implicava compromisso e, se ele fizesse concessões, Zaghlul sempre poderia oferecer concessões mais generosas, tornando a sua posição impossível. 'Adli renunciou em novembro de 1921, e pouco depois Zaghlul foi preso de novo e deportado para as Seychelles. Mas era tarde demais, pois já fizera o que pretendia: demonstrar que um tratado anglo-egípcio só poderia ser feito, se é que poderia, com ele e seus partidários. Havia apenas um modo de quebrar o impasse: que a Grã-Bretanha concedesse unilateralmente o que já estaria pronta a conceder num tratado. Em fevereiro de 1922, o alto-comissário emitiu uma declaração de independência egípcia. O protetorado estava terminado, o Egito era a partir de então independente, mas a Grã-Bretanha reservava para si mesma quatro pontos até que se pudesse chegar a um acordo sobre eles: as comunicações imperiais, a defesa, os interesses estrangeiros e as minorias e o Sudão.

Zaghlul conseguira assegurar pelo menos uma independência limitada para o Egito, sem se comprometer com nada em troca. Em setembro de 1923, teve permissão de retornar ao Egito. A essa altura uma Constituição fora redigida, e realizavam-se então eleições que resultaram numa vitória para os partidários de Zaghlul, que se organizaram num partido parlamentar regular, o Partido Wafd. Zaghlul tornou-se primeiro-ministro e abriu negociações com o governo britânico sobre os quatro pontos reservados. O primeiro-ministro britânico da época era Ramsay MacDonald, que demonstrara alguma simpa-

tia pelas reivindicações egípcias; mas as negociações foram frustradas, a tensão cresceu no Egito, os comunicadores do Wafd denunciaram fortemente a política britânica, e o comandante-chefe britânico do exército egípcio foi assassinado. O alto-comissário considerou Zaghlul e seus seguidores responsáveis, e deu ao governo egípcio um duro ultimato, em face do qual Zaghlul renunciou. Seguiu-se então um período em que o Wafd parecia ter perdido a sua iniciativa. O poder ficou nas mãos de uma coalizão de nomeados do palácio e "liberais" independentes. Era uma coalizão instável, e logo o palácio tornou-se todo-poderoso e os independentes fizeram as pazes com o Wafd, que pressionava por eleições, realizadas em 1926. O Wafd obteve maioria, mas devido a objeções britânicas Zaghlul não assumiu o cargo. Tornou-se presidente da Câmara, e uma coalizão de membros do Wafd e de "liberais" assumiu o governo. Essa coalizão era também instável, embora a sua união tenha sido mantida, pela influência que Zaghlul exercia sobre seus seguidores, até a sua morte em 1927.

A carreira pública de Zaghlul se bifurca claramente em duas partes, divididas pela guerra de 1914-8. Um estudo minucioso talvez mostre que na verdade essa divisão, como a maioria das divisões na história ou na vida do homem, é menos nítida do que parece, mas sempre resta uma diferença entre o juiz reformador e o líder popular. Refletindo essa diferença, há uma mudança, se não de conteúdo, pelo menos de ênfase no seu pensamento sobre política e sociedade. Até a plena entrada na vida política, suas idéias eram mais ou menos as da escola de 'Abduh. A unidade de seu pensamento era o Egito, concebido como algo separado no espaço e contínuo no tempo, tanto faraônico como árabe. O Egito devia ser independente, mas a verdadeira independência só poderia vir por meio da reforma, e dois tipos de reforma eram particularmente importantes, a da educação e a da lei. Devia haver um sistema legal arraigado nos princípios da jurisprudência islâmica, mas sensível às necessidades modernas; essa lei devia dominar a sociedade para que ela não se tornasse anarquia, e o governo para que não viesse a ser despotismo.

Esse sistema de crenças explica as suas atividades antes de 1914. Como juiz, ele se distinguiu pelo seu cuidado para que a justiça fosse feita. Em caso de dúvida, era inclinado à clemência, pois "é melhor que um culpado fique livre do que um inocente ser considerado culpado";⁴⁶ de vez em quando ele rompia as leis processuais para corrigir um erro de julgamento; condenava o

