

9. Rashid Rida

Idéias como as de ‘Abduh estavam “no ar” no último quarto do século XIX. Encontramos grupos semelhantes de reformadores em todos os países muçulmanos mais adiantados, e talvez seja demasiado simples explicá-los em termos da influência de al-Afghani e ‘Abduh. Seria possível dizer, como uma alternativa, que *al-‘Urwa al-wuthqa* só poderia ter exercido a sua influência porque já havia pequenos grupos de pensamento muçulmano na linha que esse periódico tornou popular. Em Túnis, existia um grupo desses entre os colegas e seguidores de Khayr al-Din: em particular, havia Muhammad Bayram, um dentre uma linha de eruditos religiosos, que escreveu vários livros sobre a reforma da lei, bem como uma importante história de sua era. Em Bagdá, havia os eruditos da família Alusi, um dos quais escreveu um imenso comentário sobre o Corão, um resumo judicioso do ensinamento tradicional, enquanto outro, uma geração mais jovem, escreveu uma defesa de Ibn Taymiyya contra acusações de não-ortodoxia — um sinal da influência que essas idéias estavam começando a exercer sobre os muçulmanos cultos de uma tradição diferente.¹ Na Síria, homens semelhantes podem ser encontrados em todos os grandes centros de instrução muçulmana, Aleppo, Damasco, Trípoli e Jerusalém. Entre aqueles que eram mais ou menos contemporâneos de ‘Abduh e ti-

nham algum contato com ele, estava Tahir al-Jaza’iri (1851-1920). Erudito de origem argelina do círculo do famoso Amir ‘Abd al-Qadir — escritor de temas literários e lingüísticos —, teve uma importância mais ampla por meio de seu trabalho pelo estabelecimento de escolas modernas e pela preservação de livros antigos; foi ele quem fundou a biblioteca Zahiriyya, em Damasco, como uma casa para os manuscritos dispersos pelas mesquitas e antigas escolas da cidade. O mesmo interesse por uma mistura de ensinamento antigo e moderno, por uma aceitação do mundo moderno que não destruísse as convicções e valores do Islã, pode ser visto na vida e nos escritos do xeque Husayn al-Jisr (1845-1909), de Trípoli. Estudante da Azhar, onde foi influenciado pelo ensinamento de Marsafi, editou mais tarde um dos primeiros jornais na sua cidade natal e ali fundou uma “Escola Islâmica Nacional”; o currículo incluía árabe, francês e as línguas turcas, as ciências religiosas, lógica, matemática e as ciências naturais da Europa moderna, tudo estudado em árabe por meio de obras como as do dr. Van Dyke, um missionário americano que forneceu à Faculdade Protestante Síria muitos compêndios que explicavam as ciências modernas num árabe claro e correto.² Também escreveu uma exposição da doutrina muçulmana, *al-Risala al-hamidiyya*, cujo objetivo era apresentar o Islã de maneira nova e facilmente compreensível, e dar uma resposta ao novo interesse pelo Islã que estava sendo demonstrado, ou assim ele acreditava, pelos não-muçulmanos. Sobre muitas questões a sua atitude era a de um tradicionalista, não a que ‘Abduh estava transformando na nova ortodoxia. Afirmava, por exemplo, que a *jihad* era legítima, não apenas para defender o Islã, mas para trazer para a fé todos aqueles que se recusavam a aceitá-la; defendia a concepção islâmica de escravidão; e aceitava a visão tradicional de que a porta do *ijtihad* fora fechada depois dos primeiros três séculos — os eruditos das primeiras eras falavam com mais autoridade do que aqueles que vieram mais tarde porque estavam temporalmente mais perto do Profeta e daqueles que o haviam conhecido, e depois de um tempo todas as questões importantes tinham sido resolvidas.³ Mas há talvez uma nota nova a ser percebida no modo como ele começa, com a personalidade e os ensinamentos de Maomé, e ainda mais na sua insistência sobre os direitos da razão a interpretar o Corão e o *hadith*.⁴ Eles devem ser interpretados, afirma, ao pé da letra, se a interpretação literal não contradiz claramente algum princípio racional: em caso positivo, devem ser explicados de modo figurado. O que não pode ser

aceito é que haja uma contradição entre todas as possíveis interpretações e uma prova intelectual conclusiva (*dalil 'aqli qati'*).

Entre os sírios da geração seguinte, havia um grupo que fora preparado pelo ensinamento desses homens para apreciar e aceitar plenamente as idéias de al-Afghani e 'Abduh. Incluíam 'Abd al-Qadir al-Maghribi, que passou alguns anos de sua juventude em contato próximo com al-Afghani em Constantinopla; Muhammad Kurd 'Ali, um curdo de Damasco; Amir Shakib Arslan, membro de uma das famílias drusas nobres do Líbano, que, ainda colegial, caiu sob a influência de 'Abduh durante os seus anos de exílio em Beirute; e Muhammad Rashid Rida (1865-1935). A vida os levou por diferentes caminhos. Kurd 'Ali e Maghribi, depois de uma juventude consagrada ao jornalismo, no Cairo e em Damasco, dedicaram sua idade mais madura aos estudos eruditos: fundaram a Academia Árabe de Damasco, e Kurd 'Ali tornou-se o historiador da cidade. Embora nunca tivesse perdido o seu interesse pela reforma islâmica, Shakib Arslan foi atraído para a política nacionalista árabe, e voltaremos a encontrar vestígios seus mais tarde. Foi Rashid Rida quem, mais do que os outros, preservou o impulso a eles conferido por 'Abduh.⁵

Nascido numa vila perto de Trípoli, de uma família semelhante à do próprio 'Abduh, uma família de vila de alguma posição e com uma tradição de instrução e piedade, Rashid Rida começou a sua educação à maneira antiga numa escola corânica local; mas, uma geração à frente de seu mestre, foi capaz de aproveitar a nova educação e, numa escola governamental turca em Trípoli e depois na escola de Husayn al-Jisr, absorveu um pouco das novas ciências bem como certo conhecimento do francês. Mas também aprendeu a dominar as ciências da religião islâmica e a língua árabe, e seus escritos testemunham uma sólida erudição do tipo antiquado.

Deixou-nos algo que não é tão raro em árabe como antes se pensava, um fragmento de autobiografia descrevendo a sua formação mental e espiritual durante os primeiros trinta e poucos anos de sua vida.⁶ As grandes influências intelectuais surgem com clareza. Na escola de Husayn al-Jisr e pelos escritos dos jornalistas libaneses do Cairo, ele teve o seu primeiro vislumbre da ciência moderna e do novo mundo da Europa e da América. Entre os clássicos islâmicos, foi enfeitado por *Ihya' 'ulum al-din* de Ghazali, e num certo sentido essa obra devia continuar a ser a influência mais profunda da sua vida. Ghazali conseguira um equilíbrio entre a obediência exterior à lei e a devoção

interior pessoal; Rashid Rida, como 'Abduh, sempre enfatizava a importância dessa devoção e das boas intenções como necessárias para que a oração ritual e os trabalhos fossem válidos. Mas em gerações posteriores o equilíbrio fora quebrado: a devoção interior dentro dos limites da lei se transformara em práticas místicas livres das restrições da lei e com um desenvolvimento próprio de ritual e de teologia. Foi o que Rashid Rida percebeu quando, sob a influência de Ghazali, decidiu entrar numa ordem de místicos e praticar a vida espiritual sob a direção de um xeque. Escolheu a ordem Naqshabandi e por algum tempo seguiu os seus ensinamentos, adotando práticas ascéticas de extrema severidade. Mas aos poucos percebeu os perigos espirituais dos sistemas místicos, e suas dúvidas vieram à tona de modo dramático quando assistia a uma sessão dos mawlawis, os “dervixes dançarinos”:

Eles me disseram: “Não quer vir assistir ao encontro dos mawlawis no seu mosteiro — é como o paraíso celestial, às margens do rio Abu 'Ali”. Concordei e fui com aqueles que para lá se dirigiam depois das orações da sexta-feira. Era o início da estação para esses encontros na primavera. Sentei no espaço dos espectadores [...] até chegar a hora da sessão, quando os dervixes mawlawis apareceram reunidos diante de nós, com o seu xeque no assento de honra. Havia jovens belos e sem barba entre eles, vestidos com túnicas brancas como a neve e semelhantes a vestidos de noiva, dançando ao som comovente da flauta pastoril, girando rápida e habilidosamente de modo que seus mantos voavam e formavam círculos, a distâncias harmoniosas sem se sobreporem uns aos outros. Esticavam os braços e inclinavam os pescoços, e passavam cada um por sua vez diante do xeque e lhe faziam uma medida. Perguntei: “O que é isto?”. E me disseram: “Essa é a oração ritual da ordem fundada por nosso senhor Jalal al-Din al-Rumi, autor do *Mathnawi*”.

Não consegui me controlar e me levantei no centro do salão gritando algo semelhante ao seguinte: “Ó gente, ou será que posso chamá-los de muçulmanos! Esses são atos proibidos, que ninguém tem o direito de ver ou deixar passar em silêncio, pois assim proceder é aceitá-los. Àqueles que os realizam aplica-se a palavra de Deus: ‘Eles fizeram da sua religião uma piada e um brinquedo’. Fiz o que era obrigado a fazer; agora me despeço, e que Deus os perdoe”. Depois saí do local e voltei sobre meus passos rapidamente até a cidade; caminhando, olhei

para trás, e vi às minhas costas um número pequeno que havia retornado, enquanto o número maior permaneceu.⁷

A suspeita do sufismo assim gerada foi um dos fatores que em anos posteriores haveria de atraí-lo para os ensinamentos de Ibn Taymiyya e para as práticas do wahhabismo, mas na época sobre a qual estava escrevendo ele só conheceu Ibn Taymiyya pela obra de seus opositores, e nada sobre os wahhabitas exceto a condenação ortodoxa às suas teorias e histórias como a de que guardavam os cavalos na mesquita do Profeta.⁸

Não menos poderosa do que essa aversão ao misticismo de seu tempo foi a atração que sentiu por al-Afghani e 'Abduh, assim que veio a conhecer as suas idéias. Ele registrou que o seu primeiro contato com a *'Urwa al-wuthqa* foi em 1884-5, a época da primeira publicação. Escutou alguns de seus artigos lidos em voz alta por exilados políticos egípcios que estavam então morando com a sua família, e mais ou menos no mesmo período conheceu 'Abduh quando o último visitou Trípoli.⁹ Mais foi só quase dez anos mais tarde, em 1892-3, que ele descobriu um conjunto completo da *'Urwa*, e o efeito foi profundo:

Encontrei várias cópias da revista entre os papéis de meu pai, e cada número era como uma corrente elétrica me atingindo, dando um choque em minha alma ou pondo-a em chamas, e arrebatando-me de um estado para outro. [...] A minha própria experiência e a de outros, bem como a história, me ensinaram que nenhum outro discurso árabe desta era ou dos séculos que a precederam conseguiu esse mesmo efeito de mexer com a sede da emoção no coração e da persuasão na mente.¹⁰

Pensou por uns tempos em se reunir a al-Afghani em Constantinopla, mas esse plano não deu em nada, e a influência dele sobre a sua mente logo foi ofuscada pela de 'Abduh. Em 1894, 'Abduh visitou novamente Trípoli; Rashid Rida o encontrou mais de uma vez e falou longamente com ele. A partir desse momento até a sua morte, Rida foi o adepto fiel de 'Abduh: o porta-voz de suas idéias, o guardião de seu bom nome, e o seu biógrafo. Havia, é verdade, outros discípulos de 'Abduh que lançavam dúvidas sobre a reivindicação de Rashid Rida de ser o seu herdeiro espiritual, e, como veremos, as doutrinas de 'Abduh sofreram uma certa mudança nas mãos de seu seguidor, mas a rea-

lidade da sua devoção está fora de dúvida. Em 1897, ele deixou a Síria rumo ao Cairo, e no ano seguinte publicou o primeiro número de um periódico, *al-Manar*, que devia ser o órgão de reforma segundo as idéias de 'Abduh. Continuou a publicá-lo mais ou menos regularmente até morrer, em 1935, e realmente num certo sentido o *Manar*, desde o tempo da sua fundação, foi a sua vida. Nele Rashid Rida despejava as suas reflexões sobre a vida espiritual, as suas explicações da doutrina, as suas polêmicas intermináveis, violentas tanto no ataque como na defesa, todas as notícias que lhe chegavam dos cantos do mundo muçulmano, os seus pensamentos sobre a política mundial, e o grande comentário sobre o Corão (*Tafsir al-Manar*), baseado nas palestras e escritos de 'Abduh, levado adiante por seu discípulo, mas nunca terminado. As suas outras atividades eram numerosas, é verdade. Ele escreveu vários livros: alguns eram coletâneas de artigos publicados em primeiro lugar no *al-Manar*, mas outros eram novos e importantes — sobretudo a sua biografia de 'Abduh, a fonte mais importante para a história da mente árabe muçulmana no final do século XIX. Pôs em prática uma idéia que era cara a 'Abduh e criou um seminário para missionários muçulmanos e diretores espirituais (*dar al-da'wa wa'l-irshad*): depois de fracassar em montá-lo em Constantinopla sob os auspícios dos Jovens Turcos, inaugurou-o finalmente no Cairo em 1912, mas o seminário só manteve atividades até o início da guerra de 1914. Rashid Rida desempenhou um papel importante na política islâmica, e compareceu às conferências islâmicas de Meca em 1926 e de Jerusalém em 1931. Como sírio, permaneceu à margem da política egípcia, mas como porta-voz de 'Abduh não deixava de estar envolvido. As suas relações com o quédiva 'Abbas Hilmi foram ruins na época em que o quédiva não se dava bem com 'Abduh, mas melhoraram mais tarde. Como 'Abduh, ele escreveu uma crítica severa contra Muhammad 'Ali e, portanto, contra toda a linha de política seguida por sua família, durante as comemorações do centenário,¹¹ porém mais tarde o quédiva deu apoio financeiro ao seminário. Essa mudança, e também suas boas relações com 'Ali Yusuf, estavam ligadas à sua oposição a Mustafa Kamil e aos nacionalistas de seu partido; 'Ali Yusuf, pensava, era um homem íntegro e de julgamento independente, o que não se podia dizer de Mustafa Kamil.¹² Desempenhou um papel maior nas lutas políticas da Síria, desde a Revolução dos Jovens Turcos até a sua morte: no Partido da Descentralização antes de 1914, nas negociações de guerra com os britânicos, como presidente do Congresso

Sírio de 1920, como membro da delegação sírio-palestina em Genebra em 1921, e do comitê político no Cairo durante a revolta síria de 1925-6. Mas todas essas atividades não eram mais do que produtos secundários de seu trabalho essencial como guardião das idéias de Muhammad 'Abduh.

Em geral, a visão do Islã defendida por Rashid Rida e seus amigos era a visão exposta por al-Afghani e 'Abduh. Começa com a pergunta: "Por que os países muçulmanos são atrasados em todos os aspectos da civilização?" e a resposta gira em torno da conexão essencial, existente no Islã embora não necessariamente nas outras religiões, entre a verdade religiosa e a prosperidade mundana. Os ensinamentos e os preceitos morais do Islã são tais que, se apropriadamente compreendidos e plenamente obedecidos, levarão ao sucesso neste mundo bem como no próximo — e ao sucesso em todas as formas em que o mundo o compreende, força, respeito, civilização, felicidade. Se não são compreendidos e obedecidos, os resultados são fraqueza, decadência e barbárie. Isso vale não só para os indivíduos como também para as comunidades: a *umma* islâmica era o coração da civilização mundial enquanto foi verdadeiramente islâmica. Agora, na ciência e na civilização, os muçulmanos são mais atrasados do que os não-muçulmanos: não é necessário comparar os muçulmanos do Oriente Próximo com os cristãos da Europa, basta compará-los com os cristãos orientais que vivem entre eles. Depois de um século de educação moderna, quantos homens de julgamento independente existem no Egito, e quantos entre os muçulmanos indianos comparados com os hindus e os parses? A razão para essa decadência é que os muçulmanos perderam a verdade da sua religião, e isso tem sido estimulado por maus governantes políticos, pois o Islã verdadeiro envolve duas coisas, a aceitação da unidade de Deus e o debate nas questões de Estado, e os governantes despóticos tentaram fazer com que os muçulmanos esquecessem a segunda, encorajando-os a abandonar a primeira.¹³ Mas o que aconteceu no passado pode tornar a acontecer: a civilização islâmica foi criada do nada pelo Corão e pelos preceitos morais nele contidos, e pode ser recriada se os muçulmanos retornarem ao Corão. É irrelevante dizer que a civilização moderna se baseia no avanço técnico, e que a civilização islâmica não pode ser revivida enquanto os muçulmanos forem tecnicamente atrasados; a habilidade técnica é potencialmente universal, e sua aquisição depende de certos hábitos morais e princípios intelectuais. Se os

muçulmanos tivessem esses hábitos e princípios, obteriam facilmente a habilidade técnica; e esses hábitos e princípios estão de fato contidos no Islã.¹⁴

Quais são os princípios que estão contidos tanto no Islã como na civilização moderna? Em primeiro lugar vem a atividade: o esforço positivo é a essência do Islã, e esse é o significado do termo *jihad* no seu sentido mais geral.¹⁵ Os europeus têm esse dinamismo mais do que qualquer outro povo no mundo moderno, e é por essa razão que conquistaram o mundo: estão dispostos a sacrificar sua vida e seu dinheiro pela nação, têm uma lealdade que nenhum deles trairá, têm em suma aquela devoção fanática que é a base da força das nações.¹⁶ Tudo isso os muçulmanos tiveram outrora e podem vir a ter de novo, mas de modo diferente. Os europeus são ativos e bem-sucedidos porque abandonaram a sua religião do outro mundo substituindo-a pelo princípio da nacionalidade, já os muçulmanos podem encontrar esse princípio de unidade e lealdade na sua própria religião. Pois o segundo sinal distintivo do Islã é que criou uma única comunidade: não simplesmente uma Igreja, um corpo de homens ligados pela fé e pelo culto, mas separados pelas suas características naturais, porém uma comunidade em todos os sentidos. A longa história do califado, a difusão de uma cultura comum e muitos séculos de mistura e casamentos mistos criaram uma *umma* que é tanto uma Igreja como uma espécie de "nação": é mantida uma pela unidade de religião, da lei, pela igualdade e pelos direitos e deveres mútuos, mas também por laços naturais, em particular o da língua, pois o árabe é a língua universal da devoção, da doutrina e da lei em todo lugar onde existe o Islã.¹⁷

É realmente impossível exagerar a importância da unidade para esses escritores, e o escândalo da desunião. Mas quando falavam de unidade, não queriam dizer uma unidade baseada apenas no sentimento e na tradição. Percebiam, como al-Afghani, quão transitória e instável poderia ser essa unidade meramente afetiva, e quão perigosa, quando não transitória. Tampouco queriam dizer que essa unidade devia se expressar necessariamente na forma de um único Estado islâmico; veremos mais tarde que tipo e grau de união política Rashid Rida achava ser possível. A unidade islâmica significava para eles, em essência, a harmonia dos corações daqueles que se aceitavam uns aos outros como fiéis e viviam juntos em tolerância mútua, e a cooperação ativa de todos em cumprir os mandamentos da religião. A comunidade que fosse assim constituída receberia autoridade de Deus, o que era testemunhado pelo

hadith: “A minha comunidade não se ajustará com base num erro”. Se algum ser humano nela exercesse autoridade, seriam “aqueles que têm o poder de atar e desatar”, uma expressão vaga que pode significar, em geral, aqueles que têm responsabilidade pela unidade e continuidade da *umma* ou, mais precisamente, os doutores da lei e os detentores do poder político.

Mas a unidade está necessariamente ligada com a verdade: não pode haver harmonia real entre os muçulmanos se não estão todos de acordo sobre a verdade e, inversamente, a harmonia é um sinal da verdade. A posse da verdade é o terceiro e mais fundamental sinal do Islã, e o verdadeiro Islã é o que foi ensinado pelo Profeta e os “Anciãos” (*salaf*): um sistema relativamente simples e facilmente inteligível de doutrinas e práticas cujo conhecimento está contido no Corão e na tradição do que o Profeta e seus companheiros disseram e de como viveram. Foi plenamente revelada durante o período de vida do Profeta, que proclamou ele próprio, na “Peregrinação do Adeus”: “Hoje aperfeiçoei para vós a vossa religião, e completei a Minha bênção sobre vós, e aprovei o Islã como a vossa religião”. Assim, o Islã dos “Anciãos” é o da primeira geração que conheceu Maomé, e o único *ijma* válido é o dessa geração.¹⁸

Nesse ponto há uma diferença em relação ao ensinamento de ‘Abduh, uma diferença que é significativa para a compreensão da inteligência e do método de Rida. Quando ‘Abduh falava dos *salaf*, referia-se de modo geral aos criadores da tradição central do pensamento e devoção muçulmanos, do Profeta a al-Ghazali. Ou por uma certa imprecisão nos seus conceitos, ou por um senso da importância predominante da unidade, ele se contentara em construir uma síntese de elementos que poderiam se mostrar incompatíveis uns com os outros, se um deles fosse levado à sua conclusão lógica. Mas Rashid Rida tinha o espírito de um discípulo, bem como uma certa força e clareza intelectual, que o tornava mais rígido nas suas formulações do que fora ‘Abduh, e assim, apesar da sua ênfase na unidade, mais exclusivo. Por essa razão, o elemento sunita no seu pensamento é mais proeminente que no de ‘Abduh, ainda mais que no de al-Afghani (que, como vimos, era provavelmente xiita). Ele acreditava que a unidade entre os sunitas e os xiitas era essencial e que se baseava em duas condições: a primeira, que as duas seitas deviam cooperar naquelas questões sobre as quais estavam de acordo e perdoar uma à outra naquelas em que havia dissensão, e a segunda, que se um adepto de uma seita difamava a outra, devia receber a resposta de um membro de seu próprio grupo.¹⁹ Esses

são belos sentimentos, mas quando irrompia a dissensão ou a unidade não podia ser alcançada, ele era rápido em pôr a culpa nos xiitas e atribuir motivos vis àqueles de seus líderes que tinham provocado sua raiva: o xiismo era cheio de “contos de fadas e inovações ilegítimas”;²⁰ seus líderes impediam a unidade por um amor egoísta por dinheiro e glória; surgiu de uma diferença doutrinária que não existia no tempo dos *salaf*, e devia-se em grande parte às maquinações dos primeiros judeus convertidos para o Islã. (A acusação de que os primeiros judeus convertidos introduziram lendas e falsas idéias no corpo da fé é comum em escritos polêmicos da era clássica.) Não é surpreendente que suas relações com os escritores xiitas não fossem destituídas de tensão.

Ele interpretava o sunismo na direção de um hanbalismo estrito, cuja tradição era mais viva na Síria, em particular em Damasco, do que no Egito. Apesar de divergir de Ibn Taymiyya de algumas maneiras, nutria-se talvez tanto de seus ensinamentos quanto dos de al-Ghazali, e publicou pelo *Manar* várias das suas obras. A simpatia com o hanbalismo o levou, mais tarde na vida, a dar um apoio entusiástico à revivescência do wahhabismo na Arábia central, e à política de seu líder, ‘Abd al-Aziz ibn Sa‘ud. Saudou a conquista wahhabitica do Hejaz e das cidades santas, e as defendia contra acusações de heresia. Suas doutrinas, declarava, eram inteiramente ortodoxas. Sua religião era a dos muçulmanos originais; embora rejeitassem toda a idéia de um status sobre-humano para Maomé, eles o consideravam o mais elevado dos seres humanos, e a respeito dos santos nada tinham contra a idéia de que haviam executado obras excepcionais, mas se opunham à tendência dos ignorantes a lhes dar o culto que deviam apenas a Deus.²¹ Ibn Sa‘ud estava certamente mantendo e defendendo os princípios essenciais do sunismo melhor que quase todos desde os primeiros quatro califas.²² (Era natural que seus inimigos insinuassem que ele fora comprado por Ibn Sa‘ud: defendendo-se contra essa acusação, disse que não fora o contato pessoal, mas leituras e pensamentos que o tinham levado a renunciar à sua primeira visão de que os wahhabitas eram uma seita inovadora; só mais tarde é que estabelecera contato com Ibn Sa‘ud, e mesmo então só no nível político, como parte de um plano por ele acalentado de promover a união de governantes árabes contra a interferência estrangeira.)²³

Como ‘Abduh, Rashid Rida não gostava do desenvolvimento posterior do pensamento místico no Islã sunita. Como ele, traçava uma distinção entre

o verdadeiro misticismo e o falso. Era legítimo e até necessário que os muçulmanos acrescentassem algo mais à doutrina sensata e aos bons atos segundo a *Charia*: “O caráter verdadeiro e a sinceridade, e a tomada de decisões e o exame de consciência”.²⁴ Mas era ruim quando isso levava ao desenvolvimento de uma falsa teologia e de práticas não sancionadas pela *Charia*. Havia perigos espirituais nesse tipo de misticismo: uma submissão excessiva a um xeque poderia se interpor entre a alma e Deus; as liturgias espirituais inventadas pelas ordens poderiam levar à negligência das formas de culto diretamente ordenadas por Deus no Corão; a prática de invocar os espíritos tinha implicações doutrinárias perigosas. ‘Abduh teria concordado com tudo isso, mas talvez seja típico de Rida que ele lance dúvidas sobre os motivos dos místicos. Esse tipo de misticismo, diz ele (ecoando mais um tema de antigas polêmicas), foi introduzido no Islã por zoroastrianos secretos que desejavam

corromper a religião dos árabes e derrubar os pilares de seu reino pela dissensão interna, para que por esse meio pudessem restaurar o governo dos zoroastrianos e o domínio de sua religião, a que os árabes tinham dado um fim no Islã.²⁵

Rida e seus amigos têm, em comum, uma crítica prática aos místicos. Os sufistas são uma fraqueza para a sociedade, bem como um perigo para a religião. Eles negligenciam seus deveres no mundo, estudando coisas que não têm valor,²⁶ e corrompem a *umma* ensinando que o Islã é uma religião de submissão passiva, e não de força e atividade; os seus festivais podem ser uma ocasião para bebedeiras, ingestão de drogas e outros tipos de imoralidade.²⁷

A ênfase de Rashid Rida sobre a natureza imutável do Islã não significa, entretanto, que seu pensamento seja rígido, pois, como os hanbalitas, ele diferencia o que pertence à essência do Islã e o que não pertence: o que está estabelecido no Corão e no *hadith* autêntico é uma coisa, a acumulação de práticas e tradições que se desenvolveram ao seu redor é outra. Essa distinção está ligada com outra: entre os atos de culto e os da moralidade, os atos orientados para Deus e os orientados para os demais homens. Os primeiros foram estabelecidos para sempre e por inteiro no Corão e no *hadith*; não podem ser jamais alterados, e nada lhes pode ser acrescentado; no que lhes diz respeito, o *ijma'* da primeira geração, daqueles que conheceram o Profeta e escutaram as suas palavras, é obrigatório. Da mesma forma, em questões de hábitos reli-

giosos pessoais, não cobertos por nenhuma obrigação religiosa rígida e não envolvendo relações com outros, é geralmente melhor que os muçulmanos sigam o exemplo dos primeiros muçulmanos assim como está estabelecido no *hadith*, pois desse modo reforçam os laços da comunidade; mas deveriam fazê-lo livremente, como um ato espontâneo de consciência, e ninguém deveria pressioná-los nesse sentido.²⁸ Contudo toda a complexa estrutura das relações humanas não foi e não pode ser regulada da mesma maneira por textos explícitos. Quando existe um desses textos, preciso, explícito, sem admitir ambigüidade, bem autenticado, então não há discussão, e os homens devem lhe obedecer. Mas a isso duas ressalvas devem ser acrescentadas. Primeiro, quando um comando específico é contraditado por um geral, que estabelece algum princípio moral geral como o de que não se deve causar dano (*la darar wa la dirar*), ou de que a necessidade permite o que do contrário seria proibido (*al-dururat tubih al-mahzurat*), então o princípio deve ser preferido à ordem específica.²⁹ Segundo, há muitos problemas em relação aos quais não existe texto algum, ou então existe um texto de significado pouco claro ou de autenticidade duvidosa. Nessas questões, cabe à razão humana decidir que ato se ajusta melhor ao espírito do Islã. Ao decidir, a razão humana deve ser guiada pelo princípio do interesse, interpretado à luz dos princípios gerais estabelecidos no Corão e no *hadith*.

Como vimos, o princípio do interesse não era novo para os juristas islâmicos, e Rashid Rida é capaz de citar Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ibn Taymiyya e outros para corroborar o que diz. De algumas maneiras, entretanto, ele ultrapassa seus mestres, pelo menos tornando explícito o que estava meio oculto em seus escritos. Para o pensamento tradicional, *maslaha* fora um princípio subordinado, um guia no processo de raciocinar por analogia em vez de um substituto para esse raciocínio. Para Rashid Rida, o princípio do interesse tende a se tornar ele próprio o princípio positivo da decisão, substituindo a analogia; e outros comandos e proibições, específicos ou gerais, têm antes uma função negativa, a de estabelecer os limites dentro dos quais a razão deverá operar. Como os interesses variam de acordo com as circunstâncias, as implicações desse ponto de vista são de longo alcance: o que Rashid Rida está dizendo de fato é que não há, nem pode haver um *ijma'*, nem mesmo o da primeira geração, em questões de moralidade social; ou, em outras palavras, que a comunidade muçulmana tem poder de legislar. Os governantes da comuni-

dade não detêm apenas os poderes executivo e judiciário, podem legislar tendo em vista o interesse público. Assim é possível haver um corpo de “lei positiva” (*qanun*), subordinado à *Charia* no sentido de que em caso de conflito a última é que vale, mas independente, sob outros aspectos, e com uma força obrigatória que provém em última análise dos princípios gerais do Islã; pois não é apenas o direito, mas o dever de uma nação muçulmana dar a si mesma “um sistema de leis justas, apropriadas à situação em que a sua história passada a colocou”.³⁰

Isso não significa, é claro, que todo muçulmano seja livre para exercer seu próprio julgamento e criar seu próprio sistema de regras. A criação e a mudança da moralidade e da lei social é função “daqueles que têm o poder de atar e desatar”: aqueles que têm autoridade na *umma* ou em suas divisões políticas, ou, em outras palavras, aqueles que têm responsabilidade para com o Islã. Quando usa essa expressão, Rashid Rida está pensando, como os juristas do Islã posterior ao fim do califado, numa parceria entre os dois tipos de autoridade: o justo e devoto governante muçulmano e os ulemás reais, aqueles que têm as qualificações pessoais para exercer o *ijtihad*. A feitura de leis, como todas as funções de governo, deve ser exercida por consulta (*shura*) entre eles. Mas nesse ponto mais uma vez a nota moderna está presente. Ele pensa nos ulemás como um corpo organizado, na *shura* como um processo deliberado, e na lei por eles produzida como algo que surge de algum tipo de processo formal. Em outras palavras, tendo rejeitado a velha concepção de *ijma'*, ele introduz uma nova: o *ijma'* dos ulemás de cada era, um princípio antes legislativo que judicial, que opera por algum tipo de processo parlamentar.

O ponto sustentado por Rashid Rida é que essa é a concepção original da legislação no Islã. Ao longo do tempo foi obscurecida: em toda era alguns dos doutores da lei ainda a lembravam, mas foram silenciados, à exceção dos maiores, pelo medo do governo, enquanto outros perderam de vista a distinção entre o que era essencial e o que não era. Assim introduziu-se sorrrateiramente no Islã aquela doença a que ele se refere às vezes como congelamento (*jumud*) e às vezes como imitação cega (*taqlid*). Na esfera da lei, isso assume a forma da obediência servil a uma ou outra das quatro escolas legais reconhecidas, e como exemplo ele menciona que o xeque al-Islam, a mais elevada autoridade judicial do Império Otomano, se recusava a dar opiniões judiciais ou a permitir que seus muftis o fizessem em relação ao novo código da lei civil, o *Me-*

celle (ar. *Majalla*), promulgado pelo governo e que, embora baseado no sistema hanafita, incorporava certas mudanças que não têm a autoridade de seu fundador.

A estagnação e a imitação sempre foram ruins, mas são mais perigosas do que antes, agora que os países muçulmanos são confrontados com uma nova civilização e, portanto, com a necessidade de novas leis. Entre os amigos de Rashid Rida, havia alguns que saudavam a civilização da Europa como valiosa em si mesma. Kurd 'Ali, por exemplo, era cheio de admiração pelo que via nas suas viagens ao Ocidente e generoso em reconhecer o que os árabes tinham aprendido e o que ainda podiam aprender com os ocidentais: a reforma social, a igualdade perante a lei, a liberdade de pensamento, a importância da solidariedade nacional, sobretudo a virtude da atividade.³¹ Rashid Rida, entretanto, era menos movido pela admiração do que pelo pensamento da necessidade. Pertencia à última geração daqueles que podiam ser plenamente educados, e ainda assim viver num mundo de pensamento islâmico auto-suficiente. O seu mestre 'Abduh tivera relações pessoais estreitas e fáceis com vários europeus e viajara mais de uma vez pela Europa. Rida foi apenas uma vez, e para um fim político específico; parece ter lido pouco ou nada em línguas européias; tinha um contato estreito apenas com um europeu, o subsecretário de Estado para Finanças, Alfred Mitchell-Innes, sendo difícil imaginar sobre o que poderiam ter conversado.³² Não gostava da vida social dos europeus, e suas referências ao cristianismo eram geralmente hostis; se não fosse pela Igreja, pelos políticos e pela decadência interna do próprio Islã, a Europa, pensava, bem que poderia se tornar muçulmana.³³ Mas com o seu bom senso robusto reconhecia o desafio do mundo moderno, e queria que o Islã aceitasse a nova civilização na medida, e apenas na medida, em que era essencial para uma recuperação de poder. Sempre coerente e lógico no seu pensamento, justificava sua posição citando um princípio do Islã. A *jihād* é um dever obrigatório, mas que não pode ser cumprido se os muçulmanos não forem fortes, e no mundo moderno eles não podem ser fortes se não adquirirem as ciências e técnicas do Ocidente. Qualquer condição indispensável para que se cumpra um dever é, por si própria, um dever; portanto, é dever dos muçulmanos estudar as ciências e os modos do mundo moderno.³⁴ Ele ecoa nesse ponto um pensamento que fora expresso pela primeira vez por Tahtawi e Khayr al-Din: aceitando a civilização européia, os muçulmanos estão apenas aceitando o que

outrora fora seu, pois a Europa só fizera progressos por causa do que havia aprendido com os muçulmanos na Espanha e na Terra Santa.³⁵

Em razão dessa nova necessidade, a mudança na lei deve ser maior do que jamais fora. Envolve mais do que uma modificação dos quatro sistemas existentes: de fato, o desenvolvimento de um novo sistema unificado. Mais de uma vez Rashid Rida exige que os ulemás do seu tempo se reúnam para produzir um livro de leis baseado no Corão e no *hadith*, mas adequado às necessidades da época: deve ser livre de ambigüidade, de fácil compreensão para todos os fiéis. No início de cada capítulo que trate da moralidade social, o livro deve mostrar claramente o que é um artigo de fé, baseado nos textos, e o que é uma dedução da razão humana. Dessa maneira, seria “uma refutação viva de todos aqueles que defendem o imobilismo no trato da lei e da religião”.³⁶ Ele não sugere, entretanto, um abandono completo das quatro escolas tradicionais, mas antes uma aproximação gradual e um amálgama das quatro. Como ‘Abduh, ele apela ao princípio do *talfiq*, mas quer que seja aplicado mais sistematicamente do que antes. O seu uso, argumenta, não é condenado por um consenso de juristas, e não é em si mesmo contrário à razão ou aos princípios do Islã. O *talfiq* é errado apenas quando usado de modo não crítico: aceitar cegamente uma decisão de outra escola legal é tão ruim quanto aceitar cegamente uma decisão de sua própria escola. Mas quando o *talfiq* é usado de forma racional, é uma espécie de *ijtihad*, e como tal legítimo em si mesmo.³⁷

Grande parte do seu pensamento foi dedicado a esboçar os contornos do novo sistema de lei: em tratados separados sobre pontos específicos, no seu comentário sobre o Corão, sobretudo nas suas *fatwas* no *Manar*. Uma seção especial de cada número era dedicada a respostas a perguntas práticas e sobre moralidade enviadas pelos leitores do periódico — e talvez enviadas de vez em quando pelo próprio editor. Não há quase nenhum problema na vida moral da comunidade que não seja tocado em algum lugar no *Manar*, e aqui será apenas possível dar alguns exemplos que mostram em que medida, mas também dentro de que limites, Rashid Rida rejeitava a posição tradicional em favor de outra mais de acordo com “o espírito da era”. Em relação à apostasia, por exemplo, renegava a visão tradicional de que o muçulmano que abandonava o Islã devia ser necessariamente morto. Em vez disso, fazia uma distinção entre o apóstata que se revolta contra o Islã e é, portanto, um perigo para a *umma*, e aquele que o abandona quietamente e como um indivíduo: o pri-

meiro devia ser morto, se capturado, o segundo não. O seu raciocínio a favor dessa conclusão mostra os princípios de seu pensamento. A condenação do apóstata à morte é sustentada, é verdade, pelo *ijma’* unânime dos juristas; mas deve-se ir além disso e perguntar se o *ijma’* se baseia num texto claro do Corão ou não. Nesse caso, não há nenhum texto do Corão afirmando que todos os apóstatas devem ser mortos; ao contrário, há um texto condenando toda coação em religião (*la ikrah fi’l-din*). O *ijma’* está assim em contradição com os princípios do Islã e deve ser rejeitado.³⁸

Da mesma forma em relação à *jihad*, o dever de travar guerra contra os não-muçulmanos: Rashid Rida admite a sua necessidade, mas define os limites dentro dos quais é legítima. Mais uma vez, deve-se distinguir entre uma guerra para difundir o Islã e uma guerra para defendê-lo. A segunda é sempre legítima, a primeira apenas quando o ensinamento pacífico do Islã é proibido, ou quando não se permite que os muçulmanos vivam de acordo com sua lei. Usar a força para compelir o “povo do Livro” a se tornar muçulmano seria infringir esse mesmo princípio de liberdade na fé.³⁹

Nessas duas questões, Rashid Rida estava deduzindo as implicações claras dos princípios de seus dois mestres, mas quando falava da vida econômica, rompia talvez de forma mais surpreendente com a tradição. A lei islâmica proíbe ter lucros: Rida estava convencido de que esse era o melhor sistema, mas apontava que o Islã se defrontava com um perigo que não conhecera nos dias em que a estrutura da lei se desenvolvera — o perigo da penetração e do domínio econômicos pelo capitalismo ocidental. Assim o princípio da necessidade pode ser invocado: a necessidade torna legal o que do contrário seria proibido, e nesse caso pode compelir os muçulmanos a se afastarem da sua interpretação tradicional da lei e a construir a sua vida econômica na mesma base das nações ocidentais:

Em todos os tempos, a riqueza tem sido um suporte da vida dos povos e dos Estados. Em nossos dias, adquiriu uma importância que nunca teve antes, em particular no tempo do Profeta, quando as nações, não tendo mais do que necessidades limitadas, não dependiam para a sua subsistência do comércio com as outras nações. Mas Deus, para quem nada é secreto, na Sua sabedoria e poder revelou essa verdade no tempo do profeta: “Não deis a tolos a propriedade que Deus vos concedeu para administrar” [Corão, iv. 4].⁴⁰ Dessa maneira Deus nos

fez compreender como a riqueza é importante na vida e na organização dos povos e como é necessária para eles. [...] Pode-se afirmar que a lei dessa religião exige que seus adeptos sejam pobres, e que aquilo que é essencial para a sua subsistência e para o poder da sua comunidade e Estado esteja nas mãos de homens cobiçosos pertencentes a outros povos?⁴¹

Os limites da sua simpatia pelo mundo moderno, e a força das suas raízes na tradição, talvez tenham sido revelados muito claramente na sua discussão dos direitos das mulheres, uma contribuição à discussão iniciada por Qasim Amin. As mulheres muçulmanas deviam participar da vida comunal do Islã, como tinham feito nos grandes dias. A sua fé é exatamente igual à dos homens e também os seus deveres religiosos, além de seus deveres sociais, na medida em que são tirados dos princípios da religião. Há assim uma igualdade de direitos, mas existe uma desigualdade de fato, pois os homens são mais fortes, mais inteligentes, mais aptos para aprender e praticar a maioria dos tipos de ação. Assim eles têm predominância sobre as mulheres; mas, como a do governante sobre o Estado, não deve ser exercida despoticamente, e sim por consulta. Nisso, eles devem aprender com o exemplo do Profeta, que no tratamento de suas esposas era o homem perfeito. A sua poligamia só existia por ser no interesse da comunidade; na verdade, a poligamia é sempre justificada, se não contradiz o princípio de justiça e se há vantagens dela derivadas. A escravidão também não está necessariamente em conflito com a justiça: protege as mulheres contra danos e dá a todas a chance de ter filhos. O princípio da lei islâmica, no que diz respeito às mulheres, é

que toda mulher deve ter um guardião legal para lhe dar tudo de que ela necessita para ser uma virgem honrada, uma esposa virtuosa, uma mãe cuidadosa e uma avó respeitada. Aquela que não pode ser esposa ou mãe não fica com isso impedida de ter proteção e honra.⁴²

A necessidade de criar um sistema de lei a que as pessoas pudessem realmente obedecer no mundo moderno — que assim deveria ser lei no sentido real, bem como islâmica no sentido real — estava no centro de todo o pensamento de Rida. Era um dos fatores que o levaram na direção do hanbalismo, que combina uma grande rigidez de princípios com uma grande flexibilidade

de aplicação. (Na Arábia Saudita, a lei hanbalita ainda é a base do sistema legal, e apenas ali não se desenvolveu “a mesma distinção entre a lei islâmica religiosa e a lei estatutária moderna como em outros países islâmicos no Oriente Próximo”.)⁴³ Mas a lei, acreditava, implica uma autoridade para a manter e impor; pela sua natureza, o Islã é uma religião de “soberania e política e de governo”;⁴⁴ e a lei islâmica não pode ser reformada se a forma islâmica de governo não é refeita. Existe um sistema político verdadeiramente islâmico: é baseado, na visão de Rida, na consulta entre o governante e os guardiães e intérpretes da lei. Se deve ser restaurado, duas coisas são necessárias: ulemás reais e um governante islâmico real — em outras palavras, um verdadeiro califa.

Há alguns pontos obscuros na doutrina de Rida sobre o califado. Ele certamente não queria que o califa fosse um governante absoluto; não é claro até que ponto desejava que fosse um governante temporal, e, se fosse, quais seriam as suas relações com outros governantes muçulmanos, pois Rida decerto não achava possível reunir todas as partes da *umma* num único Estado. A sua visão da função essencial do califa é, entretanto, clara: não é governar, mas fazer as leis e observar a sua aplicação. O califa deve ser o praticante supremo do *ijtihad*, o grande *mujtahid*: pela inteligência e treinamento especial e com a ajuda dos ulemás, um homem capaz de aplicar os princípios do Islã às necessidades mutáveis do mundo, e pelo respeito com que é tratado, capaz de impor os resultados desse processo aos governos muçulmanos: pois enquanto, em questões de moralidade privada, o homem deve ser a sua consciência, em questões de interesse público o *ijtihad* do califa deve prevalecer sobre todos os outros.⁴⁵ Apenas se um tal califa existisse, uma sociedade islâmica real poderia existir. Somente ele poderia restabelecer o autêntico governo muçulmano consultivo, aconselhando-se com aqueles que atam e desatam em questões que não são objeto de um texto no Corão, de um *hadith* ou *ijma'* autênticos, ou de um prévio ato formal de *ijtihad*. Somente ele poderia restaurar a civilização islâmica e enxertar nela as ciências e técnicas necessárias para o poder e a prosperidade nacional; poderia restaurar a pureza da religião e banir a superstição e a inovação; e poderia criar uma unidade islâmica que incluiria xiitas, zaiditas, ibaditas, bem como os sunitas de todas as quatro escolas legais.⁴⁶

Durante a primeira metade da carreira de Rida, o Império Otomano ainda existia e o sultão afirmava ser califa. Assim ele e seus amigos não se opunham à existência do império, e na verdade o achavam necessário para os po-

vos árabe e muçulmano, pois somente o império podia providenciar a força necessária para protegê-los contra a pressão estrangeira. Por essa razão, ele se opunha à idéia, que já estava no ar, de fundar um novo califado para substituir o dos otomanos; essa idéia, pensava, era de inspiração estrangeira e serviria apenas a interesses estrangeiros.⁴⁷ O califado otomano poderia ser aceito como um “califado de necessidade”, mas não era um califado real. Os sultões otomanos não possuíam uma das condições essenciais do *ijtihad*, que era o conhecimento da língua árabe, a única língua em que se poderiam pensar as doutrinas e as leis do Islã, e também em outros aspectos eram incapazes de *ijtihad*.⁴⁸

Depois da guerra de 1914-8, a situação mudou: o sultão caiu sob o controle da Inglaterra e da França, que tinham ocupado Constantinopla, sendo depois deposto por Mustafa Kemal. Nos anos seguintes, o problema do califado ocupou os pensadores de todo o mundo muçulmano, e nem o interesse de Rida pelo Islã, nem as suas tendências polêmicas teriam permitido que ele ficasse afastado da questão. Participou na grande controvérsia provocada pelo livro de ‘Abd al-Raziq, que ele denunciou vigorosamente nas páginas do *al-Manar*. O perigo de idéias como as de ‘Abd al-Raziq, dizia, era que poderiam ser usadas pelos inimigos do Islã. Esses inimigos lutavam com idéias e com a espada; em particular, estavam tentando cortar os laços que uniam os povos muçulmanos uns aos outros para que se tornassem “uma presa das bestas selvagens do imperialismo”; estavam travando uma “guerra moral” que enfraqueceria o Islã por dentro, e numa tal guerra um livro como o de al-Raziq era um golpe contra o Islã.⁴⁹ Também contribuiu para a discussão com um longo e abrangente tratado sobre o califado. Esse foi publicado no tempo em que o novo governo turco estabeleceu um califa nominal, sem poder e com funções puramente “espirituais”. Rida, como a maioria dos outros muçulmanos, não aprovava esse ato: não levava em consideração o objetivo do califado, que era assegurar a aplicação da *Charia*; não era mais do que um gesto político, originado do sentimento nacional e do sentimento islâmico geral, e comparável às demonstrações políticas organizadas no Egito a favor de Zaghlul.⁵⁰ Agora não existia nenhum califado real, sendo necessário restaurá-lo. Mas isso só poderia ser feito em duas etapas: primeiro, o estabelecimento de um “califado de necessidade” para coordenar os esforços dos países muçulmanos contra o perigo estrangeiro, e depois, quando o tempo estivesse propício, a restauração de um califado genuíno de *ijtihad*. Para essas duas tarefas, entretanto, deviam

ser satisfeitas certas condições. Uma era a restauração das boas relações entre os árabes e os turcos, que juntos formavam o bloco central do mundo islâmico. Apesar de toda a amargura gerada pela política dos Jovens Turcos e depois pela revolta árabe, Rida estava convencido de que os árabes e os turcos precisavam uns dos outros e a *umma* precisava de ambos. Os árabes tinham preservado o verdadeiro espírito do Islã e o conhecimento da língua árabe; apenas os turcos tinham a coesão política e o poder de liderança de que a *umma* necessitava.⁵¹ Rida tinha naquela época uma grande admiração por Mustafa Kemal: um grande homem, observava, que infelizmente nada sabia do Islã. Se realmente tivesse conhecido o Islã, teria sido o homem certo

A outra condição era ainda mais importante: era que “aqueles que atam e desatam” deviam trabalhar juntos ativamente para a restauração do califado:

A *umma* como um todo é responsável por [restaurar o imamato], pois é soberana nessa questão, como mostramos acima. Os representantes da *umma*, “aqueles que atam e desatam”, devem trabalhar ativamente para esse fim, pois são eles os responsáveis por todos os interesses da *umma* e, em particular, pela questão da suprema autoridade. São os guias e os líderes da *umma*: ela neles confia no que diz respeito às questões do conhecimento, ação e interesse essencial, e segue o que decidem a respeito de coisas religiosas e mundanas.⁵³

Mas onde se deviam encontrar essas pessoas? Não podiam ser encontradas entre as nações muçulmanas sujeitas às Potências Europeias, pois nelas os líderes em geral representavam apenas a autoridade estrangeira que os havia nomeado (embora houvesse, é claro, exceções como ‘Abduh e seu “filho espiritual” Zaghlul no Egito, Gandhi e Maulana Abul Kalam Azad na Índia). Não se poderia esperar grande coisa das instituições religiosas reconhecidas, as grandes casas de erudição como a Azhar no Cairo, a mesquita Zaytuna em Túnis ou o seminário Deoband na Índia. A sua posição social e política fora destruída por governos despóticos, e seus xeques não eram em nenhum sentido líderes de seu povo como eram os grandes eruditos das cidades xiitas. No outro extremo, não se podia esperar nada dos “adeptos da ocidentalização” que tinham dominado a vida pública nas últimas gerações; o seu princípio dizia que a religião não era compatível com a sociedade moderna, e assim estavam criando instituições e leis que não tinham raízes no Islã. A seus olhos o sentimento na-

cional ou racial devia ser a base da lei, e não a convicção islâmica; mas, na verdade, eles estavam destruindo os fundamentos morais da sociedade.⁵⁴ Entretanto, em algum ponto entre esses dois extremos estava um grupo intermediário, o “partido progressista islâmico”: seus membros tinham a independência intelectual necessária para compreender ao mesmo tempo as leis do Islã e a essência da civilização moderna,⁵⁵ aceitavam as mudanças que eram necessárias, mas relacionavam-nas a princípios válidos; em outras palavras, conciliavam a mudança com a preservação da base moral da comunidade. Só poderiam conseguir tudo isso, contudo, se fossem fortes, isto é, se fossem unidos; e a unidade positiva era mais fácil de ser obtida no mundo moderno do que antes. Pois o aperfeiçoamento das comunicações tornava possível que os homens de mente semelhante se reunissem: mesmo um *ijma'* real era possível hoje em dia, já que pela primeira vez todos os ulemás da era podiam ser reunidos num único lugar.⁵⁶

Supondo que essas duas condições fossem satisfeitas, o que poderia ser feito? Havia várias maneiras, pensava Rida, de montar um “califado de necessidade” temporário. Os governantes da península Arábica poderiam proclamar um de seus membros como califa — de preferência, o imã do Iêmen, que possuía a maioria das qualificações exigidas; ou o Egito poderia assumir a liderança nomeando um califa, pois os outros países árabes gostavam de ser liderados pelo Cairo; ou os turcos poderiam ser persuadidos a estabelecer algo mais substancial do que seu califado de marionete. Fosse como fosse estabelecido, a questão de saber onde seria a sua sede era importante. Não poderia ser o Hejaz, porque seu governante era dependente de uma potência não muçulmana e também por causa do caráter do rei e de sua família (voltaremos a esse ponto mais tarde); não poderia ser a Turquia por causa da atitude do governo para com a possibilidade de colocar poder nas mãos de um califa e para com a língua árabe, e, a despeito dos argumentos do outro lado, por causa da qualidade de liderança demonstrada pelo novo governo turco e a aptidão dos turcos para as artes da guerra; poderia ser em algum lugar intermediário como Mosul, na fronteira entre os turcos, os árabes e os curdos.⁵⁷ (Naquela época o destino de Mosul não fora estabelecido: embora fosse administrado como parte do Iraque, os turcos ainda reivindicavam a região.)

Isso seria apenas o primeiro passo, no entanto. Ao mesmo tempo, o “partido progressista islâmico” deveria montar um seminário para educar os mestres reais do *ijtihad*. Os estudantes deveriam estudar os princípios da lei interna-

cional, história universal, sociologia, a organização de instituições religiosas como o papado, numa palavra, todos os temas que fossem necessários para uma utilização válida do Islã no mundo moderno. Assim formariam um novo corpo de ulemás que preservaria o tecido da *Charia* e a unidade da *umma*; mas fariam mais do que isso, pois entre eles estariam árabes da linhagem Quraysh, e na plenitude dos tempos um desses poderia ser escolhido pelos eleitores de todos os países muçulmanos, sendo formalmente investido por “aqueles que atam e desatam” como um genuíno califa e restaurador daquele governo islâmico verdadeiro que foi o melhor de todos.

Era o melhor para os muçulmanos, Rida não tinha dúvidas; mas seria também o melhor para os cristãos e judeus que viviam em países muçulmanos? Ele argumentava que seria melhor. A posição das minorias num país islâmico seria melhor do que num Estado secular, pois um Estado islâmico seria baseado na justiça, numa lei que dava direitos e liberdade aos cristãos e judeus, enquanto o Estado secular se baseava numa solidariedade puramente natural que não era o fundamento de um sistema moral. A justiça criava um laço, enquanto a solidariedade dividia: o ódio entre aqueles que cultuavam suas próprias comunidades e não tinham nada mais para cultivar era muito pior do que entre aqueles que tinham diferentes religiões. Se haviam ocorrido perseguições no Oriente Próximo, era por causa do declínio do Islã; uma prova dessa afirmação foi a explosão de ódio que se seguiu à revolução dos Jovens Turcos secularistas em 1908.⁵⁸

10. Os secularistas cristãos: Shumayyil e Antun

Muhammad 'Abduh e seus seguidores aplicaram à sua própria sociedade os lugares-comuns que tinham tomado do pensamento europeu. O efeito fora mais drástico do que o próprio 'Abduh talvez tivesse esperado: uma tentativa de reafirmar os princípios da sociedade islâmica levava à idéia de uma sociedade nacional secular em que o Islã era tolerado, honrado, talvez até ajudado a reforçar os laços afetivos entre os cidadãos, mas já não fornecia as normas da lei e da política. Uma idéia semelhante estava sendo ensinada ao mesmo tempo por outro grupo de escritores provenientes dos cristãos sírios, embora, sendo cristãos e uma minoria, eles lhe dessem um caráter um tanto diferente.