uso de ameaças e pressão pela polícia, porque era “mais perigoso para o público do que a possibilidade de um criminoso se esconder ou escapar da sua pena [...] causa danos ao judiciário e torna-o um auxiliar da tirania em vez de uma ajuda para a justiça”.⁴⁷ A justiça, portanto, devia ser feita: mas saber no que consistia a justiça era algo a ser decidido à luz da *maslaha*, o interesse público, e o interesse público devia ser definido em termos da soma de interesses privados. Ao sentenciar contra autoridades de irrigação de Alexandria pelos danos que haviam causado à propriedade privada, proclamou: “Não é possível que o objetivo dessa lei seja permitir medidas despóticas contrárias à justiça e à lei, nocivas aos direitos dos indivíduos e destituídas de utilidade pública”.⁴⁸ Assim, o seu trabalho pode ser visto como uma tentativa de aplicar nas cortes seculares aqueles princípios que, na visão de ‘Abduh, deviam sublinhar uma reforma da lei religiosa. Quando se tornou ministro da Justiça, entrou em contato direto com a lei religiosa e fundou uma escola para os juízes da *Charia*, para lhes dar um ensinamento moderno.

Quando entrou na vida política, como candidato nas eleições de 1913, o seu discurso de campanha mostra a mesma preocupação com a reforma do tecido da sociedade. Se fosse eleito, pressionaria por reformas no sistema legal, pela extensão da educação aos filhos dos pobres, por maior liberdade para a imprensa dentro dos limites da ordem pública, por melhoramentos municipais no Cairo, pelo aperfeiçoamento da condição dos agricultores.⁴⁹ Quando, depois da eleição, foi atraído para a oposição contra o governo, e assim deu o primeiro passo para sua fama posterior, isso foi também uma continuação da mesma linha: o principal inimigo que estava atacando era ainda a ausência de lei — o governo absoluto do *quediva*. Para esse ataque estava pronto a fazer uso dos britânicos na medida do possível, embora não fosse um defensor acrítico da presença britânica e não quisesse demasiado controle e interferência.

Quando Zaghlul se tornou líder popular do Egito, não mudou de todo a sua personalidade. As mesmas idéias ocuparam o fundo da sua mente até o fim da sua vida, e ele continuou a ser, pelo menos nas horas tranqüilas, o discípulo de al-Afghani e ‘Abduh. A sua idéia ponderada de governo era ainda a da democracia: o governo devia ser o servo do bem-estar social e individual, e para esse fim podia exigir uma ajuda positiva do povo: “O povo tem olhado para o governo assim como um pássaro olha para o caçador, e não como um exército olha para o seu líder. [Devemos substituir isso por] confiança no go-

verno, e convencer o povo de que o governo é parte da nação”.⁵⁰ Nos seus primeiros discursos como líder político, tentava serenar os medos reconhecendo os interesses de todos os setores: o interesse financeiro dos estrangeiros, o interesse do mundo no canal de Suez, os interesses dos coptas dentro da comunidade nacional egípcia. O espírito do primeiro Wafd era o da “união sagrada”, de um laço nacional diante do qual as diferenças de religião pouco contavam: talvez fosse demasiado simples para durar — e as diferenças religiosas não podem ser afastadas tão facilmente —, mas não há razão para duvidar que Zaghlul fosse sincero, e ele nunca perdeu o apoio de coptas proeminentes. Da mesma forma, o nacionalismo do Wafd apelava para outro elemento reprimido, as mulheres cultas do Egito. Desde Qasim Amin o feminismo formara uma parte do conteúdo do pensamento nacionalista, e não foi por acaso que os dias heróicos do nacionalismo foram também aqueles em que as muçulmanas cultas, lideradas por Huda Sha‘rawi, jogaram fora o véu e pela primeira vez participaram da vida pública.

Mas momentos de reflexão se tornaram mais raros, à medida que a luta política continuava, e todos notaram, tanto egípcios como estrangeiros, que o líder estava falando num tom diferente e com outra ênfase. Ele se tornou mais imperioso, até vingativo, ao lidar com outros líderes, e muito cedo o Wafd começou a se dividir no topo: não apenas políticos ambiciosos como Muhammad Mahmud e Isma‘il Sidqi dele se afastaram, como também o sensato e pouco ambicioso Lutfi al-Sayyid, seu companheiro na escola de ‘Abduh. Ele se tornava mais exigente nos seus contatos e mais exclusivo na sua concepção da nação egípcia. “Os resultados mais importantes da revolução”, disse num de seus discursos,

foram a egipcianização da economia egípcia, o abandono do véu pelas mulheres, a sua participação no movimento nacional, a destruição da classe dos paxás, a tomada de poder pelos felás, o desaparecimento do elemento turco da política egípcia — e a independência vem depois de tudo isso, porque a independência externa não tem valor, se não houver também uma libertação interna.⁵¹

Nessa lista, os três primeiros itens teriam merecido a aprovação de ‘Abduh, mas é duvidoso que os últimos três fossem aprovados, pois o seu apelo sempre fora pela unidade social (tanto nacional como religiosa), pela harmo-

nia de todos os interesses, por uma idéia da nação egípcia que não levasse em consideração a origem racial.