Shidyah e Bustani tinham sido os precursores de uma escola de escritores que encontraram nova esfera de ação para seus talentos com o crescimento da imprensa periódica árabe. Na década de 1870, dois novos tipos de publicação começaram a aparecer em árabe: o jornal político independente, dando as notícias da política mundial e expressando opiniões políticas, e — o que mais nos interessa nesse ponto — o periódico literário e científico, com o propósito duplo de revelar à mente árabe as idéias e invenções da Europa e da América e de mostrar como se podia escrever sobre essas novidades em árabe. Em sua maioria, fossem publicados no Cairo ou em Beirute, eram escritos

por cristãos libaneses educados nas escolas francesas ou americanas; e como propiciavam quase que a única leitura em árabe para toda uma geração, esses jornais deram aos libaneses, sobre o público leitor árabe, uma influência grande mas de curta duração.

O primeiro periódico importante desse tipo foi *al-Jinan*, que apareceu sob o nome de Butrus al-Bustani, mas era escrito principalmente por seu filho Salim. Foi publicado por dezesseis anos, de 1870 a 1886, e chegou ao fim por causa das crescentes dificuldades de escrever livremente sob o governo de Abdülhamid. Foi a mesma razão que levou muitos dos discípulos de Bustani a se mudar de Beirute para o Cairo, onde o desenvolvimento de um público leitor, uma relativa liberdade de expressão e o patrocínio de homens como Riaz Paxá exerciam um poder de atração. Desses periódicos líbano-egípcios, os mais famosos foram o *al-Muqtataf*, fundado em 1876, e o *al-Hilal*, que apareceu pela primeira vez em 1892. O primeiro foi iniciado em Beirute por dois jovens professores da Faculdade Protestante Síria, Ya'qub Sarruf e Faris Nimr. Em 1885, mudaram-se para o Cairo, onde o *al-Muqtataf* continuou a ser publicado por meio século com uma fórmula que em essência permaneceu sem mudanças. Tomando um exemplo ao acaso: o número de janeiro de 1896 continha artigos sobre doenças infecciosas, micróbios no ar, e as diferenças entre os homens e as mulheres; uma análise filosófica da posição do homem entre os animais; um artigo sobre a administração do Líbano sob Rustum Paxá (um dos governadores nomeados sob o arranjo de 1861); um resumo de um relatório de uma comissão americana sobre as bases da educação; uma coletânea de ditados sobre o pombo tirados da literatura árabe; notas mais curtas sobre novos métodos industriais e agrícolas e sobre descobertas científicas, e trechos extraídos de artigos da imprensa estrangeira.

O fundador do *al-Hilal*, Jurji Zaydan (1861-1914), também estudara por um tempo na Faculdade Protestante Síria, mas era menos profundamente marcado pela escola e tinha um feitio de mente diferente. Dava menos atenção às ciências naturais, e mais à ética e à sociologia, à política mundial, à geografia e história, bem como à língua, literatura e antigüidades dos árabes. Tomando um exemplo mais uma vez: o número de fevereiro de 1913 publicava artigos sobre a história do Líbano, sobre o sítio de Damietta pelos cruzados, sobre Maquiavel e Ibn Khaldun; sobre a educação e a ordem social, a idade e o envelhecimento, a obesidade e como curá-la; uma descrição da visita do edi-

tor a França, Inglaterra e Suíça, e um fascículo de seu novo romance histórico sobre Saladin e os assassinos.

Tudo isso pode parecer sem importância, e os dois periódicos tendiam a evitar qualquer coisa que dissesse respeito diretamente à política local ou à religião, que poderia provocar hostilidade. Mas, por trás de ambos, e de outros desse tipo, havia certas idéias positivas sobre o que era a verdade, como devia ser buscada, e o que o público leitor árabe devia conhecer. Que a civilização era um bem em si mesma, e criá-la e mantê-la devia ser o critério da ação e a norma da moralidade; que a ciência era a base da civilização, e as ciências européias tinham valor universal; que podiam e deviam ser aceitas pela mente árabe por meio da língua árabe; que das descobertas da ciência se podia inferir um sistema de moralidade social que era o segredo da força social; e que a base desse sistema moral era o espírito público ou patriotismo, o amor ao país e aos conterrâneos que devia transcender todos os outros laços sociais, mesmo os da religião: foi em grande parte pelo trabalho desses periódicos que essas idéias mais tarde se tornaram lugares-comuns. No final o *al-Muqtataf* morreu porque seu trabalho estava terminado, enquanto o *al-Hilal* sobreviveu apenas porque apelava para um público diferente. Quando essas idéias foram expostas pela primeira vez, o trabalho foi feito com um zelo missionário, e elas não foram recebidas em toda parte com aprovação. Está registrado, por exemplo, que, com a chegada dos primeiros números do *al-Muqtataf* a Bagdá em 1876, apenas alguns da geração mais jovem o acolheram de bom grado, enquanto os conservadores se opuseram ao periódico em todas as comunidades, sunitas e xiitas, cristãs e judaicas, porque ele pregava novas e perigosas doutrinas. Mesmo Nu'man al-Alusi, líder de um reformismo islâmico semelhante ao de Muhammad 'Abduh, opôs-se ao periódico, e levou algum tempo para que as doutrinas se difundissem.¹

A maior parte dessas idéias era pregada de forma não explícita, mas alguns dentre os escritores libaneses e sírios tentaram formular de um modo conectado a sua visão da sociedade. Talvez o primeiro tenha sido Fransis Marrash (1836-73), membro de uma família de Alepo que estudou medicina em Paris. Morreu jovem e deixou apenas um punhado de escritos, entre eles *Ghabat al-haqq* (A floresta da verdade), uma alegoria principalmente na forma de diálogo, que propunha a questão de como estabelecer "o reino da civilização e da liberdade".² As idéias do livro são as do pensamento europeu avançado da épo-

ca: os benefícios da paz, a importância da liberdade e da igualdade (há uma denúncia da escravidão, talvez uma reflexão sobre as controvérsias da Guerra Civil americana), e a necessidade dos árabes sobretudo em relação a duas coisas — escolas modernas e "um amor pela pátria livre de considerações religiosas".³ Há também uma discussão sobre o significado da civilização, que mostra como o conceito era importante para ele. A civilização é "uma lei que guia o homem para a perfeição de suas condições naturais e morais".⁴ Só pode existir, se certas condições são satisfeitas: a primeira delas é a educação política, e isso significa que o governante deve ser apropriadamente treinado para a sua posição e possuir as qualidades necessárias de inteligência e caráter; que todos devem ser iguais perante a lei sem exceção; que as leis devem ser bem adequadas à sociedade, e que o bem-estar geral deve ser o objetivo do governo. Mas há igualmente outras condições: o cultivo apropriado do intelecto, o melhoramento dos costumes e da moral sociais, a limpeza e a boa construção das cidades.

A ênfase na higiene talvez seja reflexo do estudo de medicina de Marrash em Paris; mas ele lá esteve antes da grande revolução no pensamento biológico efetuada pelas teorias de Darwin, e foi um escritor da geração seguinte, um cristão sírio e também um médico, que primeiro introduziu aquelas teorias no mundo árabe. Shibli Shumayyil (1850-1917) se graduou cedo na escola médica da Faculdade Protestante Síria, e depois estudou medicina em Paris antes de fixar residência no Egito, onde praticou a sua profissão e se tornou um colaborador freqüente do *Muqtataf* e de outros periódicos desse tipo. Interessou-se também pelos assuntos públicos, e num pequeno livro dirigido a Abdülhamid em 1896 (*Shakwa wa amal*) resumiu a sua visão do que estava errado com o Império Otomano: "Faltam três coisas fundamentais: ciência, justiça e liberdade".⁵

Para ele, a maior das três, e na verdade a base das outras, era a ciência. Ele pertencia àquele grande movimento do final do século XIX para o qual a ciência era mais do que um método de descobrir regularidades no comportamento dos objetos: era a chave para o segredo do universo, até um modo de culto. Para Shumayyil, a ciência significava o sistema metafísico construído por Huxley e Spencer na Inglaterra, Haeckel e Büchner na Alemanha, a partir das hipóteses cautelosas de Darwin, e sua obra principal foi uma tradução do comentário de Büchner sobre Darwin, com notas e acréscimos. A base desse

sistema era a idéia da unidade de todo ser. Todas as coisas são formadas por um processo espontâneo a partir da matéria, que existe desde a eternidade e vai existir para sempre; em cada estágio as formas — mineral, vegetal, animal, humana — são mais diferenciadas e complexas do que no anterior; cada estágio se origina do anterior sem nenhuma interrupção pela operação de forças inerentes à própria matéria e que assumem elas próprias diferentes formas em diferentes níveis, de modo que aquilo que começa como luz se torna movimento, atração, desejo e amor; o homem é o auge do processo, o primeiro ser que é capaz de controlá-lo e dele participar conscientemente, mudando as suas circunstâncias exteriores ao substituir a luta pela existência pela cooperação e a divisão do trabalho; e o homem ainda está no processo de alcançar a sua própria perfeição, o desenvolvimento de seus poderes intelectuais, a substituição do conflito pela cooperação, da coação pela organização voluntária, do desejo egoísta da própria felicidade por uma luta pela felicidade de todos. Essa visão da grande cadeia do ser, da base comum e origem de todas as coisas e do homem como sua meta final, suscitou o senso de beleza e reverência de Shumayyil, assim como suscitara o da sua geração na Europa e na América. O que, pergunta ele, é mais agradável e útil do que o conhecimento da transformação da matéria com suas forças e do que saber que no final todas as coisas são uma só? Não pode ser puro acaso que ele aplique à unidade da natureza o termo usado na teologia muçulmana para se referir à unidade de Deus: *tawhid*.⁶

Ele proclama a sua doutrina com todo o fervor de um convertido e de um revolucionário, e na verdade, quando fez a sua primeira tradução de Büchner na década de 1880, a teoria ainda tinha o poder de chocar. Havia poucos anos acontecera um incidente na Faculdade Protestante Síria, apenas alguns anos depois que Shumayyil ali estudara. O instrutor de ciências naturais, ao proferir a “aula inaugural” de 1882, pareceu, nas palavras de um relatório contemporâneo, “tão nitidamente a favor das teorias de Darwin que vários de seus colegas e dos administradores da faculdade foram obrigados a demonstrar alarme diante da manifestação dessas idéias por um professor da instituição”. A questão foi submetida ao Conselho Diretor, cujo presidente expressou a opinião de “que nem o corpo administrativo, nem o corpo docente, nem o Conselho Diretor estariam dispostos a ter nada que favorecesse o que é chamado ‘darwinismo’ comentado ou ensinado na faculdade”. O culpado apresentou a

sua demissão, que foi aceita. Vários outros professores se demitiram em sinal de protesto; alguns dos estudantes de medicina também demonstraram a sua simpatia e foram suspensos, mas retornaram após se desculparem.⁷ Assim relatava o historiador da faculdade, mas uma tradição oral que ainda persiste insinua que o incidente foi mais violento e deixou profundas marcas naqueles que o testemunharam. O próprio Shumayyil se refere ao incidente,⁸ e não acha estranho que a declaração tivesse provocado tal resposta, pois a religião da ciência era uma declaração de guerra às religiões mais antigas. O cristianismo, na sua opinião, nascia do egoísmo: do amor pela dominação por parte dos líderes religiosos, e do desejo do homem comum de garantir a sua sobrevivência individual. Captar e reconhecer a visão da unidade de toda a matéria libertaria os homens das garras do egoísmo.⁹

A nova religião tinha também vastas implicações sociais e políticas. Pois as ciências naturais eram a base das ciências humanas, e leis sensatas só podiam ser derivadas das ciências humanas válidas. As ciências falsas geravam leis e sistemas de governo falsos. A teocracia e o despotismo não eram apenas nocivos, eram não naturais e falsos: a teocracia porque elevava alguns homens acima dos outros e usava a autoridade espiritual para impedir o verdadeiro desenvolvimento da mente humana, a autocracia porque negava os direitos do indivíduo.¹⁰ Ambas nasciam do princípio falso de que a vantagem individual devia ser preferida à da sociedade em geral, e ambas encorajavam a mente a permanecer estagnada e assim obstruir aquele progresso gradual que é uma lei do universo. Era possível, entretanto, conceber um sistema de leis e de governo que fosse baseado nas leis do universo e que capacitasse o processo universal de desenvolvimento a continuar seu curso e o homem a “viver de acordo consigo mesmo”. Esse sistema nasceria dos mesmos princípios das leis da natureza: que todas as coisas estavam num processo de diferenciação e mudança, que o processo ocorria por meio da luta pela existência, que aqueles que sobreviviam nessa luta eram os mais aptos para sobreviver. Mas o que constituía essa aptidão para sobreviver? Do mesmo modo como um corpo era mais apto quando todas as suas partes funcionavam em perfeita interdependência, uma sociedade funcionava melhor quando todas as suas partes operavam juntas para o bem do todo. A cooperação era a lei suprema da sociedade; seguia-se que as leis e as instituições não podiam ser consideradas infalíveis ou imutáveis, apenas arranjos para a vida social, a serem julgadas de acordo

com o modo como contribuía para o bem-estar social, e a serem mudadas quando as condições do bem-estar mudassem.¹¹ Essa mudança devia ser, no entanto, gradual: em algumas circunstâncias a revolução violenta era necessária, porque de nenhuma outra maneira se poderia expelir o veneno do sistema, mas em geral as únicas reformas que poderiam ter sucesso eram as que nasciam de uma mudança na vontade geral e que visavam ao bem comum.¹² Mas não podia haver acordo sobre o bem geral, se não houvesse liberdade, em particular a liberdade de pensamento: no despotismo, um membro e seus interesses dominavam os outros pela força. Nem poderia haver uma vontade geral, se não houvesse subjacente uma unidade social, e essa por sua vez implicava a separação entre a religião e a vida política. A religião era um fator de divisão: não a própria religião, e sim os líderes religiosos que semeavam a discórdia entre os homens, o que mantinha as sociedades fracas. As nações se tornavam mais fortes, à medida que a religião se tornava mais fraca.¹³ Isso valia para a Europa, que apenas se tornou forte e realmente civilizada quando a Reforma e a Revolução Francesa romperam o domínio dos líderes religiosos sobre a sociedade. Valia também para as sociedades muçulmanas: pois não era o Islã ou o Corão que mantinham a *umma* fraca, mas o poder dos xeques. Shumayyil desenvolveu essa idéia em resposta a críticas ao Islã feitas por Lorde Cromer em seu *Modern Egypt*. “O Islã como um sistema social tem sido um fracasso completo”, era o julgamento de Cromer, e ele punha a culpa do fracasso no status inferior das mulheres, na tolerância com a escravidão e com a rigidez da lei, na exclusividade do credo.¹⁴ Ele não acreditava que fosse possível algum remédio. Escrevendo sobre um suposto reformador, o tunisiano Muhammad Bayram,

Podemos simpatizar [declarava] com os Mohammed Beyrams do Islã, mas que nenhum político prático pense que eles têm um plano capaz de ressuscitar um corpo que na verdade não está morto e que ainda pode durar por séculos, mas que ainda assim está política e socialmente moribundo, e cuja decadência gradual não pode ser suspensa por nenhum paliativo moderno, por mais habilmente que seja aplicado.¹⁵

Essa crítica despertou grande interesse e várias respostas, e talvez pareça estranho que o cristão Shumayyil se precipitasse a defender o Islã; mas ele es-

crevia sobre o Islã com maior liberdade do que um cristão árabe de uma geração anterior teria feito.

A origem dessas idéias não é difícil de encontrar: deve ser procurada nas páginas de Spencer e Büchner. Mas elas tinham claramente implicações especiais para uma sociedade que ainda estava baseada na comunidade religiosa. Muitos escritores árabes cristãos do tempo de Shumayyil as estavam apresentando e tirando a conclusão de que devia haver uma unidade nacional que transcendesse as diferenças religiosas. Mas o próprio Shumayyil tirava outra conclusão. Ele não estava tentando simplesmente substituir a solidariedade religiosa pela nacional. Todos os tipos de solidariedade exclusiva, argumentava, tinham o mesmo perigo da religiosa, porque dividiam a sociedade humana. O fanatismo nacional era tão ruim quanto o religioso, e mais cedo ou mais tarde a lealdade ao *watan* limitado deveria dar lugar à *wataniyya* do mundo. Quando, em 1909, a questão do prolongamento da concessão do canal de Suez estava sendo discutida, e o Conselho Legislativo lhe oferecia oposição, Shumayyil escreveu um artigo sugerindo que seria vantajoso para o Egito prolongar a concessão e aceitar a compensação que a companhia estava propondo. O progresso científico, afirmava, era mais rápido do que nunca, e assim também o progresso social: a concepção do *watan* estava mudando e logo abrangeria o mundo inteiro. Quando a presente concessão chegasse a seu termo em 1968, o canal não pertenceria mais ao Egito do que à China e à América; que o Egito aceitasse a compensação oferecida, enquanto ainda pensava ter direito ao canal, e a usasse para o bem-estar geral.¹⁶

Essa oposição ao nacionalismo provocou na época muitas críticas, que logo se voltaram contra o professado socialismo de Shumayyil. Embora não tivesse inventado a palavra, ele foi talvez o primeiro a difundir o conceito de socialismo (*ishtirakiyya*) em árabe. É claro, entretanto, que o seu problema não era o do socialismo europeu, o problema da posse privada ou pública dos meios de produção. Num Egito onde ainda não existia a indústria moderna, esse não era um problema real. Ele estava muito mais preocupado com o problema liberal dos limites da ação do Estado, e quando se chamava socialista, o que realmente queria dizer era que o governo devia interferir positivamente no processo social para gerar a cooperação em busca do bem-estar geral. Por exemplo, devia encontrar trabalho para aqueles que podiam trabalhar, assegurar que os salários fossem eqüitativos, melhorar a saúde pública.¹⁷ Num pro-

grama mais ambicioso para um partido socialista no Egito, escrito em 1908,¹⁸ ele sugeria que o partido devia ter uma política positiva e uma negativa. Devia visar a destruir todos os livros inúteis, a Escola de Direito, a nova universidade que estava sendo estabelecida, os Tribunais Mistos, na verdade todos os tribunais até então estabelecidos, as companhias que monopolizavam o suprimento da água e os jornais que difundiam a dissensão ao falar sobre “o mulçumano, o copta e o imigrante” (*dakhil* — essa era uma referência aos ataques egípcios contra os imigrantes libaneses no Egito). Tendo assim destruído quase todas as instituições existentes, deveria então estabelecer uma universidade real em que se estudassem as ciências, uma faculdade técnica no lugar da Escola de Direito, tribunais locais muito simples, instituições públicas para a distribuição da água, escolas elementares em toda vila e bairro e jornais apropriados.

Essas idéias poderiam ser impossíveis de realizar, mas sua simples difusão ajudava a fermentar o pensamento e a ação que levariam ao movimento constitucional no Egito e no Império Otomano. Em geral, Shumayyil apoiava a oposição dos Jovens Turcos à tirania de Abdülhamid. Nem todos os Jovens Turcos, escreveu em 1898, eram liberais sinceros, mas estavam do lado do progresso cósmico e nacional. Defendiam a liberdade, uma unidade social que transcendesse as diferenças religiosas, e a difusão da educação: com todas as suas falhas, eram o movimento de vanguarda da humanidade e do universo,¹⁹ tudo o que Abdülhamid não era. E é indicativo da harmonia que Shumayyil encontrava entre as leis do universo e as de cada sociedade humana que ele termine a introdução de seu livro sobre o darwinismo com um alerta aos tiranos: seu tempo está terminando, mesmo no Oriente, à medida que o conhecimento se espalha.²⁰

O pensamento de Shumayyil deve ser compreendido dentro do contexto do grande debate sobre ciência e religião, e o mesmo vale para outro jornalista libanês de uma geração um pouco posterior, Farah Antun (1874-1922). Ele veio de Trípoli para o Cairo em 1897 e passou o resto da sua vida nessa cidade e em Nova York editando periódicos árabes, em particular um que foi famoso na sua época, *al-Jami'a*. Nesses periódicos e nos seus romances, deu expressão ao pensamento europeu “avançado” de seu tempo, e foi isso o que o levou a entrar em conflito com Muhammad ‘Abduh numa famosa controvérsia que produziu o ensaio de ‘Abduh sobre o Islã e o cristianismo e uma de-

claração de Antun acerca de suas idéias sobre a sociedade e o governo. A controvérsia gerou calor e rompeu as relações amistosas entre os dois homens, e entre Antun e Rashid Rida. Antun e Rida haviam viajado juntos do Líbano para o Egito, mas, com o desgaste do conflito, sua amizade se transformou em uma hostilidade violenta e desdenhosa.²¹ Não é difícil compreender o porquê lendo as trocas de argumentos, pois as visões de Antun atacavam a raiz das convicções de ‘Abduh.

A origem da disputa foi um longo estudo da vida e da filosofia de Ibn Rushd, publicado por Antun no *al-Jamia*. A escolha do assunto mostra a influência que Antun sofreu de Ernest Renan. Ele tinha traduzido *Vie de Jésus* de Renan, e agora, ao escrever sobre Ibn Rushd, seguia o caminho marcado por seu mestre. As visões gerais que expõe são aproximadamente as de Renan, embora sem a sedução da voz do mestre, daquele estilo extraordinário, limpo, comovente, e não inteiramente sério. O “conflito” entre a ciência e a religião pode ser resolvido, mas apenas colocando cada uma em sua esfera apropriada. Há duas faculdades humanas independentes, o intelecto e o coração, cada uma com sua regra de procedimento, campo de atividade e métodos de prova. O intelecto age pela observação e pelo experimento, e o seu campo é o mundo criado; o coração se move pela “aceitação do que está contido nos livros [sagrados] sem um exame das suas bases”, e seus objetos apropriados são as virtudes, os vícios e a vida após a morte. Nenhuma das duas pode refutar as descobertas da outra; que elas então se respeitem mutuamente e não invadam o território uma da outra.²²

Tudo isso soa bastante inocente, mas essas idéias, injetadas numa sociedade organizada na base da adoção de religiões reveladas, podiam ter implicações revolucionárias. Antun tinha total consciência dessa possibilidade. Na sua dedicatória, declara que o livro foi escrito para “os novos rebentos do Oriente”:

aqueles homens de bom senso, em toda comunidade e em toda religião do Oriente, que perceberam o perigo de misturar o mundo com a religião numa era como a nossa, e passaram a exigir que a sua religião fosse colocada de lado num lugar sagrado e venerado, de modo que eles realmente pudessem se unir e seguir a maré da nova civilização européia, para serem capazes de competir com aqueles que a ela pertenciam, pois do contrário ela os aniquilaria e os tornaria súditos de outros.²³

Um pouco adiante ele explica por que está escrevendo sobre Ibn Rushd: é para transpor a lacuna entre os vários elementos no Oriente, purificar os seus corações e unir as suas vozes, mostrando que não faz sentido proclamar a superioridade de uma religião sobre a outra. Esse modo de pensar é antiquado; a era moderna é a da ciência e filosofia, e a sociedade moderna se baseia no respeito mútuo entre as religiões.²⁴

O que atrai Antun em Ibn Rushd é o que atraía Renan: a afirmação dos filósofos islâmicos de que a profecia é uma espécie de compreensão, de que os profetas são filósofos, de que há uma única verdade vestida pelos profetas com símbolos religiosos para as massas, mas que a *élite* pode contemplar sem véus. No entanto, ele tem igualmente outro objetivo. A sua obra, como a de Shumayyil, tem um pouco de tratado político mesmo quando parece muito teórica, e o seu objetivo político é como o de Shumayyil e dos outros escritores libaneses da época. Ele deseja estabelecer as pressuposições de um Estado secular em que os muçulmanos e os cristãos possam participar em pé de completa igualdade. Há duas dessas pressuposições. A primeira é que aquilo que é essencial em todas as religiões deve ser separado do que é accidental. O que é essencial é um corpo de princípios, o que não é essencial é um corpo de leis, tanto gerais como particulares. Se os primeiros são examinados, veremos que eles são os mesmos em todas as religiões. (A Trindade é apenas “um tema poético e figurado”,²⁵ Cristo é o Filho de Deus, não por causa de alguma diferença de natureza, mas porque possuía num grau especial o “espírito de Deus” que todos temos, e que nos torna a todos em certo sentido “filhos de Deus”).²⁶ Por outro lado, se examinamos o corpo das leis, veremos que o seu único objetivo é exortar os homens à virtude: tudo o que está fixado nas leis é o princípio moral que as sustenta, e elas devem ser interpretadas de tal modo que possam cumprir a sua função própria, mesmo que isso implique interpretá-las alegoricamente (*ta'wil*).²⁷ Numa palavra, todas as religiões se reduzem a uma única religião que ensina certos princípios amplos; as leis religiosas não têm validade em si mesmas, são apenas um meio para um fim; a natureza humana é fundamentalmente igual em todas as religiões, e os direitos e deveres humanos são os mesmos; até aqueles que não têm religião não são diferentes dos outros quanto à sua natureza e a seus direitos.

Para Antun, essa é a base da verdadeira tolerância.²⁸ Mas há uma segunda condição do secularismo, e uma condição que não é menos importante: é

a separação das autoridades temporais e espirituais. Há cinco razões para que isso seja necessário. Em primeiro lugar, os objetivos das duas são diferentes e até contraditórios. A religião visa ao culto e à virtude de acordo com os livros revelados; cada religião acredita ser a única a possuir a verdade, e que os homens devem trilhar o seu caminho para a salvação, e assim as autoridades religiosas, se têm poder político, vão usá-lo para perseguir aqueles que delas discordam e, em particular, os pensadores. Mas a meta do governo é preservar a liberdade humana dentro dos limites da Constituição; se os governos agissem por si mesmos, eles não perseguiriam os homens por causa do que pensam. Em segundo lugar, a boa sociedade é baseada na igualdade absoluta entre os “filhos da mesma nação” (*abna' al-umma*) — uma igualdade que passa através das diferenças religiosas. Em terceiro lugar, as autoridades religiosas legislam tendo em vista o mundo após a morte, por isso o seu controle interferiria no objetivo do governo, que é legislar para este mundo. Em quarto lugar, os Estados controlados pela religião são fracos: as autoridades religiosas são fracas por natureza, pois estão à mercê dos sentimentos da massa, e são uma causa da fraqueza da sociedade, porque enfatizam o que divide os homens; misturar a religião com a política até enfraquece a própria religião, porque ela tem de baixar à arena e ficar exposta a todos os perigos da vida política. Finalmente, o governo religioso leva à guerra: embora a verdadeira religião seja uma só, os diferentes “interesses” religiosos serão sempre *hostis uns* para com os outros e, como as lealdades religiosas são fortes entre as massas, é sempre possível despertar esses sentimentos.²⁹

Implícita nessas idéias está a teoria do que deve ser o Estado. Deve ser baseado na liberdade e na igualdade, suas leis e sua política devem visar à felicidade neste mundo, à força nacional e à paz entre as nações; e o Estado não pode ser tudo isso se o poder secular não tem controle autônomo. 'Abduh certamente concordava com parte dessas idéias, mas não com todas. Ele também fazia uma distinção entre o que era essencial na religião e o que não era, embora não exatamente a mesma distinção: por trás de todas as religiões poderia haver a mesma verdade, mas havia um sentido preciso em que o Islã, e apenas o Islã, expressava a sua totalidade. Ele também estava pronto a permitir ao governo uma grande latitude na legislação, mas imaginava que as leis modernas fossem desenvolver a partir da *Charia*, e não com independência; e queria uma parceria igual, e não uma separação, entre aqueles que governavam e os guar-

diões da lei. Estava pronto a permitir aos não-muçulmanos uma posição de completa igualdade legal e social, mas o Estado ainda seria um Estado islâmico. A sua violenta reação contra as visões de Antun não é, portanto, difícil de explicar. Na verdade, ele se agarrou especificamente a uma questão secundária proposta por Antun de passagem: se o Islã tinha perseguido a ciência mais do que o cristianismo. Foi em resposta ao que entendeu ser a opinião de Antun que escreveu o seu livro sobre o Islã e o cristianismo. Mas Antun não estava dizendo exatamente tal coisa, e sim algo mais, que era o objeto real da ira de 'Abduh. Ele realmente sugeria que a separação dos dois poderes no cristianismo tornara a tolerância mais fácil para os cristãos do que para os muçulmanos, mas também deixava claro que o histórico das duas religiões era mais ou menos o mesmo, e se os países europeus eram então mais tolerantes, isso não se dava porque fossem cristãos, mas porque a ciência e a filosofia haviam eliminado o fanatismo religioso, e ocorrera a separação dos poderes.³⁰ Isso estava em oposição direta à crença de 'Abduh de que a religião, se purificada, ainda podia servir como base da vida política, e era de fato a única base sólida; e, nas suas respostas, Antun deixava bem clara a oposição. O mundo mudou, lembra a 'Abduh: os Estados modernos já não são baseados na religião, mas em duas coisas — a unidade nacional e as técnicas da ciência moderna. Como exemplo dessa mudança, apresenta a derrota dos wahhabitas pelos exércitos de Muhammad 'Ali: se a teoria de 'Abduh estivesse correta, e se a reforma religiosa gerasse força, os wahhabitas teriam ganhado, mas eles perderam porque Muhammad 'Ali foi o primeiro homem no Oriente a compreender como o mundo tinha mudado. A esperança de 'Abduh numa união islâmica era vã: não poderia vingar e, se vingasse, não faria diferença, pois não geraria a força necessária para deter o perigo europeu.³¹ Exemplos podiam ser tirados tanto da história cristã como da muçulmana para provar que a unidade religiosa era impossível, e que os Estados deviam encontrar um outro tipo de unidade, se quisessem sobreviver. No mundo moderno, o caminho para a unidade passava pela criação da lealdade nacional e pela separação entre a autoridade nacional e a religiosa: sem isso não podia haver “verdadeira civilização, tolerância, justiça e igualdade, segurança, amizade ou liberdade, ciência ou filosofia e progresso”.³² Ele não aceitava a visão de 'Abduh de que a unidade e a força do Islã tinham sido destruídas pelos turcos, e só poderiam ser restauradas se o centro de gravidade voltasse para os árabes. Ao contrário, foi o espí-

rito patriótico dos turcos e persas, e a força que dele extraíam, que tinha tornado a *umma* capaz de sobreviver. A cultura dos persas, as virtudes militares dos turcos tinham infundido uma nova força no Islã: “Os otomanos assumiram a herança árabe por seleção natural, preservando-a, com a sua força, dos males e perigos que a aturdiavam”.³³

'Abduh propunha outra idéia. A separação da religião e do Estado não era só indesejável, era impossível. Um governante deve pertencer a uma religião específica, e, assim, como poderia libertar-se de sua influência sobre os seus atos? O homem é uma unidade, não simplesmente duas coisas conectadas uma com a outra, corpo e alma: se as funções das duas não podem ser separadas, como então é possível separar as forças que as controlam? Em resposta, Antun afirma a plena teoria democrática de governo. O governante não deve governar segundo a sua vontade ou convicções pessoais. Deve agir à luz das leis estabelecidas pela Assembléia de representantes do povo. O povo deve possuir soberania, do contrário haverá despotismo ou anarquia; e seus representantes têm mais sabedoria do que qualquer governante pode ter — a sua inteligência associada é maior que a de cada um deles.³⁴

A Assembléia deve ser superior às autoridades religiosas, bem como ao governante: isso é o que Antun realmente quer dizer com a separação dos poderes espiritual e temporal. Mas ele conhece o perigo da interferência de chefes religiosos nos assuntos do mundo; quando o governo não é apenas secular, mas também supremo, e fixa os limites do poder religioso, não há confusão, e nem o governo nem a Igreja ultrapassam suas fronteiras. Ele não demonstra ter consciência de que há um perigo oposto. Que razão há, pergunta, para pensar que o governo vai interferir em questões religiosas? Se a Igreja não tem poder político, não irá atrair interferência. A sua causa é moribunda: a elite pode passar sem a sua ajuda mesmo em questões religiosas, enquanto as massas estão mais interessadas nos assuntos deste mundo. O socialismo, ou “a religião da humanidade”, está tomando o lugar dos credos revelados.³⁵

De tempos em tempos, nas páginas de Antun, percebemos uma nota que é mais do que um eco de seus mestres europeus: a expressão de uma consciência política ativa entre os cristãos árabes. Por muito tempo eles haviam se contentado em não sofrer interferências, e dedicado seus talentos políticos aos assuntos tortuosos de seus patriarcados. Mas, quando Antun exige um Estado secular, não está apenas pedindo que os cristãos não sejam perseguidos ou que

lhes sejam dados direitos iguais. Está requerendo uma comunidade em que possam participar ativamente, uma esfera de responsabilidade política. Ele tem dificuldades para dissociar os cristãos orientais dos missionários ocidentais, e ainda mais das Potências Europeias que usam a religião para fins políticos. Não devemos esquecer os benefícios que recebemos dos missionários, admite; mas que não nos esqueçamos do dano político que nos infligiram. A sua consciência é a de um cristão oriental: somos os cristãos reais, afirma com orgulho, mas talvez também com espírito de defesa; a nossa religião não se misturou com a política. Não somos responsáveis pelo que a cristandade ocidental realizou; a nossa lealdade é para com o Oriente — sempre fomos leais ao sultão.³⁶

11. O nacionalismo árabe

Que aqueles que falam árabe formam uma “nação” e que essa nação deve ser independente e unida, são crenças que só se tornaram articuladas e adquiriram força política durante o século XX. Até onde podemos alcançá-los na sua história passada, os árabes sempre foram excepcionalmente conscientes de sua língua, de que muito se orgulhavam, e na Arábia pré-islâmica possuíam uma espécie de sentimento “racial”, um senso de que, além dos conflitos de tribos e famílias, havia uma unidade que congregava todos os que falavam árabe e podiam se dizer descendentes das tribos da Arábia. Todas as tribos tinham uma árvore genealógica comum, universalmente conhecida e aceita, e não vem ao caso se era genuína ou fictícia. Depois do surgimento do Islã, e quando o Islã e a língua árabe se espalharam muito além da península, essa “família” passou a incluir muitos que eram de origem diferente, ainda que não excluísse aqueles, como a tribo de Banu Ghassan, que eram de origem árabe, mas não aceitavam a nova religião.

Na história do Islã, e até na sua estrutura essencial, os árabes tiveram uma parte especial. O Corão é escrito em árabe, o Profeta era árabe, pregou primeiro para os árabes, que formavam a “matéria do Islã”, o instrumento humano pelo qual a religião e sua autoridade se difundiram; o árabe se tornou e

continua a ser a língua da devoção, da teologia e da lei. A distinção nítida que a princípio existia entre a classe dominante árabe e os novos convertidos ficou mais tarde turvada, e aos olhos da lei todos os fiéis eram iguais exceto na virtude; mas de fato o sentimento de diferença étnica persistiu, expressando-se não só nas controvérsias literárias do *Shu'ubiyya*, como também na luta pelo poder, que havia por trás. O poder finalmente passou para os turcos e grupos afins, e o turco se tornou a língua do governo; porém, mesmo então o árabe manteve a sua posição privilegiada, como a língua da cultura e da lei religiosa, em suma, do Estado no seu aspecto religioso como defensor da *Charia*. Como tal, era o meio pelo qual os árabes ainda podiam desempenhar um papel na vida pública da comunidade.

O império se desintegrou nos séculos XVIII e XIX, e o que era um processo natural, freqüentemente repetido na história, tomou meios-tons "nacionais". O sentimento local e a oposição nas províncias do império encontravam seus líderes nas famílias religiosas das grandes cidades, que tinham conseguido preservar a sua riqueza e posição social sob a proteção do sistema religioso, detinham cargos religiosos locais e assim estavam ligadas com a hierarquia religiosa em todo o império, e não raro detinham a posição privilegiada atribuída aos *ashraf*, os descendentes do Profeta. Nessas famílias, as ciências da língua árabe eram prezadas e passadas adiante, como uma introdução necessária às ciências da religião; o orgulho da origem árabe — muito freqüentemente, descendência do Profeta ou de um dos primeiros heróis do Islã — era misturado com uma percepção do que os árabes tinham feito pelo Islã, e ambos reforçavam aquele senso de responsabilidade para com a comunidade e o passado que sempre marcara *ahl al-sunna wa'l-jama'a*. Num certo sentido, portanto, podiam ser consideradas porta-vozes da consciência "árabe". Sob outro aspecto, o reino wahhabita na Arábia era árabe: não apenas pelo acaso de ter surgido numa região em que se falava o árabe, mas também porque, chamando os muçulmanos a retornar para a pureza primitiva do Islã, ele revivia a memória do período árabe na história da *umma*. O império de curta duração de Muhammad 'Ali era igualmente árabe por acaso geográfico: a expansão do Egito estava fadada a ser, no primeiro momento, a expansão em países árabes. Mas seria árabe em algum outro sentido além desse? Muhammad 'Ali pretendia criar um reino árabe? Nada em suas palavras ou em sua política parece demonstrá-lo, embora haja sinais desses planos nas palavras de seu filho e prin-

cipal auxiliar, Ibrahim Paxá: "Não sou turco. Vim para o Egito ainda criança, e desde então o sol do Egito mudou o meu sangue e me tornou inteiramente árabe". Essa declaração feita a um visitante francês tem sido freqüentemente citada, assim como o comentário do visitante de que o objetivo de Ibrahim era fundar um Estado inteiramente árabe, e "restituir à raça árabe a sua nacionalidade e existência política".¹ Ao mesmo tempo ele escrevia a seu pai em termos que podiam conter um significado semelhante: a guerra com os turcos era uma guerra nacional e racial, e um homem devia estar disposto a sacrificar a vida pela sua nação.² Mas não há clara evidência do que queria dizer com isso, nem se a declaração refletia mais do que um estado passageiro de seu pensamento.

Há alguns sinais de que, sob o impacto desses movimentos, e talvez também da difusão do nacionalismo entre os súditos balcânicos do império, a consciência de uma diferença entre os turcos e os árabes teria aumentado durante toda a primeira metade do século XIX. Ainda assim, é verdade que o nacionalismo árabe explícito, como um movimento com objetivos e importância políticos, só apareceu perto do final daquele século. Até então, o interesse e as atividades políticas dos árabes otomanos eram canalizados nos movimentos gerais do império, na luta, a princípio aberta e depois oculta, que impregnava todo o reino de Abdülhamid. De um lado, estavam o sultão e seus defensores: não apenas aqueles que tinham interesse em preservar o sistema existente, mas aqueles para quem somente a força da monarquia e a dominação do elemento muçulmano preservavam a unidade do império. E apenas o império podia preservar o que sobrava da unidade e independência do Islã. Entre os conselheiros e defensores mais íntimos do sultão estavam árabes como Abu'l-Huda, o agente de sua política religiosa, e 'Izzat Paxá, seu secretário e homem de negócios políticos, sendo provável que uma maioria de árabes, particularmente nas províncias sírias, não estivesse insatisfeita com o seu governo, tanto por razões religiosas como pelo fato de que as províncias árabes conseguiam benefícios materiais com a ampliação das escolas e ferrovias. No outro lado, estavam aqueles para quem o império só podia ser preservado transformando-se numa monarquia constitucional, com direitos iguais para os muçulmanos e não-muçulmanos, turcos e não-turcos. Essa idéia encontrou sua primeira expressão nas décadas de 1860 e 1870 entre os "Jovens Otomanos" em Paris e Londres e entre os funcionários reformistas liderados por Midhat Paxá, que deu o

golpe de Estado de 1875 e com isso começou o primeiro experimento constitucional.³ Depois de seu fracasso, e da reimposição do governo pessoal pelo sultão, a oposição organizada foi despedaçada e, descontente, tornou-se clandestina. À exceção do grupo de curta duração “Progresso e União”, fundado em 1889 por estudantes nas escolas militares e virtualmente dissolvido em 1896, a oposição foi mantida viva e representada apenas por um pequeno grupo de exilados em Paris e em outras partes da Europa; liderados por Ahmed Riza, reforçados em 1899 por um cunhado do sultão, Damad Mahmud Paxá, e seus dois filhos Sabaheddin e Lûtfullah, eles publicaram periódicos em turco e em francês e organizaram dois “congressos de liberais otomanos”, em 1902 e 1907, para coordenar a ação contra a autocracia do sultão.

Nesse movimento os árabes também desempenharam um papel: mais os cristãos sírios do que os muçulmanos. Entre os jornalistas de Beirute e os funcionários reformistas de Constantinopla parece ter ocorrido algum contato desde o início da década de 1860, devido talvez à presença de Ahmad Faris al-Shidyaq na capital, talvez à estada na Síria do reformista Fuad Paxá como comissário especial otomano para investigar os acontecimentos de 1860. As décadas de 1860 e 1870 foram anos em que havia certa liberdade de expressão, e encontramos periódicos árabes em Beirute que manifestam idéias mais ou menos equivalentes às dos Jovens Otomanos e de Midhat Paxá, embora com aquele caráter secularista que era característico dos escritores cristãos. Um desses periódicos era *al-Jinan*, fundado por Butrus al-Bustani em 1870 e dirigido por ele e sua família durante dezesseis anos. O Oriente, proclamava, fora outrora próspero e civilizado, depois perdeu o que tinha. A causa da perda foi o mau governo, o remédio é bom governo: o bom governo só pode ser baseado na participação, na separação entre a religião e a política, na separação entre o judiciário e o executivo, na fixação regular de taxas, nas obras públicas úteis, na educação obrigatória — acima de tudo, na justiça, na unidade entre os de religiões diferentes e no “amor pela pátria”, isto é, um sentimento patriótico que devia unir todos os cidadãos otomanos.⁴

Quando o primeiro parlamento otomano se reuniu em 1877, *al-Jinan* noticiou os seus debates iniciais, e também noticiou, num despacho reproduzido do *The Times*, o surgimento de um partido de oposição.⁵ Mas depois de certo tempo as reportagens desapareceram do jornal, e isso talvez não tenha sido por acaso, mas um primeiro sinal daquela reafirmação do controle do

sultão e do sufocamento da oposição, que devia acabar com o próprio *al-Jinan* em 1886 e mudar o centro do jornalismo libanês de Beirute para o Cairo. Mas as idéias da década de 1870 não foram esquecidas. Midhat Paxá passou vários meses como governador de Damasco em 1879, depois do fracasso dos constitucionalistas, porém antes que Abdülhamid tivesse bastante certeza da sua força para aprisioná-lo e por fim destruí-lo. Ele estabeleceu contato com os jornalistas de Beirute e deixou neles uma marca permanente: um deles, Khalil al-Khuri, traduziu o seu artigo sobre o passado, o presente e o futuro do Império Otomano para o árabe, e outro, Sulayman al-Bustani, um primo de Brutus, devia desempenhar mais tarde um papel na política otomana após a restauração da Constituição em 1908. Ganhou fama independente como tradutor da *Iliada* para o árabe, aprendendo grego para esse fim e sendo talvez o primeiro de todos os escritores árabes a fazer um estudo sério da poesia e da teoria poética gregas. Outro de seus escritos é mais apropriado a nossos fins: *Ibra wa dhikra* (Uma lição e uma lembrança, ou o Estado otomano antes e depois da Constituição) apareceu pouco depois da revolução de 1908 e é, como sugere o seu nome, um levantamento de como o império tinha sido sob Abdülhamid, bem como um programa de ação. Seu ponto de vista é o do nacionalismo otomano, o seu herói é ainda Midhat Paxá, a cuja memória é dedicado o livro. Há uma nação otomana, afirma o autor: ela incorpora todas as comunidades nacionais e religiosas dentro do império, mas com uma certa primazia para os turcos e os muçulmanos. Até a vinda de Abdülhamid, ela estava avançando no caminho da civilização e da harmonia religiosa, e agora pode voltar a progredir; mas a primeira condição do progresso é a ausência de fanatismo religioso e racial, e o cultivo de um espírito nacional.)

Mesmo antes da revolução de 1908, os escritores libaneses e sírios que estavam fora do alcance da polícia de Abdülhamid continuaram a promulgar abertamente as idéias constitucionais. Os jornais libaneses do Cairo, *al-Muqattam* e *al-Ahram*, atacavam o sultão sem descanso; e em Paris um libanês, Halil Ganem (Khalil Ghanim), estava entre os líderes do pequeno grupo dos “Jovens Turcos” que manteve vivas as idéias liberais ao longo dos anos da desorganização. Ganem era um maronita que fora deputado por Beirute no parlamento de 1878 e ali se destacara como um opositor sem rodeios do governo; depois da dissolução do parlamento, ele foi a Paris e ali permaneceu durante todo o resto da sua vida como jornalista e escritor. Um livro que escreveu so-

bre os sultões otomanos lança luz sobre o seu modo de pensar. A “nação otomana” foi arruinada por duas coisas. A primeira é o despotismo, que

oblitére les sentiments au fond de l'âme, fausse l'esprit, supprime chez l'homme le sens de l'équité ainsi que la notion exacte de la justice, bouleverse le jugement et rend malfaisants et stupides des êtres qui pourraient briller soit par leur intelligence, soit par leur bonté.⁶

[oblitera os sentimentos no fundo da alma, falseia o espírito, suprime no homem o senso de equidade, bem como a noção exata de justiça, subverte o julgamento e torna maléficos e estúpidos seres que poderiam brilhar seja pela inteligência, seja pela bondade.]

A segunda é o Islã que, a princípio liberal, logo se tornou tirânico, e assim foi tanto sob os árabes — pois os califas, “sous leur apparente bonhomie [...] n'en furent pas moins des êtres de basse tyrannie” [“sob a sua aparente bonomia [...] não foram seres de menos vil tirania”] — como sob os turcos, que contraíram hábitos de intolerância durante a longa luta com a cristandade. Os únicos remédios eram um retorno à Constituição de 1876 e uma vigilância mais cuidadosa sobre a educação e o ambiente moral dos príncipes.⁷

Se é que tinha alguma posição, Halil Ganem era contra os árabes: o espírito de perseguição, na sua opinião, caracterizava todos os povos muçulmanos, mas em particular os árabes.⁸ Isso pode ser um vestígio de sua origem maronita, ou o produto de uma imersão convicta no movimento de reforma otomana. Entretanto, essa identificação completa era rara, e na sua maior parte as preferências e os sentimentos nacionais ficavam encobertos sob a superfície de uma unidade otomana. Dentro do movimento dos Jovens Turcos no exílio, havia uma diferença significativa na abordagem do problema. Ahmed Riza e seu grupo eram em primeiro lugar nacionalistas turcos, defendendo a dominação continuada do elemento turco no Estado mesmo quando a Constituição tivesse sido restaurada; por outro lado, o príncipe Sabaheddin e sua “Liga de Descentralização Administrativa” queriam uma igualdade estrita entre as raças e as religiões e uma autonomia considerável para as províncias. A divisão era significativa, pois por trás existia uma diferença de opinião sobre as relações entre o Estado otomano e seus povos súditos. Sabaheddin acreditava que, se os povos fossem livres para escolher, optariam por ser leais; Ah-

med Riza, que usavam a liberdade para assegurar a independência. É difícil ter dúvidas sobre o acerto de Ahmed Riza, e o que aconteceu nos “Congressos dos Liberais Otomanos” parecia prová-lo. Todos os presentes concordavam quanto à necessidade de se livrarem do despotismo de Abdülhamid, mas só quanto a isso havia concordância. Os turcos queriam um Estado constitucional unificado, os armênios não o desejavam porque não queriam dar ao império uma nova vida: no pronunciamento final do Congresso de 1902, eles se dissociaram dos outros participantes quanto ao desejo de transformar o presente governo num regime constitucional, alegando que era “inoportuno e até contrário a seus interesses”.⁹ Os turcos não estavam certos se seria prudente chamar as Potências Europeias para ajudar a derrubar o regime, porque isso poderia levar a um protetorado estrangeiro; os cristãos não se opunham tanto à proteção estrangeira, encoberta ou não, porque poderia acarretar a reforma.

Os armênios que apoiavam os Jovens Turcos eram, em última análise, nacionalistas armênios; e os árabes estavam tomando os passos que os levariam para o nacionalismo árabe. Entre os muçulmanos árabes, talvez a principal força que empurrava nessa direção fosse a reivindicação turca ao califado, apresentada pela primeira vez sistematicamente por volta da metade do século. Há evidências de que essa reivindicação, sempre que apresentada, encontrava — como estava fadada a encontrar — uma resposta negativa dos árabes que herdaram a tradição da erudição islâmica: tinham aprendido de seus ancestrais o que era a verdadeira doutrina do califado, e ela estava essencialmente ligada ao seu orgulho pelo que os árabes haviam feito pelo Islã. Podiam aceitar o sultão como sultão, um protetor necessário do Islã, mas não podiam acreditar na sua pretensão a ser mais do que isso. A sua atitude equívoca é bem descrita por um observador que viveu em Jerusalém nas décadas de 1850 e 1860 e tinha muitas relações com árabes desse tipo:

Os [...] habitantes das cidades são uma raça misturada de várias origens, mas estão entre eles famílias com direito ao nome de árabes, tendo os seus ancestrais sido imigrantes da Arábia na época da conquista maometana. Essa classe forma apenas uma pequena proporção da população; mas essas pessoas têm orgulho de sua ascendência: conhecem, mesmo os ignorantes entre eles, um pouco do seu sistema de religião, e recordam a sua fonte árabe.

São por essa razão incapazes de compreender como um sultão dos turcos,

uma raça estrangeira vinda da Tartária, pode ser apropriadamente considerado um califa (sucessor) de Maomé, o Árabe Coraixita, ou exercer o poder de nomear ou demitir o xarife de Meca.

Entre outros modos de expressar a sua aversão às reivindicações otomanas ao califado estava a maneira amarga de pronunciar o título “khân” do sultão, como se fosse um epíteto derivado da palavra árabe “khana” (trair ou enganar). Eu os escutei falar, com uma estranha dose de ênfase, de “Abdu’l Mejeed el Khaïn” (o traidor da confiança).¹⁰

Esses árabes, como assim se consideram, detestam e odeiam os turcos com um ódio antigo que remonta ao período da conquista otomana do “Arabistân”. A inimizade e a inveja se devem à diferença de raça e à lembrança tradicional da conquista.

Mas a lealdade ao Islã é um princípio poderoso e difundido que reprime todo outro sentimento. O sultão é *de facto* califa para os árabes cultos; é também califa *de jure*. Como uma questão de obediência religiosa, eles o reconhecem e lhe obedecem.¹¹

O autor dessas palavras escreveu seu livro em 1870-2, mas estava descrevendo Jerusalém como a tinha conhecido dez ou vinte anos antes. Naquela época, a propaganda em torno do califado mal tinha começado; quando se tornou mais insistente, as dúvidas árabes parecem ter se intensificado, e até aqueles árabes que trabalhavam para Abdülhamid não estavam certos de que os sultões eram realmente califas, ou se Abdülhamid era o homem capaz de salvar o Islã. De vez em quando Abu’l-Huda advogava a idéia de um califado árabe, nem que fosse para assustar o seu senhor;¹² e o filho de Ahmad Faris al-Shidyaq (presumivelmente refletindo as idéias do pai) disse a um visitante inglês, em 1884, que Abdülhamid, embora um homem de boas intenções e bondoso para com ele pessoalmente, ignorava o mundo e, “para dizer toda a verdade, é louco.¹³[...] Todo o Estado turco estava moribundo. O califado retornaria algum dia à Arábia”.¹⁴ Se essas idéias eram consideradas no campo do sultão, prevaleciam ainda mais entre os modernistas islâmicos cuja visão geral do Islã tendia a encorajá-las. Entre eles e muçulmanos como Abu’l-Huda, havia mais do que uma diferença de personalidades ou mesmo de visões políticas. Havia uma diferença em toda a sua concepção do Islã. Abu’l-Huda defendia o Islã como tinha se desenvolvido, com suas tradições, sua teologia mis-

tica, sua liderança turca: a *umma* “não pode aceitar um erro” e, se finalmente tomou essa forma, deve ser aceita assim como é. Os modernistas desejavam seguir a corrente montante do desenvolvimento até o ponto em que havia dado errado e, além desse marco, seguir o Islã primitivo como o concebiam. O fato de o sultão turco ser agora supremo não era importante, comparado com o fato de que, nos seus grandes dias, os árabes tinham sido a cabeça e o coração da comunidade. Retornar à pureza original do islã significava com efeito fazer voltar o centro de gravidade dos turcos para os árabes; se devia haver um califa, ele só podia ser um califa árabe.

O livro de Blunt, *The future of Islam*, é um sinal de que essas idéias eram correntes no início da década de 1880. Como vimos,¹⁵ o livro é uma argumentação pela reabertura da porta do *ijtihad* e pela restauração de um verdadeiro califado, como a suprema autoridade que legalizaria a reforma doutrinária. Mas o livro torna claro que o sultão otomano não podia ser um califa desse tipo: ele não tinha reivindicação legal ao califado, e toda a tradição dos otomanos era contra a reabertura da porta do *ijtihad*. De qualquer modo, o futuro do império era obscuro. Parecia provável que fosse absorvido pela Rússia e pela Áustria e se isso acontecesse os turcos poderiam deixar de ser muçulmanos. A reforma do Islã dependia dos árabes, em particular dos ulemás árabes, que estavam no coração do mundo islâmico e eram os mais capazes de exercer o *ijtihad*. Mas não podiam fazê-lo livremente se o califado não fosse restituído aos árabes. Quando o império entrasse finalmente em colapso, um conselho de ulemás poderia ser reunido em Meca para escolher um califa árabe: um membro da família do xarife de Meca parecia o candidato mais provável, com Meca ou Medina como seu “Estado papal”, embora também fosse possível que o Cairo se tornasse a sede do califado. Todos os elementos no mundo muçulmano, à exceção dos turcos, aceitariam um califa árabe, que reconciliaria as seitas e libertaria o Islã do peso da estagnação turca.

Blunt sugere que o próprio ‘Abduh nutria essas visões, mas podemos duvidar que assim fosse ou, pelo menos, mesmo que ele as nutrisse no momento, que elas expressassem a sua convicção madura. Na verdade, ele rejeitava a reivindicação do sultão turco a ser califa: ela fora apresentada, disse numa ocasião posterior, para servir ao interesse dos próprios otomanos e não aos do Islã, e aqueles que dirigiam a propaganda não tinham idéia do que era realmente o califado. Mas, à medida que o tempo passava e a pressão das Potências

uma raça estrangeira vinda da Tartária, pode ser apropriadamente considerado um califa (sucessor) de Maomé, o Árabe Coraixita, ou exercer o poder de nomear ou demitir o xarife de Meca.

Entre outros modos de expressar a sua aversão às reivindicações otomanas ao califado estava a maneira amarga de pronunciar o título “khân” do sultão, como se fosse um epíteto derivado da palavra árabe “khana” (trair ou enganar). Eu os escutei falar, com uma estranha dose de ênfase, de “Abdu’l Mejeed el Khaïn” (o traidor da confiança).¹⁰

Esses árabes, como assim se consideram, detestam e odeiam os turcos com um ódio antigo que remonta ao período da conquista otomana do “Arabistân”. A inimizade e a inveja se devem à diferença de raça e à lembrança tradicional da conquista.