Por que ocorreu essa mudança? Alguns acreditavam que o poder tinha desequilibrado o seu caráter. Há sem dúvida um pouco de verdade nessa hipótese. Ele talvez sempre tivesse possuído uma tendência à violência e ao espírito vingativo, e a vida política por sua própria natureza estimulava essa disposição. Isso se revelou muito claramente quando 'Ali 'Abd al-Raziq enfrentou dificuldades por causa de seu livro sobre o Islã e os fundamentos do governo. Seria de esperar que Zaghlul demonstrasse alguma simpatia por alguém que pertencera aos seguidores de 'Abduh, que escrevera um livro que era uma extensão — ainda que talvez ilegítima — dos princípios de interpretação de 'Abduh, e que se tornara um mártir da liberdade intelectual. Na realidade ele não demonstrou simpatia e, se sentiu alguma coisa, foi antes prazer por ver 'Abd al-Raziq em dificuldades, pois tinha ligações com o Partido Constitucional Liberal, formado pelos primeiros dissidentes do Wafd, e assim o escândalo poderia enfraquecer um partido rival.⁵²

Zaghlul não era, no verdadeiro sentido da palavra, um intelectual. A inclinação da sua mente era prática. Sua cultura era a de um homem de ação: ele lia apenas os livros que fossem relevantes para o seu trabalho; aprendeu o francês não porque era a chave para revelar os tesouros da civilização moderna, mas porque era essencial para a carreira de um homem público ambicioso, e mais tarde aprendeu o inglês porque tinha de lidar com os ingleses, e um pouco de alemão, na Primeira Guerra Mundial, como um seguro; interessava-se pelo Corão principalmente como uma fonte de citações úteis.⁵³ Assim, se o seu ponto de vista parece ter mudado mais tarde na vida, pode muito bem ter sido não uma mudança no seu caráter, mas uma reação a certos problemas práticos com que se defrontava. Que estivesse menos disposto do que antes a cooperar com a Inglaterra é facilmente explicado pela mudança da posição britânica no Egito e no mundo: em 1918 o controle administrativo inglês tinha aumentado, mas estava sendo usado para salvaguardar os interesses britânicos e não para realizar um trabalho essencial de reforma; além disso, os Catorze Pontos de Wilson e outras promessas dos Aliados tinham criado um novo espírito no mundo. Que Zaghlul estivesse menos interessado na reforma interna do que na independência, apesar de discursos como o já citado, é também facilmente explicado: antes de 1914 até uma independência limitada

tinha sido impossível, e para um reformador egípcio prático não havia alternativa senão aceitar a presença britânica e tentar tirar vantagens da situação para o seu país. Grande parte do que parecia violento e insensato talvez se devesse à natureza do problema político que ele enfrentava. Estava tentando liderar um movimento de um novo tipo no Egito, em condições em que alguns tipos de ação eram impossíveis e outras inevitáveis. A natureza dos atos que tinha de executar influenciara os conceitos em termos dos quais se explicava e justificava.

A delegação que visitou Sir Reginald Wingate em novembro de 1918 era autoconstituída, e sua reivindicação de falar em nome do povo egípcio não tinha nenhuma base exceto a sua própria afirmação de que assim o fazia. Como não havia parlamento e nenhuma outra expressão organizada e reconhecida da opinião pública, só podia estabelecer a sua reivindicação *vis-à-vis* os britânicos e seus rivais impondo a sua vontade sobre eles; o que só podia fazer gerando algum tipo de força para substituir aquela que uma maioria parlamentar lhe teria dado num país constitucional, ou um exército e uma rede de relações exteriores, num país independente. Tinha assim dois objetivos essenciais, um ligado ao outro: assegurar para si mesma um substituto da força parlamentar e nacional, e encontrar uma base moral para as suas ações — uma justificação moral para a sua reivindicação de negociar em nome do povo egípcio e, quando necessário, desafiar a autoridade constituída, quer a da Potência protetora, quer a do governo legal.