Mas a lealdade ao Islã é um princípio poderoso e difundido que reprime todo outro sentimento. O sultão é *de facto* califa para os árabes cultos; é também califa *de jure*. Como uma questão de obediência religiosa, eles o reconhecem e lhe obedecem.¹¹

O autor dessas palavras escreveu seu livro em 1870-2, mas estava descrevendo Jerusalém como a tinha conhecido dez ou vinte anos antes. Naquela época, a propaganda em torno do califado mal tinha começado; quando se tornou mais insistente, as dúvidas árabes parecem ter se intensificado, e até aqueles árabes que trabalhavam para Abdülhamid não estavam certos de que os sultões eram realmente califas, ou se Abdülhamid era o homem capaz de salvar o Islã. De vez em quando Abu’l-Huda advogava a idéia de um califado árabe, nem que fosse para assustar o seu senhor;¹² e o filho de Ahmad Faris al-Shidyaq (presumivelmente refletindo as idéias do pai) disse a um visitante inglês, em 1884, que Abdülhamid, embora um homem de boas intenções e bondoso para com ele pessoalmente, ignorava o mundo e, “para dizer toda a verdade, é louco.¹³[...] Todo o Estado turco estava moribundo. O califado retornaria algum dia à Arábia”.¹⁴ Se essas idéias eram consideradas no campo do sultão, prevaleciam ainda mais entre os modernistas islâmicos cuja visão geral do Islã tendia a encorajá-las. Entre eles e muçulmanos como Abu’l-Huda, havia mais do que uma diferença de personalidades ou mesmo de visões políticas. Havia uma diferença em toda a sua concepção do Islã. Abu’l-Huda defendia o Islã como tinha se desenvolvido, com suas tradições, sua teologia mís-

tica, sua liderança turca: a *umma* “não pode aceitar um erro” e, se finalmente tomou essa forma, deve ser aceita assim como é. Os modernistas desejavam seguir a corrente montante do desenvolvimento até o ponto em que havia dado errado e, além desse marco, seguir o Islã primitivo como o concebiam. O fato de o sultão turco ser agora supremo não era importante, comparado com o fato de que, nos seus grandes dias, os árabes tinham sido a cabeça e o coração da comunidade. Retornar à pureza original do islã significava com efeito fazer voltar o centro de gravidade dos turcos para os árabes; se devia haver um califa, ele só podia ser um califa árabe.

O livro de Blunt, *The future of Islam*, é um sinal de que essas idéias eram correntes no início da década de 1880. Como vimos,¹⁵ o livro é uma argumentação pela reabertura da porta do *ijtihad* e pela restauração de um verdadeiro califado, como a suprema autoridade que legalizaria a reforma doutrinária. Mas o livro torna claro que o sultão otomano não podia ser um califa desse tipo: ele não tinha reivindicação legal ao califado, e toda a tradição dos otomanos era contra a reabertura da porta do *ijtihad*. De qualquer modo, o futuro do império era obscuro. Parecia provável que fosse absorvido pela Rússia e pela Áustria e se isso acontecesse os turcos poderiam deixar de ser muçulmanos. A reforma do Islã dependia dos árabes, em particular dos ulemás árabes, que estavam no coração do mundo islâmico e eram os mais capazes de exercer o *ijtihad*. Mas não podiam fazê-lo livremente se o califado não fosse restituído aos árabes. Quando o império entrasse finalmente em colapso, um conselho de ulemás poderia ser reunido em Meca para escolher um califa árabe: um membro da família do xarife de Meca parecia o candidato mais provável, com Meca ou Medina como seu “Estado papal”, embora também fosse possível que o Cairo se tornasse a sede do califado. Todos os elementos no mundo muçulmano, à exceção dos turcos, aceitariam um califa árabe, que reconciliaria as seitas e libertaria o Islã do peso da estagnação turca.

Blunt sugere que o próprio ‘Abduh nutria essas visões, mas podemos duvidar que assim fosse ou, pelo menos, mesmo que ele as nutrisse no momento, que elas expressassem a sua convicção madura. Na verdade, ele rejeitava a reivindicação do sultão turco a ser califa: ela fora apresentada, disse numa ocasião posterior, para servir ao interesse dos próprios otomanos e não aos do Islã, e aqueles que dirigiam a propaganda não tinham idéia do que era realmente o califado. Mas, à medida que o tempo passava e a pressão das Potências

Européias se tornava maior, ele adquiriu mais consciência do valor do império para o Islã e do perigo de seu desaparecimento. Se os árabes tentassem se desligar do império, disse a Rashid Rida em 1897, a Europa poderia intervir e subjugar-los, tanto a eles como aos turcos. Com todas as suas falhas, o Império Otomano era o que sobrara da independência política da *umma*, e se desaparecesse os muçulmanos perderiam tudo e se tornariam tão impotentes quanto os judeus.¹⁶

Essa mesma cautela, que já vimos na atitude dos notáveis de Jerusalém conforme a descrição de Finn, aparece mais tarde na do discípulo de 'Abduh, Rida. Mas não devemos concluir que Blunt estava atribuindo a outros o que era simplesmente as suas opiniões. É bem possível que tenham existido ulemás na Síria e no Hejaz que as sustentavam na época em que ele escreveu, e no quarto de século seguinte elas se espalharam mais amplamente por várias razões. Por um lado, havia o evidente fracasso do sultão em defender o Islã contra os seus inimigos; por outro, vários grupos que tinham interesse em criar simpatias para uma transferência do califado aos árabes, e até a um árabe específico, o xarife de Meca, governante imediato dos lugares santos e membro de uma família cuja afirmação de descender do Profeta era pelo menos tão boa quanto qualquer outra. Esse período é ainda obscuro, sendo necessário falar com cautela, mas não parece improvável, *prima facie*, que alguns funcionários britânicos no Oriente Próximo já estivessem considerando a idéia de que, se o sultanato otomano viesse a cair sob influências pouco amistosas, por causa de suas fraquezas, o xarife de Meca poderia ser útil como um foco de lealdade e um aliado de alguma importância local. A partir de uma data incerta, membros da casa governante egípcia pareciam igualmente estar considerando a idéia do xarife como califa sob a proteção temporal de um sultão egípcio. Blunt, por exemplo, nos diz que escutou de dois homens, pela primeira vez, as idéias do califado expostas em *The future of Islam*: do embaixador da Pérsia, Malkom Khan (ele próprio de origem cristã), e de um jornalista cristão, Louis Sabunji, que fundou um periódico árabe, *al-Nahla* (A Abelha), em Londres em 1877 e continuou a publicá-lo por alguns anos. Embora padre católico, Sabunji parece ter demonstrado nessa época mais simpatia pelo Islã do que pelo seu próprio credo, e no seu jornal pregava a reforma religiosa com um colorido nacionalista árabe¹⁷ e denunciava Abdülhamid como “usurpador do título de... califa”.¹⁸ Havia, diz Blunt, “um mistério sobre o financia-

mento desse pequeno periódico [...] e tenho razões desde então para acreditar que os fundos para sustentá-lo [...] vinham, em parte pelo menos, do ex-quediva Isma'il”.¹⁹ O que torna isso mais provável é que Isma'il tinha a sua queixa contra Abdülhamid, porque o havia deposto sob pressão das Potências e porque em 1879 apareceu outro periódico árabe com uma mensagem semelhante em Nápoles e com o título de *al-Khilafa* (O Califado). Seu editor era um homem de letras egípcio a serviço de Isma'il, e seu objetivo era denunciar as pretensões do sultão otomano ao califado e apoiar as do quediva. Depois, na década de 1890, outro inglês excêntrico, Marmaduke Pickthall, vagou para cima e para baixo na Palestina e descobriu que a doutrina do califado árabe ainda estava sendo pregada em segredo pelos missionários enviados por 'Abbas Hilmi, quediva do Egito; a idéia de um império árabe, com o quediva como o seu chefe temporal e o xarife como o espiritual, agradava aos homens mais velhos que ainda se lembravam do governo de Muhammad 'Ali e do “evangelho de um Império Árabe” de Ibrahim.²⁰

Assim, talvez não fosse sem encorajamento que, na segunda metade do século XIX, os xarifes de Meca começaram a apresentar a reivindicação de ser *par excellence* os descendentes do Profeta, os guardiães da sua fé, e num certo sentido os líderes espirituais do mundo muçulmano. Não tinham uma base firme para as suas reivindicações. Embora desfrutassem de um certo respeito como governantes dos lugares santos, não possuíam em nenhum sentido uma posição religiosa; segundo um erudito holandês sagaz que viveu por algum tempo em Meca, deviam ser comparados mais com “les chevaliers pillards du moyen age q'avec des ecclesiastiques”²¹ [“os cavaleiros saqueadores da Idade Média do que com eclesiásticos”]. Governando precariamente as cidades santas, e nem sempre muito além de suas fronteiras, apoderando-se de uma frágil autonomia ao manter um equilíbrio entre Constantinopla e o Cairo, sua posição piorara depois da conquista wahhabita e, mais tarde, da ocupação egípcia do Hejaz. Quando os turcos retornaram em 1847, tomaram de Muhammad 'Ali o controle que ele impusera aos xarifes e tornaram-no ainda mais rigoroso. Na década de 1880, os xarifes já não podiam resistir aos funcionários do sultão pela força; eram na verdade escolhidos pelo sultão. Foi para to- lher esse processo que começaram a procurar ao redor possíveis apoios; do quediva, dos líderes religiosos em Constantinopla, do sentimento geral do mundo islâmico.

Correntes de pensamento como as que expusemos receberam plena expressão pela primeira vez em dois livros escritos por um membro daquelas famílias cultas das províncias árabes entre as quais essas idéias eram difundidas. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1903) pertencia a uma família de Alepo, de origem curda. Teve uma educação árabe e turca antiquada na sua cidade natal, e depois ali trabalhou como funcionário e jornalista até que se desaveio com as autoridades turcas e achou melhor mudar-se para o Cairo, em 1898. Cairo foi o seu centro nos poucos anos restantes: escreveu para *al-Manar* e outros periódicos, freqüentou o círculo de 'Abduh e viajou pela Arábia e pela África Oriental. Produziu dois livros, *Taba'i' al-istibdad* (As características da tirania) e *Umm al-qura* (A mãe das cidades), uma das denominações tradicionais de Meca. Num sentido, os livros não eram originais. As suas idéias gerais sobre o Islã eram as do círculo de 'Abduh e Rida, talvez tenha sido influenciado por *Future of Islam*, de Blunt,²² e a estrutura e algumas das idéias de seu livro sobre a tirania foram provavelmente tiradas da obra de Alfieri sobre o mesmo tema. No prefácio, ele próprio afirma que tomou por empréstimo uma parte do desenvolvimento do tema; isso parece ter sido amplamente acreditado à época, pois Rashid Rida, num texto de obituário, repete a história, embora não lhe dando crédito, pois, dizia ele, o retrato de Kawakibi da sociedade oriental é demasiado exato para ter sido tirado de um autor ocidental.²³ A pesquisa recente tem mostrado mais ou menos conclusivamente que ele na verdade tomou por empréstimo alguma coisa do livro de Alfieri e sugere como ele poderia ter conhecido a obra: havia uma tradução turca, feita em 1897 por um Jovem Turco e publicada em Genebra, e esse texto bem que podia ser conhecido em Alepo ou no Cairo.²⁴ Ainda assim, há algo original nos seus escritos, sem dúvida graças a seus fortes interesses e convicções políticos. Era um grande opositor do despotismo de Abdülhamid e de seu conselheiro Abu'l-Huda, cujas idéias religiosas desaprovava e com quem também tinha uma briga de família: as famílias religiosas do distrito de Alepo sempre duvidaram da afirmação de Abu'l-Huda, ele próprio do mesmo distrito, de ser descendente do Profeta, e ressentiam-se do fato de ele usar a sua influência no palácio para assegurar para a sua família o posto de *naqib* ou decano dos *ashraf* em Alepo. Por outro lado, Kawakibi tinha boas relações com o quediwa, elogiava a política da família real do Egito²⁵ e pode ter realizado viagens em seu nome e para promover suas idéias sobre um califado árabe. Foi sem dúvida esse forte inte-

resse que o levou a deduzir com grande clareza certas implicações dos ensinamentos dos reformistas e a desenvolvê-las na direção do nacionalismo árabe. O seu ponto de partida é o que já encontramos com muita freqüência, a decadência do Islã, e ele apresenta a mesma explicação para o fato. O Islã decaiu por causa da inovação ilegal (*bid'a*), em particular a introdução de excessos místicos alheios ao seu espírito, e por causa da imitação (*taqlid*), da negação dos direitos da razão e do fracasso em distinguir o que é essencial do que não é. Mas existe também outra causa. Al-Afghani e 'Abduh já tinham sugerido que os governantes islâmicos mais recentes haviam encorajado o falso espírito da imitação passiva e da resignação extraterrena para reforçar o seu poder absoluto; Kawakibi dá mais ênfase a esse aspecto, considerando-o uma causa separada de corrupção e decadência. Os governantes despóticos têm apoiado a falsa religião, mas os males que fizeram não se limitam a isso; o despotismo como tal corrompe toda a sociedade. O Estado justo, em que os homens se realizam, é aquele em que o indivíduo é livre e serve livremente à comunidade, e em que o governo vigia essa liberdade, mas é ele próprio controlado pelo povo; isso é que era o verdadeiro Estado islâmico.²⁶ O Estado despótico é exatamente o oposto: usurpa os direitos de seus cidadãos, mantém-nos ignorantes para que continuem passivos, nega-lhes o direito de participar ativamente na vida humana. No final, destrói a relação moral dos governantes com os governados e dos cidadãos uns com os outros; distorce a estrutura moral do indivíduo, destruindo a coragem, a integridade, a sensação de pertencer, tanto religiosa como nacional.²⁷

Para livrar o Islã desses males, deve haver uma reforma da lei, a criação de um sistema de lei unificado e moderno por meio do *ijtihad*, deve haver uma educação religiosa apropriada; mas algo mais é igualmente necessário — uma mudança no predomínio de poder dentro da *umma*, dos turcos de volta para os árabes. Apenas os árabes podem salvar o Islã da decadência: por causa da posição central da península Arábica na *umma* e da língua árabe no pensamento islâmico, mas também por outras razões — o Islã arábico é relativamente livre de corrupções modernas, e os beduínos estão livres da decadência moral e da passividade do despotismo.²⁸ O centro de gravidade deve se deslocar de volta para a Arábia: deveria haver um califa árabe da linhagem de Quraysh, eleito pelos representantes da *umma*; ele deveria ter autoridade religiosa em todo o mundo muçulmano, e ser assistido no exercício dessa autoridade

por um conselho consultivo nomeado pelos governantes muçulmanos; deveria ter autoridade temporal no Hejaz, assistido por um conselho local.

Entre os cristãos árabes havia também meios-tons de “nacionalismo”. Dentro de suas próprias comunidades, a maioria deles estava engajada numa luta que tinha implicações “nacionalistas”. As comunidades dos uniatos, embora aceitassem a doutrina católica na sua totalidade, eram ciosas de seus costumes e dos privilégios que lhes eram concedidos por Roma: a jurisdição de seus próprios patriarcas, o uso do árabe e do siríaco nas suas liturgias. Sempre reagiam fortemente contra qualquer tentativa dos missionários católicos ocidentais no sentido de latinizar os seus ritos e leis, ou do Vaticano no sentido de impor um controle demasiado pesado e direto. Na comunidade ortodoxa, a questão “nacional” era ainda mais aguda. O patriarca grego de Constantinopla fora o chefe civil de toda a comunidade ortodoxa do império desde 1453; e desde o século XVII as grandes famílias gregas do bairro do Phanar em Constantinopla tinham exercido, como vimos, grande influência sobre o governo otomano. Aos poucos os gregos estenderam o seu controle eclesiástico sobre toda a Igreja: os patriarcados balcânicos tinham sido extintos; o patriarca de Antioquia era normalmente um grego; os de Jerusalém e Alexandria eram também gregos, e normalmente residentes em Constantinopla, enquanto as rendas e o governo da Igreja na Terra Santa estavam nas mãos de uma irmandade monástica severa e poderosa, a Irmandade do Santo Sepulcro, com membros quase inteiramente gregos. Como os ortodoxos no patriarcado de Alexandria eram gregos em sua maioria, a situação ali era relativamente estável; mas na Síria a grande maioria dos leigos e do baixo clero falava o árabe. Mesmo no século XVIII havia sinais de descontentamento entre eles; isso aumentou no século XIX, à medida que o senso de diferença étnica e lingüística vinha à superfície da consciência dos homens no Oriente Próximo, e ainda mais por causa da ligação estreita da Rússia com os ortodoxos dentro do império, e da não-disposição dos russos a aceitar o controle grego da Igreja. A questão tornou-se crítica no final do século XIX, com uma eleição disputada para o patriarcado de Antioquia; o governo russo apoiou um árabe contra o candidato grego, e o governo otomano, sob pressão da Rússia, assegurou a eleição do árabe.

No último quarto do século, esse sentimento “nacional” começou a assumir também uma forma secular. O periódico de Bustani, *al-Jinan*, embora

apelasse por unidade dentro do *watan* otomano, fazia também um apelo especial ao sentimento local. O império é o nosso *watan*, mas o nosso país (*bilad*) é a “Síria”.²⁹ Há nisso uma certa mudança de estilo em relação a *Nafir Suriyya*, o que entretanto não significa uma mudança de posição fundamental. Na atmosfera da década de 1870, as esperanças quanto à unidade otomana eram elevadas; mas o ardor do sentimento de Bustani ainda se concentra na unidade territorial menor. O governo otomano é elogiado por conceder posições locais a homens locais — por exemplo, em Beirute em 1870 quase todos os postos estavam ocupados por árabes locais.³⁰

Em 1875, alguns cristãos jovens do círculo de Bustani criaram uma pequena sociedade secreta, e em 1879-80 cobriram Beirute de cartazes convocando o povo da Síria a se unir, e pedindo a autonomia da Síria em união com o Líbano, o reconhecimento do árabe como língua oficial e a remoção de restrições à expressão e ao conhecimento.³¹ O grupo talvez tivesse tido uma conexão com Midhat Paxá, quando ele foi governador de Damasco; certamente os seus inimigos o acusavam de planejar tornar a Síria autônoma como o Egito, e isso não teria sido incoerente com sua ambição ou seu desejo de reformar o império com a ajuda da Europa.

A sociedade secreta tinha pouca importância,³² mas é indicativa do despertar dos cristãos sírios para a consciência política. Tinham obtido nas escolas das missões a sua cultura e idéias gerais, contudo isso os tornava mais e não menos ansiosos por enfatizar a ligação com seu povo e encontrar uma comunidade da qual pudessem participar plenamente. Tal comunidade, entretanto, ainda não existia. Com todas as reformas do período do *Tanzimat*, o império continuava a ser basicamente um Estado muçulmano. Havia alguns, como Halil Ganem, que estavam dispostos a aceitar essa situação com a esperança de torná-lo um Estado muçulmano liberal; mas outros, assim que saíam de seus mundos sectários fechados, davam a sua lealdade a uma idéia, mesmo a um sonho, de uma nação que poderia vir a ser criada.

O sonho assumia várias formas diferentes. Havia aqueles que encontravam a solução de seu problema na idéia de um Líbano independente, o centro de uma vida cristã livre, e sob a proteção de uma potência européia de fé católica. Isso fora na verdade mais do que um sonho desde 1861: o *sanjaq* privilegiado montado pelo acordo internacional possuía autonomia interna; tinha maioria cristã; estava sob a proteção do Concerto da Europa. Mas era con-

siderado por aqueles cujos sentimentos nacionais estavam concentrados na idéia do Líbano como nada mais do que um degrau para a independência real, que seria um dia alcançada com a ajuda da Europa. Esse era o ponto de vista, por exemplo, do maronita Bulus Nujaym, que escreveu um livro sobre a questão libanesa com o pseudônimo de M. Jouplain. A Síria, proclamava ele, formava uma entidade histórica distinta; fora e seria sempre o elo entre diferentes civilizações, mediterrânea e semítica. Mas dentro da Síria, o Líbano tinha um lugar especial: houve uma nação libanesa desde o início da história, fora capaz de preservar seu caráter especial sob todos os governantes da Síria, e mesmo quando engolfada no Império Otomano ainda desfrutava de uma ampla autonomia. Toda a Síria deveria ser um dia autônoma e livre, e o Líbano seria a vanguarda. Fora formalmente privilegiado desde 1861, mas a sua Constituição devia ser mais democrática e suas fronteiras estendidas para incluir Beirute e certos distritos rurais; e para isso contava com a ajuda da França.³³

Havia outros que eram movidos pela mesma visão, mas a expressavam em palavras diferentes. O “material” era o mesmo: as montanhas e vilas do Líbano, os sinos das igrejas tocando livremente, os navios europeus os protegendo e os marinheiros europeus ajudando-os a reformar a sociedade, um novo reino de paz e progresso com seus vizinhos muçulmanos. Mas a forma política que desejavam impor a essa questão era antes a de uma Síria do que a de um Líbano autônomo: isto é, um Estado abrangendo toda a Síria “geográfica”, desde as montanhas Taurus até o deserto do Sinai, e uma comunidade que incluía cristãos e muçulmanos, drusos e judeus, cooperando tão plenamente que já não importava qual era a maioria e qual a minoria. Vimos essa idéia emergir na mente de Butrus Bustani em 1860-1. Em 1861, um dos primeiros jornalistas árabes, Kalil al-Khuri, escreveu um pequeno livro sobre *Kharabat Suriyya* (As ruínas da Síria), cujo tema são os antigos monumentos; e mais ou menos desde essa época o nome “Síria” começa a ser amplamente usado e com meios-tons de orgulho e auto-identificação, sob o estímulo de fatores semelhantes aos que deram origem à idéia do Egito. A idéia era amplamente difundida entre os formados nas escolas da missão americana, sendo fácil perceber a razão. Havia principalmente cristãos ortodoxos e protestantes, e mais tarde muçulmanos e drusos; para eles, a independência do Líbano significava a dominação dos maronitas e da cultura francesa, a influência difusa do governo francês. A idéia da “Síria” parecia lhes oferecer uma chance de escapar da sua

posição de minoria, sem cair sob outra dominação. Mas havia também católicos de educação e inclinações francesas que aceitavam a idéia síria. Em parte isso talvez se devesse à influência do jesuíta belga Henri Lammens, um grande historiador do Islã que ensinou na Universidade Jesuíta em Beirute durante toda a sua carreira, e que acreditava firmemente na entidade chamada “Síria”; sua aversão ao Islã e ao nacionalismo árabe é óbvia em todos os seus escritos, e ele traçava a distinção mais nítida possível entre os sírios e os árabes. Um arcebispo maronita de Beirute, Yusuf Dibs, escreveu uma imensa história da Síria em oito volumes, que mostra claramente o equívoco quase inconsciente entre a idéia da Síria e a do Líbano. Os primeiros volumes são uma história da Síria no seu sentido mais geral: um registro contínuo do país tanto nos tempos antigos e clássicos como nos islâmicos, fundamentado no trabalho de eruditos europeus. Mas quando chega aos tempos modernos, o livro muda de conteúdo e método: apoiando-se em grande parte em fontes locais, limita-se principalmente à história do Líbano e da comunidade maronita em particular.

Na maioria desses escritores, há um elemento árabe. Eles têm consciência do laço da língua que deveria unir aqueles que diferem quanto à crença religiosa herdada; orgulham-se da cultura expressa pela língua, e seus escritos comunicam esse orgulho a seus leitores. Numa palestra de 1859, Bustani já tem consciência de uma entidade chamada “os árabes”, de algo chamado “cultura árabe” da qual afirma participar. Vinte anos mais tarde Ibrahim al-Taziji, filho de Nasif, convocou os árabes, numa ode famosa, para recordar a sua grandeza passada e despertar; e a sociedade secreta de 1875, da qual ele próprio era membro, falava nas suas proclamações do “orgulho árabe” do povo da Síria e rejeitava a pretensão do sultão ao califado como uma usurpação dos direitos árabes. Mas talvez tenha sido Jurji Zaydan quem mais contribuiu para criar uma consciência do passado árabe, por meio de suas histórias e ainda mais por sua série de romances históricos, modelados pelos de Scott e criando uma imagem romântica do passado como os de Scott haviam feito. Ainda assim, a maioria dos escritores cristãos sentia alguma dúvida em tirar as conclusões políticas desses dados e em falar em termos de uma “nação árabe”, pois não podiam estar certos de que o nacionalismo árabe não se revelaria uma nova forma de auto-afirmação islâmica. Só podiam acabar com essa dúvida de uma de duas maneiras. Podiam se identificar com a maioria de um modo

que, embora equívoco, não é inusitado para uma minoria; por exemplo, Sulayman al-Bustani, defendendo a Constituição otomana, refuta a sugestão de que ela é uma inovação religiosa (*bid'a*) afirmando, exatamente como teria feito um muçulmano, que algo parecido já existira sob os primeiros califas.³⁴ Ou então podiam preencher o conceito de “arabismo” com o mesmo conteúdo de “Líbano” ou “Síria”, e sonhar com uma nação árabe divorciada de sua base religiosa, incorporando cristãos e muçulmanos exatamente da mesma maneira, e sob a proteção benévola da Europa liberal.

Essa era a linha adotada por Négib Azoury, um cristão sírio que pertencia a uma das comunidades dos uniatos e que, como a maioria de seus companheiros, tinha educação francesa. Foi por algum tempo funcionário otomano em Jerusalém, mas deixou seu posto em 1904 por razões obscuras, e foi a Paris e mais tarde ao Cairo, onde viveu até sua morte em 1916. Em 1904 fundou uma Ligue de la Patrie arabe, cujo nome ecoa claramente o da Ligue de la Patrie française contra os partidários de Dreyfus. As atividades da Liga, se é que ela realmente existiu, limitavam-se a emitir manifestos. Mais tarde ele publicou em Paris um periódico mensal de curta duração, *L'indépendance arabe* (1907-8).

A plena exposição de suas idéias é encontrada num livro publicado em francês em 1905, *Le Réveil de la nation arabe* (O despertar da nação árabe). Há, afirma, uma nação árabe — uma única nação, que inclui tanto cristãos como muçulmanos. Os problemas religiosos que surgem entre os adeptos de diferentes credos são realmente políticos, provocados artificialmente por forças externas para servir aos interesses dessas;³⁵ os cristãos são tão árabes quanto os muçulmanos, e na verdade deveria haver uma cristandade especificamente árabe, uma Igreja Católica Árabe em vez da multiplicidade de ritos, cultos e pensamentos em árabe;³⁶ ele defende os cristãos ortodoxos que falam o árabe contra a hierarquia grega de sua Igreja.³⁷ As fronteiras dessa nação árabe incluem todos os países da Ásia que falam o árabe, mas não o Egito ou o Norte da África. Esses estão fora dos limites de seu interesse como nacionalista árabe. O Egito, afirmava, não era árabe no pleno sentido da palavra,³⁸ e tinha uma forte aversão ao “falso nacionalismo egípcio” de Mustafa Kamil, pró-islâmico e pró-otomano.³⁹ Os egípcios, assevera, ainda não são capazes de governar a si mesmos, deveriam ser gratos pela boa administração britânica.⁴⁰ Ele na verdade se envolveu superficialmente na política egípcia nos seus últi-

mos anos, mas não como um nacionalista egípcio. Por algum tempo foi “secretário das Relações Exteriores” de um “Partido dos Jovens Egípcios”, cujo programa era a criação gradual de um governo representativo em colaboração com a potência de ocupação.⁴¹

Essa nação árabe devia ser independente dos turcos. A nota contra os turcos é mais clara nos textos de Azoury do que nos escritos anteriores. Os turcos, diz ele, arruinaram os árabes. Sem eles, os árabes teriam o seu lugar entre as nações mais civilizadas do mundo; são melhores do que os turcos em todos os aspectos — mesmo como soldados, pois as vitórias turcas foram conquistadas graças a combatentes árabes.⁴² Não era possível esperar, acreditava, que o império se reformasse e desse aos árabes uma melhor posição. Se a reforma fosse possível, eles seriam súditos leais; mas Abdülhamid nunca mudaria a sua política, e os Jovens Turcos nunca chegariam ao poder.⁴³ A independência, portanto, era a única saída. Árabes, curdos e armênios deviam se desligar do império, que então entraria em colapso. Mas como isso poderia acontecer? Principalmente a partir de dentro e por causa da fraqueza da estrutura, mas também com a ajuda de fora, das potências da Europa. Grande parte do livro de Azoury se ocupa de uma longa análise dos interesses e políticas das potências para o Oriente Próximo, e a conclusão a que chega é que o maior perigo é a Rússia, da qual tudo deve ser temido;⁴⁴ a expansão alemã na Ásia Menor é também perigosa,⁴⁵ ao passo que tudo de promissor deve ser esperado da Inglaterra e da França com suas tradições liberais, porém mais da França que da Inglaterra.⁴⁶ (A cultura de Azoury era francesa, ele tinha colaboradores franceses, talvez fosse subsidiado pelo governo francês.) Mas há outro perigo externo além do representado pela Rússia: quase pela primeira vez escutamos uma nota nova de alerta, contra as ambições dos nacionalistas judaicos de retornar à Palestina.

Deux phénomènes importants, de même nature et pourtant opposés, [...] se manifestent en ce moment dans la Turquie d'Asie: ce sont, le réveil de la nation arabe et l'effort latent des Juifs pour reconstituer sur une très large échelle l'ancienne monarchie d'Israël. Ces deux mouvements sont destinés à se combattre continuellement, jusqu'à ce que l'un d'eux l'emporte sur l'autre. Du résultat final de cette lutte [...] dépendra le sort du monde entier.⁴⁷

[Dois fenômenos importantes, de mesma natureza mas opostos, [...] se ma-

nifestam neste momento na Turquia da Ásia: são o despertar da nação árabe e o esforço latente dos judeus para reconstituir numa escala muito grande a antiga monarquia de Israel. Esses dois movimentos estão destinados a se combater continuamente, até que um dos dois prevaleça sobre o outro. Do resultado final dessa luta [...] dependerá o destino do mundo inteiro.]

(Mas ele não era inteiramente coerente: num estágio posterior sugeriu que a instalação das colônias e bancos judaicos na Palestina poderia significar que o nacionalismo seria fortalecido pelos interesses das altas finanças.)⁴⁸

É apenas em linhas gerais que Azoury esboça a estrutura de um Estado árabe independente. Deveria ser um sultanato liberal constitucional com um sultão muçulmano árabe; mas no Hejaz deveria haver um reino temporal para um califa árabe, e a autonomia do Líbano, Nedjed e Iêmen deveria ser respeitada.⁴⁹ Quem deveria ser sultão, quem o califa? Ele não deixa isso claro, mas é difícil resistir à impressão de que um membro da família regente egípcia seria o sultão, e o xarife de Meca teria o califado; mais uma vez encontramos traços daquele “evangelho” que Pickthall descobrira sendo pregado na Palestina pelos emissários do quediva.

Enquanto Abdülhamid dominava supremo, a diferença entre as várias tendências da oposição era tolhida, não só porque era impossível escrever, organizar e agir livremente, mas também por causa do interesse comum em mudar o regime. Desde 1906, entretanto, as coisas começaram a mudar: houve uma revivescência das atividades dos Jovens Turcos dentro do império: um grupo de oficiais do exército fundou uma sociedade revolucionária secreta, que acabou estabelecendo contato com os exilados em Paris e tomou o nome de sua organização, o “Comitê da União e Progresso”. A sociedade tinha mais força no exército da Macedônia, com base em Salonica, e foi ali, em 1908, que de repente irrompeu uma revolta que se espalhou rapidamente e compeliu o sultão a restaurar a Constituição que havia suspenso trinta anos antes. Um novo governo assumiu o poder, e foram realizadas eleições para um parlamento. Desde essa época os problemas da política mudaram, e aumentou a possibilidade da ação política. Os jornais podiam ser publicados livremente: nos anos de 1908 a 1914, cerca de sessenta novos jornais (a maioria de curta duração) apareceram em Beirute, e cerca de quarenta em Bagdá. No parlamento as questões podiam ser discutidas com liberdade, grupos políticos po-

diam ser formados, e — o que talvez seja muito importante — homens de diferentes províncias podiam se encontrar e trabalhar juntos. Desde a primeira sessão a maioria dos deputados das províncias árabes — que em número perdiam apenas para os turcos — pôs-se a trabalhar junto.

Como era de esperar, a união de interesses provocada pela necessidade de acabar com o despotismo de Abdülhamid começou a se desfazer assim que o objetivo comum foi alcançado. Era fácil lidar com o perigo dos defensores do sultão, e quando eles tentaram uma contra-revolução em 1909, o sultão foi deposto. O perigo real, entretanto, vinha de dentro, da contradição inerente ao movimento dos Jovens Turcos, e que agora chegava à superfície. Os Jovens Turcos queriam um governo constitucional, o que implicava liberdade e igualdade para todos os elementos do império; mas eles também queriam preservá-lo como uma unidade e reforçá-lo contra a pressão do exterior, e isso pressupunha um governo centralizado e o domínio do elemento muçulmano turco sobre os outros.⁵⁰ Ligada a essa, havia outra contradição. Os Jovens Turcos defendiam a igualdade entre os cidadãos otomanos — baseada num patriotismo otomano que todos deviam partilhar — e a unidade e força do império; isso, na sua visão, implicava que todos os cidadãos do império deviam ter a mesma relação com o governo, e todos deviam ter uma relação direta com o poder regente; isso, por sua vez, significava que todos deviam ser considerados e tratados primariamente como cidadãos individuais, e não como membros de comunidades raciais ou religiosas dentro do império. Mas a maioria dos não-muçulmanos e muitos muçulmanos não turcos entendiam por liberdade e igualdade a liberdade para a comunidade e a igualdade entre as comunidades, e o seu interesse não era reforçar o poder e aumentar a intervenção do governo central, mas manter os direitos das comunidades e reforçar a autonomia administrativa das províncias. O movimento constitucional aos poucos se dividiu: aqueles que eram em primeiro lugar nacionalistas otomanos e defendiam o controle central se separaram daqueles que eram em primeiro lugar liberais otomanos e descentralizadores; as lacunas entre os turcos e os não-turcos se tornaram maiores, e os árabes, albaneses, armênios tendiam a apoiar os liberais. Depois de vários anos perturbados, o poder foi tomado, em 1913, no meio da Guerra Balcânica, por um grupo de oficiais turcos, cujas idéias eram antes nacionalistas que liberais; governaram o império até o seu colapso, e no processo as idéias dos nacionalistas otomanos mudaram. Ocor-

reiu um deslindamento gradual e doloroso das três idéias — do Estado, da comunidade religiosa e da nação lingüística —, um processo que pode ser verificado no pensamento do teórico dos Jovens Turcos, Ziya Gökalp.⁵¹ O ponto de partida foi a idéia de que a única maneira de resolver o dilema inerente ao império era lhe impor um único sentimento nacional; mas aos poucos tornou-se mais claro que o sentimento nacional otomano não podia desempenhar esse papel, pois era demasiado frágil e artificial, e em última análise não se baseava em nada exceto na lealdade à família regente. O único nacionalismo efetivo era o que estava arraigado em alguma unidade objetiva como a língua ou a raça, e assim o nacionalismo otomano aos poucos se transformou no nacionalismo turco. A base do império devia ser a unidade nacional partilhada por todos os que falavam turco e eram de origem turca, a sua política devia ser conduzida para promover os interesses dos turcos tanto fora como dentro do império, pois o império era ou deveria ser a terra natal de todos os turcos. Essa idéia implicava que se deveria fazer uma tentativa para reforçar o domínio do elemento turco no governo e na administração e até transformar outros grupos étnicos em turcos, insistindo no emprego do turco nas escolas e no governo; e nos últimos anos de vida do império, havia alguns sinais de que o governo dos Jovens Turcos estava se movendo nessa direção.

Havia outro lado, é verdade, no governo dos Jovens Turcos. Eles melhoraram o governo local e a segurança pública, fizeram obras, expandiram a educação e encorajaram a emancipação das mulheres. Mas, aos olhos de seus povos súditos, isso era mais do que sobrepujado pela ameaça a suas línguas e direitos políticos implícita no endurecimento do controle central, na política de “otomanização” e na idéia do nacionalismo turco. Por reação contra o novo nacionalismo turco, o dos armênios foi fortalecido, o dos árabes, albaneses e curdos chegou à vida política. Entre os árabes, havia alguns que continuavam a apoiar os Jovens Turcos por causa da crença de que o império devia ser preservado a qualquer custo; um dos líderes era de fato um oficial do exército de Bagdá, Mahmud Shawkat Paxá, embora também fosse verdade que ele era da Geórgia e não de origem árabe, tendo sido de qualquer modo assassinado em 1913, quando a política de “turquização” ainda era nova. Em geral, entretanto, o efeito da nova política foi impelir os líderes políticos para a oposição: tendiam a gravitar para o principal grupo de oposição, o Entente Libérale, mas, o que devia ser mais importante, a sua atuação se tornava mais conscien-

temente árabe. Assim desenvolveram-se os primeiros grupos árabes efetivos e organizados, tanto abertos como secretos: numerosos, alguns importantes e alguns quase irrealis, misturando-se, dividindo-se, deixando de existir de uma forma difícil de acompanhar. Não faremos nenhuma tentativa de traçar a sua história com detalhes; basta distinguir dois tipos, cuja história e programas ilustram o desenvolvimento da idéia nacional.

* Os políticos, os reformadores islâmicos, os notáveis e os deputados locais, os homens de posição tendiam a expressar sua oposição dentro do sistema constitucional e de acordo com os liberais otomanos partidários da descentralização, cujo líder mais proeminente era o príncipe Sabaheddin. Em 1912, vários árabes habitantes do Cairo, principalmente sírios, fundaram um partido projetado para dar expressão às suas idéias: o “Partido Otomano da Descentralização Administrativa”. Tinha conexões com os liberais turcos e até com ‘Izzat Paxá, o antigo secretário de Abdülhamid e um exilado desde 1908;⁵² tinha também uma rede de “comitês de reforma” nas cidades árabes otomanas, especialmente em Beirute. Seus objetivos explícitos, como sugeria o nome, eram antes administrativos que políticos. Queria que o árabe fosse reconhecido como língua oficial nos negócios provincianos; que a maioria dos funcionários locais fosse árabe; que as autoridades locais fossem consultadas sobre a nomeação dos funcionários; que o serviço militar fosse prestado localmente em tempo de paz; que algumas rendas locais fossem aplicadas a necessidades locais; que os conselhos provincianos tivessem poderes mais amplos; e que fossem nomeados conselheiros estrangeiros para reorganizar a polícia e as gendarmarias, a justiça e as finanças.⁵³ Propunha buscar esses objetivos por meios abertos e legítimos; não se sabe ao certo se tinha, como os turcos mais tarde afirmavam, outros objetivos secretos que chegavam até a autonomia segundo o modelo egípcio, sob um governante local e com proteção estrangeira, mas não parece forçosamente improvável que seus pensamentos se virassem para essa direção.⁵⁴

Em 1913 um grupo de indivíduos, a maior parte filiada a esse partido, organizou um “Congresso Árabe” em Paris. Teve a participação de umas 25 pessoas, todas sírias no sentido mais amplo, à exceção de dois iraquianos: alguns eram estudantes ou residentes em Paris, alguns homens de distinção do Cairo e de Beirute; mais ou menos a metade era de muçulmanos e a outra metade de cristãos; e o Congresso tinha o apoio de alguns dos líderes políticos

proeminentes em Constantinopla. Os relatórios de suas discussões dão um quadro vívido da “atmosfera” do nacionalismo árabe moderado naquela época. Era uma atmosfera de “ocidentalização”: nós árabes, declaravam os que se manifestavam, queremos reformar o império, porque desejamos participar da civilização moderna, e contamos com a ajuda da Europa. Há referências corteses à França, apelos à consciência européia, esperanças expressas de uma pressão européia sobre o governo otomano, refutações da idéia de que a Europa é um perigo — o perigo real está dentro, em nossa própria decadência.⁵⁵ Com não menos fervor, comprometiam-se com a lealdade ao império e expressavam o desejo de que fosse forte; embora haja uma ameaça amena ocasional — o grau de nossa lealdade depende do modo como somos tratados. A força dos Estados, declaravam, está baseada nos seus sistemas de governo: o governo otomano deve ser realmente democrático, e num império multinacional isso implica liberdade nas províncias. Deveria haver uma efetiva participação dos árabes no governo central, e uma autonomia administrativa em cada província árabe; o árabe deveria ser uma língua oficial, tanto no parlamento como no governo local; dentro da comunidade nacional, os cristãos e os muçulmanos são iguais.

A princípio, o governo dos Jovens Turcos parecia levar essas sugestões a sério. Mandaram um delegado para conferenciar com os líderes, mas logo se tornou claro que as concessões que pretendiam fazer eram limitadas e ilusórias, e isso confirmou a visão a que alguns árabes já tinham chegado, de que os métodos dos descentralizadores eram inúteis e suas demandas não iam suficientemente longe. Os árabes deviam ter independência, e só podiam ganhá-la se estivessem dispostos a usar a força. Essa fora a visão de Azoury havia muito tempo, como vimos, e ele fora desde o início cético a respeito do Congresso.⁵⁶ Mas ele não era uma força com que se pudesse contar; mais importantes eram outros líderes, como o grupo de 35 deputados árabes que já em 1911 tinha enviado uma carta ao xarife de Meca, Husayn, por meio do chefe político de Basra, Sayyid Talib. Os árabes, diziam, “estão prontos a se rebelar com você, se quiser romper o jugo que pesa sobre eles”; eles “o reconhecem como o califa do Profeta, o único homem responsável pelos interesses de todos os países árabes”.⁵⁷ Talvez houvesse um pouco de retórica parlamentar na declaração, mas na esteira dos notáveis e deputados estava surgindo uma nova geração que levava esses pensamentos talvez mais a sério. Sob Abdülhamid o sistema

de escolas públicas fora ampliado: escolas secundárias haviam sido estabelecidas nas capitais das províncias, as escolas profissionais para treinar oficiais e funcionários, expandidas. Os árabes muçulmanos das grandes cidades da Síria e do Iraque passaram a freqüentar essas escolas, a aprender línguas estrangeiras, a tornar-se familiarizados com as novas idéias; e das escolas começaram a entrar no serviço público. Nos anos imediatamente antes de 1914, um grupo desses jovens entrou na vida pública e adquiriu uma consciência política; o orgulho do passado árabe por ter sido reforçado pela experiência de viver entre aqueles de origem diferente, e talvez a unidade que uma língua comum confere tenha se tornado mais clara num lugar em que nem todos a partilhavam; as suas mentes tinham sido formadas pelas idéias políticas correntes em Constantinopla, bem como por aquelas que lhes chegavam do Cairo e de Beirute; e eles tinham adquirido um pouco da disciplina e do senso de responsabilidade inerente ao corpo de oficiais de um exército imperial, mesmo que fosse de um império em declínio. Depois da revolução de 1908, começaram a formar sociedades secretas com objetivos de longo alcance: a Qahtaniyya, fundada em 1909 por oficiais do exército, inclusive um de origem egípcia, ‘Aziz ‘Ali al-Misri; a Fatat, iniciada em Paris em 1911 por vários estudantes sírios; a ‘Ahd, iniciada em 1914 por al-Misri e composta quase inteiramente de oficiais do exército, com uma forte presença iraquiana entre eles.⁵⁸ O objetivo real de todos era a independência virtual ou completa, e o seu espírito era pela primeira vez contra os turcos, algo natural em oficiais que ingressavam num grupo militar com uma tradição nacional diferente da sua. Os turcos são a nossa desgraça, proclamava um apelo emitido por um membro dessa sociedade em 1911. Eles reprimiram a nossa cultura e impediram o progresso econômico. Todas as nações que deles se desligaram começaram uma vigorosa vida nacional, enquanto aquelas que não o fizeram são condenadas à pobreza e à estagnação. O presente governo está sacrificando o país aos estrangeiros, e são pessoas que nem acreditam no Islã. Os árabes devem se desligar, pela violência se necessário, e todos os árabes devem ajudar nessa tarefa: “Árabes muçulmanos, este Estado despótico não é um Estado muçulmano. Árabes cristãos e judeus, uni-vos com vossos irmãos muçulmanos”.⁵⁹

Mas esses apelos pela unidade política árabe não geravam uma resposta de todos os que falavam árabe. A maior liberdade de falar e agir depois de 1908, bem como a política dos Jovens Turcos, encorajava o crescimento do

nacionalismo árabe, mas também o de outros nacionalismos; e aqueles cristãos que acreditavam numa nação libanesa ou síria começavam a se organizar e expressar. No Líbano, dois membros da antiga família de Khazin publicaram, em 1910, uma defesa da *Perpetuelle indépendance, législative et judiciaire du Liban*, e tanto ali como em outros lugares onde viviam os libaneses — no Cairo, Nova York e Paris — surgiram comitês para vigiar os interesses do privilegiado *sanjaq*. Diferiam uns dos outros na ênfase, e ainda mais nas personalidades, mas em geral os seus objetivos eram os mesmos: manter os privilégios que já tinham, aumentá-los se possível, ampliar as fronteiras do Líbano para torná-lo economicamente viável, e em tudo isso procurar o apoio das nações ocidentais, acima de tudo o da França. A idéia da “Síria” também tinha defensores poderosos, particularmente em Paris, onde dois homens de letras cristãos libaneses, Chekri Ganem (Shukri Ghanim) e Georges Samné, a expuseram com o encorajamento e o apoio do Quai d’Orsay. A nação síria, ensinavam, com uma unidade dada pela natureza e reforçada pela história, ainda não tivera uma unidade política e social, e isso por duas razões: primeiro, por causa das diferenças de origem, costumes e sobretudo crenças, e, segundo, porque nunca tivera um governo nacional, “uma autoridade aceita pelo povo e trabalhando em seu interesse”.⁶⁰ Deveria ter um governo assim, baseado nos princípios da democracia, laicismo e descentralização; a sua constituição deveria ser uma livre federação de distritos que em grande parte se autogovernassem, cada um com uma base religiosa ou étnica estável, e delimitados de forma que cada comunidade importante possuiria uma região onde seria a maioria; a sua base moral deveria ser um sentimento nacional que tornasse possível uma cooperação completa e igual entre os de diferentes credos ou raças. Essa unidade começava aos poucos a existir sob a influência da educação e civilização modernas; estava sendo criada uma nacionalidade síria comum, baseada na cultura, em “la langue arabe et le trésor commun des traditions antiques, l’héritage des glorieux souvenirs de l’Orient”⁶¹ [“na língua árabe e no tesouro comum das tradições antigas, a herança das gloriosas lembranças do Oriente”]. Mas é necessário um longo tempo para que esse espírito cresça e se liberte das lealdades religiosas que dividem os homens, e nesse meio-tempo o Líbano, com fronteiras ampliadas, devia manter a sua existência como o protótipo do que todas as regiões serão no futuro. Quando che-

gasse a hora de criar o Estado sírio nacional e secular, o Líbano tomaria o seu lugar como uma das províncias.⁶²

Entre essas diferentes tendências as linhas ainda não estavam traçadas com clareza. Os defensores do nacionalismo sírio orgulhavam-se de sua cultura árabe, tinham ligações com o “Partido da Descentralização” e tinham participado do Congresso Árabe de 1913;⁶³ ao mesmo tempo, argumentavam a favor da independência *de facto* do Líbano. Da mesma forma, aqueles que falavam em termos do nacionalismo árabe tinham frequentemente um sentimento especial pela comunidade humana da Síria e, quando pediam a autonomia árabe, pensavam primariamente na Síria, com Damasco como seu centro. Os advogados do Líbano independente, é verdade, tendiam a pensar antes em termos de muçulmanos e cristãos que em termos de árabes e turcos, e desejavam ser independentes de Damasco não menos que de Constantinopla; viam o Líbano como um país mediterrâneo ligado com a cristandade ocidental. Mas ao mesmo tempo invejavam a autonomia das Igrejas Católicas orientais, orgulhavam-se da língua árabe e de sua literatura, e estavam cientes de que não podiam voltar as costas para a sua área interior síria e árabe de influência econômica e cultural. Não havia necessidade, antes de 1914, de que as linhas fossem nitidamente traçadas: todos os grupos tinham o interesse comum de mudar a política do governo, e nenhum deles parecia perto de assegurar a independência sob qualquer forma. A situação mudou, entretanto, quando a guerra irrompeu em agosto de 1914, e a Turquia foi atraída para o conflito antes do final do ano.⁶⁴ A guerra, claro, ofereceu oportunidades e tornou necessárias as decisões. Poderia levar ao colapso do império, à concessão da independência ou à imposição de um novo controle. Já havia um grupo de nacionalistas que contavam com uma ou outra das potências da Europa para ajudá-los a melhorar a sua posição, e alguns já estavam em contato com representantes da Inglaterra e da França. Que atitude deveriam assumir em relação à guerra, que ação tomar, que alianças estrangeiras procurar? Sobre todas essas questões ocorria um debate animado, que continuou muito tempo depois do fim da guerra. Havia alguns que eram defensores mais ou menos entusiásticos do Comitê da União e Progresso: entre muitos dos que eram instruídos, e talvez a maioria das massas muçulmanas, as lealdades nacionais ainda não tinham sobrepujado as religiosas, e a força do Islã, a autoridade do califa e a independência do império eram as principais considerações. Outros,

embora opostos à política dos Jovens Turcos, achavam a sobrevivência do império essencial tanto para os árabes como para a *umma* em geral, pois se ruísse, seria substituído pelo governo de uma potência européia; assim, apoiavam o Estado, mas esperavam uma reforma do sistema de governo na direção da autonomia provinciana, ou a transformação do império numa monarquia dual. Havia outros que queriam tirar vantagem da guerra para obter a independência para o Líbano, a Síria ou os árabes, com a ajuda dos inimigos do império. Esse grupo, entretanto, estava dividido de várias maneiras: alguns confiavam mais na Inglaterra, outros na França; os muçulmanos que apoiavam essa política, em sua maioria, o faziam com hesitação, pois sabiam que a Inglaterra e a França tinham interesses próprios que não eram os mesmos dos árabes; não obstante, achavam que valia a pena correr o risco, uma vez que tinham muito a ganhar e pouco a perder. Esse foi o conselho que receberam de Sa'd Zaghul, que ainda não era o líder popular do Egito, mas já aparecia como um de seus políticos mais ilustres:

O argumento de Zaghul [...] afirmava que as terras árabes naqueles dias não tinham uma entidade política ou soberana que pudesse perecer. Não havia então nenhum Estado árabe independente, cuja própria vida estivesse em perigo, como era o caso da Turquia. Assim, não havia jogo arriscado.⁶⁵

Mas pelo menos alguns deles não propunham a questão apenas em termos de interesse, e sim em termos de consciência. O sultão tinha a pretensão de ser califa; mesmo que não aceitassem essa declaração, ele ao menos era sultão, legitimado por quatro séculos de governo temporal, o último grande governante independente do Islã sunita, o símbolo político da unidade da *umma*. Se eles se revoltassem contra o sultão, não só estariam lutando contra seu governante legítimo; estariam rompendo a *umma* numa época em que precisava estar unida, e talvez agindo assim estivessem servindo aos interesses de seus inimigos. Havia outros, entretanto — embora mais cristãos do que muçulmanos —, que não tinham essas dúvidas, ou porque acreditassem implicitamente na boa-fé dos Estados liberais da Europa, ou porque desejassem a proteção da Inglaterra ou da França, por razões religiosas ou como uma ajuda necessária na construção de um Estado moderno.

A dissensão mais importante era sobre as fronteiras e sobre sistemas de

governo, quando fosse conquistada a independência em relação aos turcos. O maior número de defensores muçulmanos da revolta contava com a família do xarife de Meca para fornecer o rei; mas enquanto alguns sonhavam com um único Estado árabe e um califa árabe — uma revivescência do Império Otomano com o seu centro de gravidade deslocado dos turcos para os árabes —, outros ainda mantinham as idéias do Partido da Descentralização, e queriam uma Síria independente, ela própria uma federação de províncias, e com alguma espécie de relação livre com um Iraque e um Hejaz independentes. O elo com o Hejaz e o xarife de Meca aguçou a oposição dos nacionalistas libaneses, ou porque temessem uma revivescência da dominação muçulmana, ou porque vissem por trás do xarife a política e as ambições da Grã-Bretanha: declaravam-se a favor de um Líbano inteiramente independente, com fronteiras ampliadas e tendo Beirute como a capital, sob a proteção da França, embora nem todos concordassem sobre a natureza e a extensão do controle francês. Da mesma forma, o grupo de “nacionalistas sírios”, principalmente cristãos, pequeno mas importante porque tinha o apoio do Quai d’Orsay,⁶⁶ tornou-se mais agudamente oposto à idéia árabe do que antes: os sírios não são árabes, declaravam, na verdade não há uma nação árabe, apenas “une prétendue nationalité arabe, création de l’emir Fayçal et des agents anglo-indiens”⁶⁷ [“uma pretensa nacionalidade árabe, criação do emir Fayçal e de agentes anglo-indianos”]. Num livro repleto de conhecimento e pensamento, o porta-voz do grupo, Georges Samné, apresentou seu plano de uma república síria, secular, democrática e federal, sob a proteção da França.