Nesse processo houve dois momentos críticos. Inicialmente, foi o do primeiro encontro de Zaghlul com os britânicos em 1918-9. Quando o Ministério das Relações Exteriores rejeitou o seu pedido de seguir até Londres e Paris para discutir o futuro do Egito, estava de fato questionando a sua reivindicação de falar em nome do povo egípcio. Ele era realmente um homem de alguma distinção e experiência, mas havia outros com as mesmas qualidades, e alguns deles eram membros do governo enquanto ele não era. A princípio, fez-se uma tentativa para dar ao Wafd uma base legal ligando-o com o único corpo representativo que se poderia dizer existente, a Assembléia Legislativa, que fora eleita em 1913 e deixara de se reunir com a deflagração da guerra, e alguns membros que (inclusive o próprio Zaghlul) pertenciam ao Wafd. Mas aos poucos outra doutrina foi apresentada: que Zaghlul não era apenas um líder político entre vários, e o Wafd não era um partido político. De algum modo espe-

cial, eram representativos do povo egípcio, eram na verdade a sua encarnação, e isso lhes impunha certas obrigações e liberava-os de obrigações recíprocas; no final, somente eles eram os juízes do que deviam fazer.

A primeira Constituição do Wafd, redigida em 1918, declarava que “o Wafd tira o seu poder da vontade do povo egípcio expressa diretamente ou pelos seus representantes nos corpos representativos”.⁵⁴ Num primeiro estágio, fez-se uma tentativa para assegurar “procurações” (*tawkil*) assinadas pelos egípcios em todo o país, autorizando o Wafd a trabalhar pela independência do Egito por todos os meios possíveis. Alguns documentos nesse sentido foram assinados não só pelas classes cultas, como por membros dos conselhos locais, chefes de vilas e notáveis rurais, com algum estímulo do governo egípcio da época.⁵⁵ Foi apoiado nessa base que Zaghlul reivindicou falar pelo Egito perante a Grã-Bretanha. Já em 1918, em resposta a Wingate, afirmara que ele e seus colegas eram “representantes naturais autorizados pela própria nação egípcia”;⁵⁶ e três anos mais tarde foi além e inferiu a implicação lógica dessa afirmação. Em dezembro de 1921, no período de distúrbios depois do colapso das negociações ‘Adli-Curzon, Zaghlul foi alertado pelo então conselheiro do Ministério do Interior, Sir Gilbert Clayton, para se abster da atividade política. Respondeu que não poderia fazer tal coisa, porque a única lei moral que reconhecia era a do dever nacional: “Desde que fui designado pela nação para trabalhar pela sua independência, nada exceto a nação tem autoridade para me impedir de cumprir esse dever sagrado”.⁵⁷ Essa não era apenas uma reivindicação moral; continha por implicação um programa de ação. A única maneira pela qual Zaghlul podia realizar os seus fins era conseguindo o apoio popular: em outras palavras, fazendo a nação agir como se a sua reivindicação fosse verdadeira. Havia, é verdade, outro instrumento que poderia usar: como Kamil, e na verdade como todos os líderes nacionalistas nos impérios de Estados democráticos, ele confiava em certa medida nos liberais europeus: “Se nenhum governo estrangeiro nos ajudar, entre os seus povos existem muitos liberais que simpatizam conosco e ajudam a nossa causa por meio de discursos e escritos”.⁵⁸ Mas esse era apenas um instrumento secundário: o primeiro era o apoio popular, e para usá-lo ele tinha de impor a sua autoridade ao povo egípcio, colocando os britânicos, dessa maneira, numa posição em que tinham de aceitá-lo como o único porta-voz do Egito.

Perto do final de 1919, esse processo estava mais ou menos terminado. O boicote da missão Milner por todo o Egito não oficial e a dificuldade que havia em encontrar um governo que desempenhasse suas funções durante a estada da missão no Egito impressionaram tanto Milner e seus colegas que eles estavam prontos a negociar com Zaghlul pessoalmente: se ele fizesse um acordo, o povo egípcio o aceitaria, se não firmasse um acordo, ninguém mais o faria. A partir desse momento não havia perigo de que as credenciais de Zaghlul como líder popular fossem questionadas. Mas ele ainda não era o governo egípcio. Podia desafiar o governo britânico, cuja reivindicação moral de estar no Egito não era das melhores; mas poderia desafiar o governo legal de seu próprio país, e reivindicar que ele, e não o governo, falasse pelo Egito? Essa era a questão em jogo na segunda crise, a de 1921, quando ‘Adli estava se preparando para negociar um tratado com a Grã-Bretanha. O perigo para Zaghlul não era apenas o fato de ‘Adli ter toda a autoridade do governo atrás de si, mas o de ser, possivelmente, um foco politicamente sensível. Na verdade, ele tinha uma grande desvantagem. Era um turco, pertencente a uma das antigas famílias que tinham se tornado ricas e poderosas a serviço de Muhammad ‘Ali e seus sucessores; era talvez excessivamente um *grand seigneur* para ter o mesmo apelo que Zaghlul, de quem um diplomata inglês podia escrever:

Zaghlul é muito humano. Por exemplo, gosta de jogo, piadas sujas e boa comida. [...] É de algumas maneiras o primeiro egípcio realmente representativo e um filho autêntico da terra. Se tropeja como um profeta de menor monta ou caçoa em dialeto como um homem do povo, fala uma língua que todo egípcio pode compreender.⁵⁹

Mas, por outro lado, ‘Adli era um homem de alguns talentos políticos, com um caráter honesto e agradável, um liberal e um nacionalista à sua maneira. Tinha encorajado o Wafd nas suas primeiras fases, e fora a Paris a pedido de Zaghlul em 1920 para ajudar nas discussões com a missão Milner. Ali, embora os dois homens tivessem relações amistosas, começara a aparecer entre eles uma certa rivalidade. Os membros do Wafd discordavam sobre se deviam aceitar as propostas de Milner, e aqueles que estavam dispostos a adotá-las — inclusive Lutfi al-Sayyid — gravitavam para a esfera de ‘Adli. Depois da publi-

cação do plano Milner, o governo britânico declarou sua disposição de negociar, e isso aumentou a brecha: 'Adli, então primeiro-ministro, insistia que o governo devia negociar, embora com a aprovação do Wafd; Zaghlul insistia que o próprio Wafd se encarregasse da negociação. A alguns líderes egípcios parecia que Zaghlul estava afirmando "que um único homem devia ser capaz, sem nenhum direito estabelecido pelas leis existentes, de impor a sua vontade sobre o detentor do trono e sobre toda a terra, e de ultrapassar os limites da lei e da ordem para realizar esse fim".⁶⁰ Homens mais cautelosos e experimentados que Zaghlul, ou não dispostos a aceitar as suas reivindicações, bem que poderiam achar mais fácil lidar com um líder como 'Adli.

Era essencial, portanto, que Zaghlul impedisse a negociação de 'Adli em nome do Egito; ou, se isso fosse impossível, que impedisse que as negociações ocorressem. Essa luta pelo poder continuou durante todo o ano e, apesar de ter terminado com o segundo período de prisão e exílio de Zaghlul, gerou igualmente o fracasso das conversações entre 'Adli e Curzon. Ao longo do processo, Zaghlul desenvolveu uma nova teoria sobre o que era o Wafd e sobre o que ele próprio representava. O Wafd, declarou, não era um partido político:

Eles nos perguntam: "Onde está o seu programa?". E respondemos, não somos um partido, somos uma delegação autorizada pela nação a expressar a sua vontade sobre uma questão que nos foi atribuída: essa questão é a independência completa, e lutamos apenas por esse fim. [...] Quanto às questões internas — se a educação deve ser obrigatória, se deve ser livre, se juros devem ser pagos sobre a Dívida, se o algodão deve ser semeado num terço ou na metade da área registrada —, essas são questões que deixo a cargo de homens que sabem mais a respeito do que eu. Mas no que diz respeito à independência, somos uma nação, e não um partido. Quem disser que somos um partido que exige a independência é um criminoso, pois isso implica que haja outros partidos que não desejam a independência. Toda a nação deseja a independência, somos os porta-vozes da nação ao exigi-la, somos os curadores da nação.⁶¹

Era uma parte permanente da estrutura política do Egito, era a nação egípcia organizada para fins políticos. A função do governo era governar, a do Wafd e seu líder era representar a opinião pública. O governo devia aceitar isso: não

deveria tentar controlar a opinião pública ou influenciá-la contra o Wafd, e se negociasse, devia submeter o resultado ao Wafd.⁶² Em outras palavras, o governo é de importância secundária; dentro ou fora do poder, o Wafd é o guardião imutável do interesse público. Essas afirmações, forjadas no calor do conflito, faziam desde então parte da doutrina do Wafd, e tiveram uma influência profunda sobre suas idéias e sua política.