Enquanto durou a guerra, essas dissensões não eram urgentes. Muitos cristãos libaneses prestaram serviço nas forças francesas. O xarife de Meca, em associação com as sociedades secretas nacionalistas árabes, revoltou-se contra o governo otomano ao receber garantias um tanto ambíguas dos britânicos, declarou a independência do Hejaz e formou um “exército árabe” que tomou parte da campanha aliada que culminou na conquista da Síria. Quando a guerra terminou, pareceu por um momento que tanto os nacionalistas árabes como os libaneses obteriam o essencial do que desejavam. Havia uma administração militar britânica na Palestina, uma francesa no Líbano e ao longo da costa para o norte; e o governo francês estava claramente comprometido, por toda a sua tradição, com o apoio à idéia de um Líbano cristão independente. No interior, entretanto, havia uma administração árabe, reconhecida

e subsidiada pela Grã-Bretanha, com um filho do xarife, Faysal, como chefe, e os postos-chave nas mãos de membros das sociedades secretas e de oficiais do exército árabe. No entanto, nem a administração, nem o movimento nacionalista em geral tinham força própria: militar e diplomaticamente apoiavam-se na força da Grã-Bretanha. Estavam presos no dilema inevitável de um grupo fraco que contava com uma grande potência para alcançar os seus fins: precisavam da força da potência, mas não tinham como forçá-la a preferir os interesses do grupo aos seus próprios. A Grã-Bretanha assumira outros compromissos que, no final, eram irreconciliáveis com os que tinha com os nacionalistas árabes. Estavam prontos a aceitar, se necessário, sua própria necessidade estratégica em relação ao sul do Iraque e à costa palestina. Mas, além disso, a Grã-Bretanha se comprometera a apoiar a criação de um Lar Nacional Judeu na Palestina, e isso, por mais que negasse, poderia acabar levando — como sabiam certos estadistas britânicos — à criação de um Estado judeu em que os habitantes árabes da Palestina teriam de escolher entre tornar-se uma minoria ou abandonar suas casas. Para o norte, ela se comprometera a apoiar um virtual controle francês do Estado árabe que porventura fosse criado na Síria, e parecia improvável que a França aceitasse quer um Estado inteiramente independente, quer um que tivesse ligações com o Hejaz, tanto por uma solicitude para com seus clientes libaneses como porque os franceses, como eles, viam por trás do xarife a sombra da Grã-Bretanha, sua rival tradicional no Levante. Se chegasse um momento decisivo, a Grã-Bretanha sempre preferiria a sua necessidade de boas relações com a França a seu desejo de estabelecer um Estado árabe na Síria; e os sionistas poderiam aplicar maior pressão sobre Londres do que os árabes. Por dois anos Faysal tentou, não sem habilidade, reter o apoio britânico por meio de uma acomodação com os franceses e os judeus. Mas foi apanhado entre forças mais poderosas que ele próprio: qualquer acordo que estivesse disposto a fazer com a França não teria a aprovação de seus seguidores na Síria; e talvez tenha superestimado o apoio que poderia esperar da Grã-Bretanha. Em 1920 um congresso de líderes sírios e palestinos, reunidos em Damasco, o declarou rei da Síria e redigiu uma declaração de princípios que, de um modo, foi a última expressão das idéias dos Descentralizadores Otomanos e, de outro, serviu como um programa para os nacionalistas árabes nos 25 anos seguintes. Declarando que representava igualmente muçulmanos, cristãos e judeus, o congresso exigia a completa indepen-

dência da Síria dentro de suas fronteiras naturais, do Taurus ao Sinai, do mar ao Eufrates. A sua forma de governo devia ser democrática, civil, monárquica, constitucional e descentralizada, com salvaguardas para os direitos das minorias. O congresso rejeitava a idéia de um mandato estrangeiro, que já tinha sido adotado em princípio pela Conferência de Paz em Paris; se forçado a aceitar um mandato, ele o consideraria equivalente ao fornecimento de assistência econômica e técnica sem prejuízo para a independência completa; ele recusava aceitar a Declaração Balfour, a imigração judaica — ou a criação de um Estado judaico — ou a separação do Líbano ou da Palestina da Síria. O Iraque deveria ser independente, e entre ele e a Síria não deveria haver barreiras econômicas.⁶⁸ A Grã-Bretanha e a França se recusavam a aceitar essas decisões. Algumas semanas mais tarde, depois de um período de tensão crescente, a França ocupou a Síria e deu fim ao reinado de Faysal, e nos dois anos seguintes o destino dos países árabes foi estabelecido segundo linhas muito diferentes. O Hejaz ficou com a sua independência, mas os países árabes mais avançados da Síria e do Iraque foram colocados sob mandatos francês e britânico, que davam aos mandatários o controle administrativo, embora com a obrigação de prepararem o caminho para a independência final. O Iraque, sob mandato britânico, era separado da Síria geográfica, que era ela própria subdividida em quatro regiões — a Síria e o Líbano sob mandato francês, a Palestina e a Transjordânia sob mandato britânico, enquanto a própria Síria era subdividida em várias regiões separadas. O mandato para a Palestina colocava sobre o mandatário a obrigação de facilitar a imigração judaica e a criação de um Lar Nacional Judaico.

Foi necessário examinar os acontecimentos desses anos com alguns detalhes, porque eles determinaram o espírito e os objetivos dos nacionalistas nos vinte anos seguintes, até que uma nova guerra mais uma vez mudou as premissas da política. O pensamento e a ação nacionalistas árabes, nos países em que eram fortes, isto é, o Iraque e os quatro países da Síria geográfica, estavam concentrados em três metas principais: primeiro, assegurar uma maior dose de autogoverno em relação às potências mandatárias, por meio de demonstrações, revoltas ocasionais, recusas a cooperar, apelos aos sentimentos liberais da Inglaterra e da França ou aos auto-interesses esclarecidos. Embora a Síria fos-

se a mais avançada das duas regiões, foi o Iraque que conseguiu primeiro esse objetivo, graças à política britânica de manter o controle por meio de um governo nativo sob Faysal; o Tratado Anglo-Iraquiano de 1930 lhe dava independência e a oportunidade de ser membro da Liga das Nações em troca de uma aliança política com a Inglaterra e a manutenção das bases aéreas britânicas. Os franceses se mostraram mais relutantes em fazer esses acordos e, quando finalmente assinaram tratados com a Síria e o Líbano em 1936, nunca os ratificaram, e foi só no final da guerra que as tropas estrangeiras deixaram o solo desses países. Segundo, havia a tentativa de manter viva a idéia da unidade árabe, daquela unidade que tinha existido num certo sentido nos dias otomanos, e estava agora ameaçada pelas novas divisões políticas, que não só tendiam a criar diferentes sistemas de administração, lei e educação, como também dividiam o movimento árabe, dando-lhe, em cada região, uma tarefa imediata diferente. Essa idéia encontrou expressão em escritos, em grupos efêmeros, na ajuda e simpatia dada por um país a outro na sua luta, e acima de tudo em conferências periódicas reunindo homens de diferentes países árabes e terminando com a aprovação de resoluções gerais: depois do Congresso Sírio de 1920, houve a Conferência do Califado em Meca em 1926 — islâmica mas com um colorido árabe —, mais tarde o Congresso de Jerusalém de 1931 — tanto islâmico como árabe; a seguir, e talvez o mais importante da série, o congresso realizado em Bludan, na Síria, em 1937, com um presidente iraquiano e com um senador egípcio e o bispo ortodoxo de Hama entre seus vice-presidentes: nele se afirmou a unidade árabe e se enfatizou o caráter inter-religioso do nacionalismo árabe.⁶⁹

O terceiro objetivo da atividade, uma meta estreitamente entrelaçada com a segunda, era a arregimentação de apoios para os árabes da Palestina na sua oposição à imigração judaica e à compra de terras e na sua exigência de um governo unitário de maioria árabe. Esse tema já era importante no Congresso de Jerusalém e tornou-se ainda mais relevante quando a imigração judaica aumentou depois de 1933. Antes disso, os árabes tinham se queixado de que a política de estabelecer um Lar Nacional Judeu impediria a Palestina de se tornar parte de uma Síria ou de um Estado árabe independentes, mas agora a esse receio acrescentava-se o medo de que o crescimento da comunidade judaica levaria à sujeição ou à expulsão dos árabes da Palestina; houve distúrbios graves em 1929, e em 1936 os métodos de protesto e demonstração deram lugar aos

da revolta armada. O principal objetivo da Conferência de Bludan era afirmar o interesse árabe geral no que estava acontecendo na Palestina; com o mesmo propósito realizou-se uma conferência interparlamentar árabe e muçulmana em 1938,⁷⁰ e no mesmo ano o governo britânico reconheceu formalmente o interesse dos outros países árabes no problema da Palestina e a existência de algo chamado mundo árabe, convidando vários governos árabes a mandar delegados para a conferência em mesa-redonda a ser realizada em Londres.

Na tentativa de assegurar o autogoverno e manter viva a idéia de uma nação árabe, a liderança continuou nas mãos de um grupo pequeno, principalmente antigos oficiais e funcionários otomanos, cuja perspectiva política fora moldada pelo governo dos Jovens Turcos, pelas sociedades secretas e pela revolta árabe. Fossem sírios ou iraquianos, eles tinham uma mentalidade comum, um sistema de idéias que formava a ortodoxia política dos anos entre as guerras. Em primeiro lugar, acreditavam implicitamente na existência de uma nação árabe: em escolas, em tendas, no parlamento otomano, no exílio no Cairo, e nas forças do xarife, com as quais tinham começado a desenvolver um conhecimento mútuo, adquirindo a facilidade de comunicação proporcionada pela posse de uma língua e de uma educação comuns. Mas enquanto, por um lado, a idéia de uma nação árabe estava se espalhando como resultado da guerra e da difusão da educação, e isso lhes dava um suporte mais sólido do que antes, por outro, as novas divisões políticas estavam obscurecendo a realidade dessa nação, e isso emprestava à defesa de sua causa uma obstinação que antes não possuía. A existência dos árabes não fora questionada no Império Otomano tardio, e as várias províncias árabes tinham sido consideradas uma totalidade. A divisão do acordo pós-guerra a questionava e ameaçava propor a idéia de uma nação síria, libanesa ou iraquiana como suas rivais, às vezes com o encorajamento da potência mandatária.

Colocando toda a sua ênfase na existência da nação árabe, eles também enfatizavam a sua unidade e justificavam a luta pelo autogoverno em cada Estado apenas como um primeiro passo para a reunificação. Cada Estado árabe, sugeria-se, uma vez independente, usaria a sua liberdade de ação para ajudar aqueles que ainda lutavam e para se aproximar dos que já estivessem livres: essa era a teoria subjacente à intervenção dos governos árabes na Guerra Árabe Saudita-Iêmen de 1934, considerada uma luta fratricida, e depois na revolta palestina, e era também a teoria subjacente ao Tratado da Irmandade

Árabe concluído pelo Iraque e a Arábia Saudita em 1936, em consideração “aos laços islâmicos e à unidade nacional que os associam”. A sua concepção de unidade ainda era a dos anos de 1908 a 1922: acreditavam que a nação árabe excluía o Egito e o Norte da África, com os quais os seus laços pareciam mais religiosos do que nacionais. Por “árabes” queriam dizer os habitantes da Ásia, da Síria, do Iraque e da península que falavam o árabe, e especificamente os da Síria e do Iraque, de cultura mais adiantada que os da península e assim mais preparados para a existência política e a independência nacional. O problema da unidade, portanto, se propunha em três níveis: em primeiro lugar, uma reunião dos Estados da Síria geográfica; depois uma federação da Síria e do Iraque; por fim, um laço menos estreito com os outros Estados árabes. Esse fora o programa do Congresso Sírio de 1920; e, uma geração mais tarde, foi reafirmado por um dos associados mais próximos de Faysal, que a essa altura tinha alcançado uma posição de autoridade. No seu “Livro Azul” de 1943, Nuri Paxá al-Sa‘id sugeria que a Síria, o Líbano, a Palestina e a Transjordânia fossem reunidas num único Estado, com uma dose de autonomia para os judeus na Palestina e (se o exigissem) um regime privilegiado para os maronitas no Líbano; e devia ser criada uma Liga Árabe a que o Iraque e a Síria reunida adeririam imediatamente, e à qual se poderiam juntar os Estados árabes que assim desejassem. A Liga seria presidida por um dos governantes árabes a ser escolhido de um modo aceitável para os Estados-membros.⁷¹

Embora a Síria se mantivesse o centro do sentimento nacionalista árabe, e a idéia da nação árabe ali tivesse se tornado explícita pela primeira vez, havia uma tendência durante as décadas de 1920 e 1930 a considerar Bagdá a matriz do movimento pela independência e pela unidade; em parte porque a aliança entre as aspirações dos grupos nacionais e as ambições da família hachemita, criada nos dias dos Jovens Turcos e consolidada pela revolta árabe, ainda não estava rompida, e uma grande parte dos nacionalistas continuava a ver Faysal como o líder de seu movimento, e em parte porque o Iraque, apesar de mais atrasado política e socialmente, obteve uma relativa independência muito antes que os estados da Síria. Esse era um papel aceito de modo geral pela monarquia e pelo governo do Iraque, embora a consciência política fosse ali menos difundida do que estava se tornando na Síria. As intervenções da monarquia e do governo do Iraque em nome da Síria e da Palestina eram contínuas, e eles tomavam a iniciativa na política árabe sempre que isso se tor-

nava possível. Mas tinham opositores e concorrentes. A oposição aos hachemitas, tanto na Síria como no Iraque, era mais forte do que parecia na superfície; a sua administração dos lugares sagrados era amplamente criticada, e nos assuntos árabes em geral eram acusados de ter se precipitado ao identificar os seus interesses com os da Grã-Bretanha. Em 1926 foram substituídos, como governantes do Hejaz, por ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘ud, criador do novo Estado wahhabita na Arábia Central, e cuja influência era crescente. O seu era o único Estado árabe importante que tinha independência, no sentido de que não estava ocupado por tropas estrangeiras; o ideal wahhabita do Islã, ainda não corroído pela riqueza, provocava muita simpatia entre os reformadores da escola de Rida; e o próprio rei encarnava aquelas virtudes arquetípicas que os árabes gostavam de acreditar que possuíam. No outro lado estava o Egito, ainda não considerado inteiramente árabe apesar da língua e ainda não se reconhecendo como árabe. Esse foi o período em que o nacionalismo “faraônico” estava no auge, e os egípcios se preocupavam basicamente com o seu problema de independência, fruto de sua própria história; a influência da monarquia tinha diminuído, e a política árabe-islâmica de Muhammad ‘Ali e ‘Abbas Hilmi já não era seguida. Mas os primórdios de uma mudança ali estavam. O Egito já era o centro da cultura árabe, graças a seus jornais, editoras, filmes e à sua estação de rádio; em 1936, a assinatura do Tratado Anglo-Egípcio lhe deu relativa liberdade na política externa, e como sempre a sua área natural de influência era a região árabe a seu lado leste; já alguns líderes árabes o estavam considerando uma possível fonte de ajuda no complicado problema da Palestina. Na Conferência de Bludan, o vice-presidente egípcio afirmou que um Estado judaico na Palestina seria um perigo tanto para o Egito como para seus vizinhos, e os delegados egípcios tiveram uma grande participação na conferência em mesa-redonda em Londres.

De forma explícita, o nacionalismo árabe era um movimento secular. Os líderes queriam tirar dos franceses a sua arma mais poderosa, a existência de minorias cristãs e muçulmanas dissidentes que contavam com a proteção estrangeira; queriam afirmar a sua oposição ao sionismo em termos nacionais, em termos da ameaça aos interesses dos palestinos cristãos e muçulmanos, em vez de em termos de hostilidade religiosa; e precisavam da ajuda do que ainda era de modo geral a parte mais bem-educada da população e aquela que tinha mais experiência da Europa. Além do mais, a atmosfera intelectual em

que tinham sido educados, nas escolas de tipo ocidental ou sob os Jovens Turcos em Constantinopla, era de secularismo — da separação, para o bem de cada uma, entre a esfera do governo e a da religião. Isso não só implicava que os laços nacionais que uniam os homens eram mais importantes politicamente do que as crenças religiosas que os dividiam, mas também que na sua própria esfera o governo nacional devia ser autônomo e não limitado por nenhuma outra norma a não ser o seu próprio interesse. O ensinamento foi reforçado pelo sucesso de Kemal Atatürk e seus partidários. Até a crise de Alexandretta em 1937-9, ele exerceu grande influência sobre a mentalidade política dos árabes, não só por causa do sucesso dos turcos em fazer recuar as invasões da Europa, mas porque ainda restavam laços profundos de religião, de uma história partilhada e freqüentemente de uma relação de sangue entre os árabes e os turcos, e ainda mais por causa de sua afirmação inflexível dos direitos da nação. Poucos árabes da geração mais velha aprovavam o forte elemento anticlerical na política de Atatürk, mas se mostravam sensíveis a uma teoria de governo que ecoava não só os ensinamentos de seus mestres europeus, como igualmente a doutrina política mais recente do Islã:

A soberania e o direito de governar não podem ser conferidos a quem quer que seja, pelo primeiro que se apresenta, como resultado de uma discussão acadêmica. A soberania é adquirida pela força e poder e pela violência. Foi pela violência que os filhos de Osman tomaram o poder, reinaram sobre a nação turca e mantiveram o seu domínio por seis séculos. Agora é a nação que, revoltando-se contra esses usurpadores e colocando-os no seu lugar, retoma ela própria efetivamente o exercício da soberania.⁷²

Ainda assim, era impossível para os árabes separar o nacionalismo do Islã, como os turcos tinham feito.⁷³ O Islã era o que os árabes tinham realizado na história, e num certo sentido ele os criara, dera-lhes unidade, lei, uma cultura. Tanto para os árabes muçulmanos como para os cristãos, de maneiras diferentes, havia um dilema no fundo do nacionalismo árabe: o secularismo era necessário como sistema de governo, mas como o secularismo completo podia ser compatível com a existência de um sentimento árabe? Na vida real, os dilemas podem ser vividos, sem que se precise resolvê-los, e a maioria dos árabes que pensavam sobre o assunto se contentava em afirmar os dois ter-

mos da questão: os árabes não muçulmanos fazem plenamente parte da nação árabe, porém o Islã é a base do senso de unidade dos árabes. Assim Nuri al-Sa'íd, no seu "Livro Azul", deriva o nacionalismo árabe do sentimento muçulmano de irmandade neles inculcado por Maomé no seu último discurso público; é "uma aspiração restaurar a grande civilização tolerante do primeiro califado".⁷⁴ Alguns deles propunham o problema num nível mais profundo: o Islã era para eles importante, não apenas como fonte de orgulho e inspiração, mas por lhes fornecer uma lei moral que deveria guiar a vida das nações; a comunidade não deveria ser a sua própria lei: ela deveria ter um princípio regulador que ficasse acima dela. Assim o irmão de Faysal, 'Abd Allah, emir da Transjordânia e mais tarde rei da Jordânia, num ensaio sobre o nacionalismo árabe acrescentado a suas memórias, afirma como o primeiro princípio da vida política árabe que o Corão e a suna devem ser obedecidos. Desde que os sultões otomanos o aceitassem, os árabes se contentavam em ser governados por eles, apesar de não serem eles próprios árabes. Mas no século XIX eles abandonaram os princípios do Islã e adotaram uma forma ocidental de governo que eles próprios não compreendiam; desde esse momento o laço da lealdade árabe foi afrouxado, e os árabes começaram a pensar num governo árabe que fosse mais uma vez fiel ao Islã.⁷⁵

Da mesma forma, havia algo equívoco na atitude dos nacionalistas para com a Europa, e especificamente para com a Inglaterra e a França, que constituíam a Europa que eles conheciam. A maioria dos que tinham apoiado o acordo com a Inglaterra e a revolta contra o governo otomano durante a guerra acreditava que o estabelecimento da paz não estava de acordo com os compromissos assumidos: poucos deles teriam aceitado o veredicto de T. E. Lawrence de que a Grã-Bretanha saiu da sua aventura arábica "de mãos limpas". Entre os iraquianos, a sensação de traição ficou suavizada pela rapidez com que lhes foi dada a independência e o mandato foi terminado; estabeleceu-se uma estrutura dentro da qual os nacionalistas iraquianos podiam cooperar com a Grã-Bretanha. Na Síria, entretanto, ela foi reforçada pela relutância da França em abrir mão do controle e pelo crescimento do Lar Nacional Judeu na Palestina. Assim passaram a predominar uma amargura e uma desconfiança semelhantes às que surgiram no Egito em 1882. O choque de serem subjulgados foi ainda maior porque os árabes muçulmanos da Síria e do Iraque tinham participado da maioria dominante do Império Otomano e desempenhado um

papel maior no seu governo no meio século anterior ao fim do império. Por outro lado, permaneciam sob o fascínio da civilização européia. As potências da Europa eram realmente (embora não mais potencialmente) as mais fortes do mundo; tinham criado a civilização moderna e em certo sentido mantinham o seu “segredo”; as idéias e instituições políticas da Europa ocidental ainda pareciam à maioria dos homens não só a base necessária da força nacional como as melhores em si mesmas. Assim, embora os nacionalistas condenassem a política britânica ou francesa, a conclusão a que chegavam não era de que a Inglaterra ou a França fossem intrinsecamente ruins, e sim de que estavam sendo falsas para consigo mesmas. Apelava-se às “verdadeiras” Inglaterra e França, e a expectativa era que mais cedo ou mais tarde elas voltariam a defender os seus direitos e compreenderiam que os seus interesses estavam em harmonia com os dos árabes. Se isso acontecesse, os árabes obteriam a sua independência — pelo menos uma relativa independência nas relações negociadas com uma grande potência, pois no mundo das décadas de 1920 e 1930 esse parecia o único caminho pelo qual um pequeno Estado asiático poderia esperar entrar na comunidade das nações. Na maior parte, aceitava-se como natural que, uma vez independentes, os Estados árabes adotassem as instituições características da sociedade liberal européia.

Ao longo da meia geração de 1908 a 1922, o nacionalismo árabe se tornou uma idéia política consciente, depois um movimento organizado, adquiriu um programa, foi forçado — cedo demais para seu próprio bem — a fazer uma escolha, viu as suas esperanças destruídas e criou pela experiência uma nova mentalidade. Em nenhum lugar esse processo pode ser estudado melhor do que nas páginas completas, francas e auto-reveladoras de *al-Manar*. Desde o início da sua existência até o fim, o objetivo final do pensamento político de Rashid Rida foi o restabelecimento de um verdadeiro Estado islâmico. Ele desaprovava todas as tentativas de criar no mundo islâmico Estados baseados numa solidariedade que não fosse a da religião: por exemplo, Estados nacionais em que a nação era o objetivo final da lealdade, o sentimento nacional a força de união, e o interesse nacional o critério mais elevado de política e legislação. Essa espécie de nacionalismo não lhe parecia senão uma nova forma da solidariedade tribal puramente natural que existira nos dias an-

teriores ao Islã; os seus princípios eram os dos tempos da ignorância religiosa — lealdade e honra —, e não os da *Charia*.⁷⁶ Ele estava, portanto, em desacordo com a crença de Ibn Khaldun de que a *‘asabiyya* natural é o fundamento de todo Estado e está presente como um motivo em toda ação social, de que a lealdade e a lei religiosa só podem ser eficazes depois que a *‘asabiyya* realizou o seu trabalho. Isso, dizia ele, era de fato falso, e a história do Islã o demonstrava; as ações de Maomé não eram pautadas pelo desejo de alcançar prestígio social ou de aumentar a autoridade do seu clã, e o seu sucesso não se devia à força da *‘asabiyya* à sua disposição. Ao contrário, a *‘asabiyya* era subordinada aos imperativos do Islã;⁷⁷ e quando reviveu, destruiu o Estado islâmico. Foi a vontade cega de domínio que levou os governantes a impor o seu poder pessoal à *umma* — e eles tinham pervertido a sua estrutura política tornando a obediência a si mesmos um dever religioso absoluto.⁷⁸

Talvez pareça contraditório que, apesar de tudo isso, o tema do sentimento nacional árabe seja forte nos escritos de Rashid Rida, e ainda mais forte nos de seu amigo Shakib Arslan. Quando eles falam dos problemas do Islã, estão pensando em primeiro lugar sobre o Islã árabe, e consideram os outros muçulmanos, nas palavras de Arslan, “os alunos dos árabes”.⁷⁹ Mas a contradição é apenas aparente: acreditavam que, devido ao lugar especial dos árabes na *umma*, o nacionalismo árabe podia ser conciliado com a unidade islâmica de um modo impossível para qualquer outro — ainda mais que a revivescência da *umma* precisava de uma revivescência dos árabes. O pensamento islâmico não floresceria, se a língua árabe não florescesse: era a única língua em que o Islã podia ser apropriadamente estudado e exposto, sendo, portanto, dever de todo muçulmano que pudesse empreender essa tarefa aprender o árabe.⁸⁰ Além disso, não poderia haver unidade profunda na *umma*, se não houvesse unidade de língua, e na *umma* muçulmana essa língua não poderia ser senão o árabe. Nenhum não-árabe fora capaz de servir ao Islã sem o conhecimento da língua árabe. O árabe era um bem comum de todos os muçulmanos:

Uma das reformas religiosas e sociais do Islã foi realizar a unidade lingüística, tornando sua língua comum a de todos os povos que aderiam à doutrina. A religião preservava a língua e a língua preservava a religião. Se não fosse o Islã, a língua árabe teria mudado como as outras e como ela própria havia mudado anteriormente. Se não fosse o árabe, as diferentes interpretações do Islã teriam se

distanciado umas das outras, e ele teria se dividido em vários credos, com os adeptos de cada um acusando os outros de infidelidade; quando desejassem renunciar a seguir as suas paixões e retornar à verdade, não teriam encontrado nenhum princípio geral para invocar. Assim a língua árabe não é a propriedade privada dos descendentes de Qahtan, é a língua dos muçulmanos.⁸¹

Os árabes eram os guardiães não só da língua do Islã, como também de seus lugares sagrados. Tinham feito muito pelo Islã, e eram capazes de fazer mais, pois na península pelo menos ainda estavam devotados à sua religião e intocados pelas corrupções do Ocidente. Aqueles muçulmanos que depreciavam os árabes estavam na verdade enfraquecendo o Islã. Nesse ponto captamos um eco das controvérsias do *Shu'ubiyya*. Era realmente um eco consciente, pois Kurd 'Ali injuria aqueles que atacam os árabes: o seu trabalho sobre o Islã e a civilização árabe é uma defesa da contribuição árabe à civilização, tanto islâmica como européia, contra aqueles que a atacavam, fossem nacionalistas muçulmanos (como os nacionalistas faraônicos do Egito) ou orientistas como Renan.⁸² Às vezes membros desse grupo se moviam da defesa para o contra-ataque. Rida argumentava que os não-árabes é que tinham alterado a verdadeira natureza do califado e a *umma*: haviam introduzido no Islã teorias estrangeiras de uma verdade oculta e um imã infalível; haviam exaltado a pessoa do califa e apagado a verdadeira idéia do governo pela *shura*; e, embora a vinda do Islã tivesse canalizado a *'asabiyya* dos árabes, a dos turcos e persas continuara a existir sem controle e finalmente arruinara o Islã.⁸³

Em outras palavras, enquanto a *'asabiyya* de outros povos muçulmanos estava em conflito com os interesses da *umma*, a dos árabes estava em harmonia com eles. Rashid Rida explica esse fato com mais detalhes, quando trata da crença tradicional de que o califa deveria ser da família de Quraysh. Essa condição talvez parecesse ir contra o universalismo do Islã, e por essa razão não é aceita por todos os juristas. De fato, argumenta Rida, a verdade é o oposto. Qualquer governante ou família regente é obrigado a possuir orgulho e interesse coletivo, mas apenas a de Quraysh deve sempre e necessariamente estar em harmonia com o orgulho e o interesse do Islã. Os Quraysh são a família de Maomé, e assim a sua glória está ligada com a do Islã; neles, como em nenhuma outra família, o zelo religioso e o orgulho da raça reforçam um ao ou-

tro.⁸⁴ Declarando que ele próprio pertencia a essa linhagem, Rida afirma orgulhosamente a eterna identidade do Islã e do arabismo:

Sou um muçulmano árabe e um árabe muçulmano, da família de Quraysh e da linhagem de 'Ali, descendente direto de Maomé, o Profeta árabe, cuja estirpe remonta a Ismael, o filho de Abraão, e cuja comunidade de crença verdadeira é a de seu ancestral Abraão: a sua base é a afirmação sincera da unidade de Deus e o virar a face para se entregar (*islam al-wajh*) apenas a Deus. [...] O meu Islã tem a mesma idade da minha natureza árabe. [...] Digo, sou um muçulmano árabe, e na religião sou irmão de milhares e milhares de muçulmanos, árabes e não-árabes, e na raça, irmão de milhares e milhares de árabes, muçulmanos e não-muçulmanos.⁸⁵

O sentimento árabe estava implícito na doutrina de Rashid Rida desde o início, mas foi apenas aos poucos, e sob a pressão das circunstâncias políticas, que aquele sentimento o levou a se tornar um advogado da independência nacional árabe. Antes de 1908, embora um defensor leal do império pelas mesmas razões de 'Abduh, ele criticava abertamente Abdülhamid por dois motivos: o seu despotismo pessoal e o seu encorajamento do que na visão de Rida era um tipo falso de Islã. (Por isso ele incorreu na hostilidade de Abu'l-Huda, que se opunha à sua crítica do *turuq* e ao seu elogio de al-Afghani, e que — pelo menos segundo o próprio Rida — tentou que ele fosse expulso do Egito, impediu que o *al-Manar* entrasse na Síria, e ofereceu-lhe títulos e posições se abrisse mão das suas críticas.)⁸⁶ Rida fundou uma sociedade política, a “Sociedade Otomana de Consulta”, dedicada à união de todos os otomanos e à substituição do governo despótico pelo consultivo, e criticava o Comitê da União e Progresso porque de fato, salvo no nome, era inteiramente muçulmano.⁸⁷ A princípio tinha grandes esperanças em relação à revolução de 1908; mas a sua desaprovação da política seguida pelo novo governo em relação aos árabes foi talvez reforçada por uma decepção pessoal, quando fracassou em obter do governo apoio para o seu plano de um seminário para missionários muçulmanos. Em 1909, enquanto estava em Constantinopla, publicou uma série importante de artigos sobre “turcos e árabes”⁸⁸ em que tinha dificuldades para enfatizar a lealdade dos árabes para com o Estado otomano. Os imperialistas europeus estavam tentando encorajar o separatismo árabe, para

afastar as forças turcas da Macedônia e da Anatólia e assim enfraquecer o seu domínio na região, mas não tinham sido bem-sucedidos, e mesmo nos piores dias de Abdülhamid nenhum árabe exigira a independência, à exceção de uns poucos cristãos.⁸⁹ Até recentemente não havia ódio árabe contra seus governantes turcos: na verdade, eles não eram considerados estrangeiros, no sentido em que o domínio inglês era estrangeiro, pois o Islã tinha abolido a *‘asabiyya* racial dos árabes. Depois da revolução, a maioria dos árabes era a favor do novo regime, e se suas idéias estavam mudando era por causa da atitude turca para com eles. Os turcos sempre tiveram uma espécie de ódio ou desprezo pelos árabes, e a isso acrescentavam agora uma política de transformar o império num Estado turco, por exemplo, demitindo funcionários árabes e negligenciando o ensino do idioma árabe em escolas oficiais. Essa política não poderia ter sucesso: um elemento racial não podia ser transformado em outro pela força, e a *‘asabiyya* turca simplesmente despertaria a dos árabes. Isso por sua vez traria desastre ao império, pois as províncias árabes formavam a sua parte maior e a mais rica, os povos árabes tinham um serviço de informações e uma força militar potencial, e a sua língua era tanto a do sistema legal como a da religião oficial. Ainda era possível restaurar as boas relações, por uma mudança no espírito da educação e uma aplicação apropriada da Constituição, dando a cada elemento da população aquilo a que tinha direito e criando assim uma solidariedade nacional mais ampla do que a da raça ou da língua: uma solidariedade baseada no interesse comum e na aceitação da *Charia*, na igualdade entre os membros de diferentes raças.⁹⁰

A partir desse momento ele se mostrou ativo nas tentativas, feitas pelos árabes otomanos, de assegurar uma posição reconhecida para a sua nação dentro da comunidade otomana. Foi um dos fundadores do Partido da Descentralização no Cairo, e também deu início a uma sociedade semi-secreta (*Jami‘iyat al-jami‘a al-‘arabiyya*) com um juramento de lealdade.⁹¹ Desde então a questão árabe assumiu nas páginas de *al-Manar* uma importância que nunca mais perderia. Mesmo nessa época ele tinha consciência do perigo para os árabes da Palestina decorrente da imigração judaica e criticava as facilidades dadas aos sionistas, como ele afirmava, pelo governo central do império.⁹²

Durante a Primeira Guerra Mundial os seus pensamentos sobre o assunto avançaram, e pela primeira vez surgiu a possibilidade de uma independên-

cia completa. As páginas de *al-Manar* testemunham o conflito de consciência que isso lhe impôs. Os árabes, repete, sempre foram fiéis ao império, por lealdade ao Islã; mas a política de “turquização” mudou tudo, pois a língua árabe está em perigo, e é dever religioso dos árabes salvá-la, mesmo que isso signifique fazer algo que vai enfraquecer um Estado muçulmano e envolver o risco de controle europeu. Mas caracteristicamente, embora o Islã seja para ele a justificação da independência árabe e deva ser a lei moral de um Estado árabe, ele enfatiza a condição dos árabes não muçulmanos como membros plenos da comunidade nacional e acrescenta que, se há uma região árabe com uma maioria não muçulmana (está pensando, sem dúvida, em monte Líbano), ela pode ser independente, com uma ligação ao reino árabe.⁹³

Rida pertencia àquela ala do movimento nacionalista que estava disposta a cooperar com a Inglaterra para assegurar a independência e que desempenhou um papel nas negociações dos anos de guerra; uma das garantias britânicas foi dada a um grupo de sete sírios no Cairo, do qual ele fazia parte. Brigou a esse respeito com seu amigo Arslan, que, apesar de não simpatizar com a política dos Jovens Turcos, acreditava que os perigos de romper a união dos turcos e árabes eram demasiado grandes, e seria melhor tentar trabalhar por uma mudança na política turca. Ele próprio parece ter nutrido dúvidas crescentes à medida que a guerra avançava, e diz-se que teria incorrido no desagrado das autoridades britânicas antes do fim do conflito.⁹⁴ Os acontecimentos dos anos após a guerra aumentaram essas dúvidas, e ele tomou parte ativa do novo movimento nacionalista de resistência ao domínio francês na Síria: como presidente do Congresso Sírio que ofereceu a coroa da Síria a Faysal em 1920, como membro do “Congresso Sírio-Palestino” realizado em Genebra em 1921, e como membro do comitê executivo criado por esse congresso no Cairo — comitê que apoiava ativamente a causa da independência síria e palestina —, mantinha estreito contato com os principais homens do país e às vezes negociava com as autoridades francesas. Nessa nova era, a sua convicção nacionalista o impeliu a uma oposição mais forte às potências européias. Ele sempre tinha visto a França como a defensora das missões cristãs, a colonizadora sistemática que destruíra as instituições religiosas e o sistema social do Norte da África; mas agora também reconhecia, na Inglaterra, o inimigo do Islã: “O governo britânico tomou a si destruir a religião do Islã no Oriente depois de destruir o seu domínio temporal”.⁹⁵ Apesar do desprezo turco por

nós, confessou a Shakib Arslan, prefiro o seu domínio ao dos europeus⁹⁶ (embora alguns anos mais tarde ele viesse a mudar de opinião por desaprovar o ateísmo dos turcos).⁹⁷ Indicativo de sua mudança é um artigo sobre o bolchevismo, escrito pouco depois da guerra.⁹⁸ “O ‘bolchevismo’”, diz, é apenas um outro nome para o socialismo, e o socialismo significa a liberação dos trabalhadores em relação aos capitalistas e aos governos opressivos. Os muçulmanos devem desejar o seu sucesso, pois também são trabalhadores e sofrem com a mesma opressão, e se o socialismo tiver sucesso, a sujeição dos povos terminará. Na verdade, o comunismo não está em conformidade com a lei islâmica, mas as atividades dos governos europeus tampouco estão.

Foi em parte essa crescente oposição às potências europeias que o levou a se opor à família hachemita, “o pior desastre que já aconteceu ao Islã nesta era”.⁹⁹ Husayn e seus filhos, ao confiarem demais na Inglaterra, tinham aberto o caminho para a Grã-Bretanha estender o seu controle sobre os países árabes e muçulmanos, e até sobre a própria província sagrada. Tinham enganado os sírios com promessas de plena independência, enquanto estavam todo o tempo acertados com a Inglaterra, e até dispostos a aceitar um mandato francês; tinham traído os árabes da Palestina; e estavam atacando os governantes de seus irmãos árabes. Tinham administrado mal o Hejaz — corruptamente, ineficientemente, gananciosamente, sem consultas. Como quase todos os xarifes de Meca, eram ignorantes quanto às questões religiosas, inimigos de “todo o conhecimento que pudesse contribuir para uma reforma espiritual e temporal”. Mesmo a sua linhagem não tinha nem a metade da nobreza da estirpe do imã do Iêmen; e por todas essas razões Rida se opunha à reivindicação de Husayn ao califado, assim como às suas ambições temporais.¹⁰⁰ (Mas quando Husayn morreu, escreveu a seu respeito de um modo que não foi injusto: o velho rei fora obstinado e ignorante, mas inteligente, decidido, de mente pura, devoto e uma excelente companhia.)¹⁰¹

A aversão aos hachemitas, ao seu governo no Hejaz bem como à sua política árabe em geral, foi um dos fatores que o levaram a aprovar a conquista do Hejaz por ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘ud, embora houvesse também uma afinidade positiva entre as suas idéias religiosas e as dos wahhabitas. Mas ele não era rígido nas suas opiniões políticas, e suas convicções, particularmente em relação à Síria, eram mais importantes do que seus sentimentos sobre um ou outro líder político. No início da década de 1930, estava envolvido nas negocia-

ções secretas franco-árabes que visavam a uma união da Síria e do Iraque sob Faysal, como um primeiro passo para a unidade árabe. Ainda que tivesse dúvidas quanto à sua realização, apoiou o plano apesar de sua conhecida simpatia por Ibn Sa‘ud, mas insistia que o Estado unido, se viesse a existir, devia fazer uma aliança com a Arábia Saudita e reconhecer a situação existente no Hejaz; não devia ser usado como base para uma reconquista hachemita dos lugares sagrados.¹⁰²

As visões políticas de Rida mudaram consideravelmente durante a sua carreira, mas a mudança não era mais que de ênfase, e seu objetivo final sempre foi o que tinha sido, o bem-estar do Islã como ele o concebia. Justificando a sua atitude na época da revolta árabe, afirmava que os interesses políticos dos árabes eram os mesmos da *umma* em geral, pois um Estado árabe independente daria nova vida tanto à língua do Islã como à sua lei; se os dois não fossem os mesmos, ele preferiria os seus deveres religiosos aos nacionais, pois diziam respeito à felicidade tanto neste como no próximo mundo.¹⁰³ Assim o Islã tem a primazia sobre o arabismo e, por implicação, as leis morais do Islã são obrigatórias para o Estado nacional; a nação não é uma lei para si mesma; deveria agir e pode ser julgada segundo uma lei derivada de algo diferente de seu próprio interesse.

Essas visões continuaram a ter a sua influência enquanto Rida vivia e escrevia. Ele apelava para aqueles que tiveram uma educação islâmica, ou que foram criados nos dias imperiais antes de 1908, e para os quais a idéia do Estado islâmico unificado pela submissão comum à lei divina ainda tinha significado. O seu associado mais íntimo, Shakib Arslan, partilhava essas visões e difundiu-as ao longo de uma carreira política mais ativa do que a sua. Deputado no parlamento otomano de 1913 a 1918, Arslan apoiou os Jovens Turcos durante a guerra, como vimos. De 1918 até sua morte, em 1946, viveu principalmente na Suíça e em outras partes da Europa, dando voz às reivindicações da Síria e de outros países árabes na Liga das Nações, às vezes negociando em seu nome com a França e outras potências, e publicando um periódico, *La Nation Arabe*, que teve alguma influência à época. Tinha relações próximas e amistosas com os movimentos políticos do Norte da África, como a Associação dos Ulemás Argelinos, a *Étoile Nord-africaine* de Messali Hadj, o Destour em Túnis e os primeiros grupos nacionalistas em Marrocos, e era realmente o elo entre eles e a principal corrente do sentimento nacional árabe no Oriente.

Como homem de convicção política, bem como um mestre do estilo árabe, continuou a ser honrado pelos nacionalistas até a sua morte. Mas sua influência diminuiu nos seus últimos anos. Seu apoio à Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial não era malvisto entre os árabes que tinham desistido de um acordo com a Inglaterra ou a França; mas a sua defesa da Itália, numa época em que os italianos estavam tentando construir o seu império na África, enfrentou muita desaprovação. Além do mais, o seu arabismo era demasiado próximo do pan-islamismo de al-Afghani para ganhar o favor de uma nova geração. Quando retornou à Síria para uma breve visita, depois da assinatura do tratado de 1936, os seus discursos, em que enfatizava a natureza islâmica do nacionalismo árabe de um modo que não estava mais em voga e parecia inoportuno, enfrentaram muita crítica. Muito antes de morrer, ele e seus parceiros tinham sido suplantados como porta-vozes efetivos do movimento por homens de uma geração mais jovem: aqueles que tinham se tornado adultos pouco antes da guerra de 1914, na atmosfera nacionalista secularista da política dos Jovens Turcos e das escolas profissionais otomanas; e aqueles que atingiram a maturidade depois da guerra, nas escolas do governo dos novos Estados árabes, na Universidade Americana de Beirute ou nas escolas superiores na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos.

Na década de 1920, e ainda mais na de 1930, começou a se desenvolver uma nova espécie de nacionalismo, mais radical do que o da geração mais velha. Não se satisfazia com os velhos métodos de organização e ação: as associações frouxas e mutáveis dos notáveis locais, que se conheciam bem, frequentemente aparentados uns com os outros, acostumados a trabalhar juntos, mas cada um com seu séquito local e não preparado para se subordinar aos outros; os métodos da negociação paciente, intercalados com demonstrações ocasionais ou grandes congressos em que os objetivos eram reafirmados. Alguns desses grupos foram bem-sucedidos, é verdade; por exemplo, o "Bloco Nacional" na Síria, que conseguiu o tratado malgrado da independência em 1936. Mas, aos olhos dos jovens, eles tinham certos defeitos: eram essencialmente alianças de líderes independentes, unidos por um acordo precário; embora em princípio interessados pela unidade árabe, o seu horizonte era limitado pelos problemas de um país árabe específico; o seu propósito não era adquirir a independência, mas exercer pressão com o objetivo de fazer um acordo com as potências dominantes; não faziam nenhuma tentativa sistemá-

tica de promover a educação política nacional; não tinham uma idéia clara do que deveria ser feito depois que a independência fosse conquistada. Lado a lado com esses grupos, desenvolveram-se aos poucos outros grupos hierarquicamente organizados, que atraíam principalmente uma geração mais jovem, recrutando os seus membros em princípio de todos os países árabes e tentando evoluir e difundir uma doutrina de nacionalismo e um programa de ação. No Iraque o grupo Ahali, formado em 1931, defendia a democracia parlamentar, os direitos individuais e a reforma social de grande alcance, embora rejeitasse a doutrina da luta de classes e enfatizasse a unidade da nação. Na Síria, a Liga da Ação Nacional, iniciada em 1935, tinha um programa um tanto semelhante — independência nacional, unidade árabe, secularismo, reforma social —, embora seu interesse fosse mais centrado na luta pela independência do que nos problemas sociais que um governo árabe enfrentaria. (Essa diferença de ênfase é fácil de explicar: por essa época o Iraque era independente e os iraquianos podiam esperar participação no seu governo; a Síria não era independente, e a classe culta não estava em posição de assumir a responsabilidade pela política, interna ou externa.)

Esses novos grupos desempenharam um certo papel na política da Síria e do Iraque na década de 1930, mas mostraram-se pouco mais eficazes do que aqueles que desejavam substituir. Eram importantes principalmente porque tentavam expressar uma doutrina nacionalista mais sistemática e rigorosa do que a de seus antecessores: uma doutrina em que a mudança de ênfase que notamos no pensamento de Rashid Rida era levada a uma conclusão da qual ele teria recuado. Em poucas palavras, o centro da gravidade era deslocado do Islã como lei divina para o Islã como cultura; isto é, em vez de o nacionalismo árabe ser considerado um passo indispensável para a revivescência do Islã, esse era tido como o criador da nação árabe, o conteúdo da sua cultura ou o objeto de seu orgulho coletivo.

Por exemplo, um jovem professor iraquiano, 'Abd al-Rahman al-Bazzaz, numa palestra sobre "O Islã e o nacionalismo árabe";¹⁰⁴ negava que houvesse uma contradição entre as duas posições. A idéia de uma contradição, dizia, nasceu de uma concepção ocidental do Islã e do nacionalismo, e o fato de que tantos árabes a tivessem aceitado mostrava a domínio intelectual do Ocidente sobre eles. Na realidade, o conteúdo do Islã era igual ao do nacionalismo árabe; e isso valia apenas para os árabes, e não para as outras nações islâmicas.

Até esse ponto Rashid Rida estaria de acordo, e encontramos uma argumentação semelhante nos seus próprios escritos. Mas há uma diferença essencial. Rida teria definido a cultura árabe em termos do Islã; Bazzaz faz antes o oposto. O Islã é uma religião nacional: o Islã real era o Islã árabe; foi mais tarde destruído pelas outras nações com seus particularismos. O Islã é na verdade uma forma desenvolvida do que já estava presente na natureza dos árabes. As suas idéias morais são as mesmas da moralidade natural dos árabes, o seu ideal político da *shura* é idêntico à democracia natural do beduíno. A difusão do Islã foi o meio pelo qual os árabes deram a sua grande contribuição para a história.

A língua árabe, diz Bazzaz, é a “alma da nação árabe”. Aqueles que falam o árabe são árabes; mas como a cultura islâmica é o conteúdo da língua árabe, segue-se que todos os que falam o árabe podem se apropriar da cultura e do passado islâmicos como se fossem seus. Os árabes cristãos fazem parte igualmente da nação, e podem nutrir um orgulho tão pessoal do que ela realizou na história quanto os árabes muçulmanos. A conclusão está presente implicitamente no alerta de Bazzaz contra a exclusividade muçulmana, mas é deduzida mais explicitamente, por razões óbvias, por dois escritores cristãos da mesma geração. Neles pode-se ver claramente o processo de apropriação da herança árabe muçulmana pelos cristãos. Um deles é Qustantin Zurayq, um cristão ortodoxo de Damasco, professor na Universidade Americana de Beirute, ilustre historiador medieval e uma sumidade consultada por toda uma geração de nacionalistas. Em 1939, ele publicou um volume de ensaios sobre a consciência nacional. O seu ponto de partida é uma clara apreciação da presente posição dos árabes. O nosso problema básico, afirma, é que não temos convicções; não tendo convicções, não podemos subordinar nossos desejos e paixões individuais a uma organização enraizada num princípio; portanto, não podemos agir com sucesso como grupo. O nacionalismo é a convicção de que precisamos: isto é, um senso de responsabilidade coletiva, a vontade de criar e manter uma comunidade, mas de espécie específica — uma comunidade que extrai sua inspiração e seus princípios de uma religião, e de nossa própria religião. Para os árabes, essa religião só pode ser o Islã. Isso talvez pareça surpreendente vindo de um cristão, mas torna-se claro quando Zurayq passa a distinguir “o espírito religioso” (*al-ruh al-diniyya*) da “solidariedade sectária” (*al-‘asabiyya al-ta’ifiyya*).¹⁰⁵ Os pressupostos subjacentes a essa

distinção parecem ser dois: primeiro, que todas as religiões contêm o mesmo núcleo de verdade, acessível a todos os homens; e segundo, que os princípios morais da religião são os necessários para construir uma sociedade estável e próspera. Os “símbolos” em que esses princípios são expressos diferem de uma religião para outra, mas a diferença é antes de importância cultural que intelectual. É nesse sentido que há uma conexão essencial entre os árabes e o Islã. Maomé foi o criador da cultura árabe, o unificador do povo árabe, o homem de convicção de quem eles podem tirar a sua inspiração; mas não há sugestão de que deveriam tirar mais do que isso de Maomé, de que deveriam ser guiados pela lei islâmica ou pelas instituições do califado. Os árabes devem ser certamente um povo moderno, e ser moderno significa adotar as instituições características do Ocidente.

Uma exposição mais extensa e detalhada do que é fundamentalmente a mesma tese foi apresentada por outro sírio, Edmond Rabbath, membro dos uniatos de Aleppo, que desempenhou um papel primordial na política do Bloco Nacionalista e ajudou a negociar o tratado de 1936. O seu livro, *Unité syrienne et devenir arabe* (Unidade síria e tornar-se árabe), é uma tentativa de definir a natureza e os limites da nação árabe. “Não há uma nação síria, há uma nação árabe”,¹⁰⁶ proclama, e define a nação árabe em termos de vários fatores diferentes: sangue e origem, pois a nação árabe, mesmo fora da península, foi formada por ondas sucessivas de imigração; língua, o “fator nacional *par excellence*”;¹⁰⁷ e religião. A sua visão da função política da religião é a dos positivistas: desempenha um papel considerável na formação inicial das nações, e a solidariedade religiosa é precursora da solidariedade nacional, preparando o caminho para a associação política e unindo os homens contra um invasor estrangeiro. A religião que desempenhou esse papel na história arábica é sem dúvida o Islã, “une religion d’essence nationale”¹⁰⁸ [“uma religião de essência nacional”], e a comunidade islâmica era uma comunidade árabe em embrião.

Quais são as fronteiras da nação árabe? A visão de Rabbath é igual à da geração mais velha. A nação árabe se encontra nas terras da Ásia onde se fala o árabe. Inclui três unidades geográficas e humanas: o Iraque, a península e, sobretudo, a Síria no sentido mais amplo. A Síria é uma unidade, mesmo que não seja uma nação separada. O Líbano faz parte dessa unidade, porém em certa medida é uma parte distinta: a sua consciência é árabe como a sua língua, mas desenvolveu “uma forma local de civilização árabe”,¹⁰⁹ uma consciên-

cia territorial como a de outros distritos sírios, mas com uma continuidade e uma estabilidade proporcionadas pela sua tradição de liberdade religiosa, autonomia, hegemonia cristã e ligações com o Ocidente. Para que o nacionalismo árabe se concretizasse, deveria haver uma união dos vários fragmentos em que a Síria foi dividida pelas potências mandatárias (com uma posição especial para o Líbano dentro do conjunto); depois uma união do Crescente Fértil, com o Iraque como o “pôle d’attraction autour duquel se cristalliseront pour s’organiser et agir, les espoirs du fédéralisme arabe”¹¹⁰ [“pólo de atração em torno do qual se cristalizarão, para se organizar e agir, as esperanças do federalismo árabe”]; mais tarde a península Arábica poderia se juntar ao grupo, mas no momento devia ser deixada separada, dada a sua diferença quanto ao desenvolvimento social e político, dos países mais adiantados do Norte. O Egito, apesar de suas muitas afinidades, tinha o seu próprio sentimento nacional; os países da África do Norte francesa ainda estavam no estágio pré-nacional, em que a solidariedade religiosa então não fora substituída até pela social, e o Islã, e não o arabismo, era a única força capaz de animar as massas.¹¹¹

A solidariedade religiosa é apenas um estágio pelo qual as nações passam e que, naturalmente, superam. Tanto na obra de Rabbath como na de Zurayq, o Islã é o passado árabe, não o futuro. Os dois se preocupam mais em definir e defender do que em prescrever, e assim não devemos procurar em seus livros um programa do que o Estado árabe deveria fazer, assim que fosse unido e independente. É claro, entretanto, onde procurariam as bases desse programa: Zurayq, nos ideais do liberalismo anglo-saxão, mas com uma ênfase na reforma e na responsabilidade sociais derivadas talvez mais da tradição européia do que da americana; Rabbath, no liberalismo da Revolução Francesa. Apesar das dificuldades correntes com o governo francês, ele olha além para a França “verdadeira”, a França da revolução, da qual, mais do que de qualquer outra potência, os árabes podem esperar ajuda para reconstituir a sua vida nacional.¹¹²

O membro de uma minoria que se identifica com a maioria deve pagar por isso, e o preço é uma certa oscilação de um extremo para o outro, da aceitação total a uma lembrança daquelas coisas que o impedem de ser plenamente aceito. Resta uma certa ambigüidade na visão do Islã acalentada pelos árabes cristãos; e não é por acaso que a doutrina mais clara, mais lógica, mais inflexível do nacionalismo árabe, a mais nítida distinção entre ele e o Islã, te-

nha vindo de um muçulmano — de um homem que, num outro sentido, era ele próprio marginal em relação ao processo que estava descrevendo, vendo-o com a clareza desconfortável do marginal. Embora de origem síria e aparentado com a nobreza religiosa de Aleppo, Sati’ al-Husri foi criado em Constantinopla e educado mais como um turco do que como um árabe. O seu vernáculo era o turco, e ele adquiriu na juventude a formação característica da geração dos Jovens Turcos, baseada nas idéias do positivismo francês e do nacionalismo europeu. Ocupou postos importantes no Ministério da Educação otomano antes que o colapso do império o impelisse, como a tantos outros, a escolher um ou outro lado de sua tradição complexa. Ingressou no governo árabe em Damasco, tornou-se o ministro da Educação de Faysal e desempenhou um papel importante nas negociações finais antes da ocupação francesa de Damasco e da extinção do reino de Faysal; escreveu um livro importante de memórias sobre o período. Depois da queda seguiu Faysal ao Iraque, ocupou mais uma vez posições no Ministério da Educação e exerceu muita influência sobre a formação de uma consciência árabe no Iraque. Foi exilado do país depois do fracasso do golpe de Estado de Rashid ‘Ali, e no isolamento em Beirute, então como funcionário da Liga Árabe no Cairo, começou a escrever uma série de ensaios que têm como tema principal a teoria do nacionalismo e a defesa do nacionalismo árabe. Pertencem estritamente à literatura das décadas de 1940 e 1950, mas num certo sentido foi um acaso terem sido publicados tão tarde; uma carreira ativa deixou pouco tempo para a escrita sistemática, e talvez também a transição de uma língua para outra tenha retardado a definitiva cristalização de seu pensamento. Essencialmente as suas idéias pertencem a um período anterior, e podem ser consideradas a articulação final daquela idéia nacionalista que se tornou explícita nos anos posteriores a 1908 e dominou a vida política na Síria e no Iraque até 1945.

Nos seus escritos encontra-se uma teoria “pura” do nacionalismo — com todos os seus pressupostos claramente compreendidos e assumidos, todos os seus problemas considerados —, uma teoria derivada não só do pensamento inglês e francês, como em outros escritores, mas das suas raízes na filosofia alemã; ele leu Fichte, como nenhum outro nacionalista árabe parece ter feito. Três sentimentos, na sua visão, criam as comunidades políticas: o nacionalismo, o patriotismo territorial e a lealdade ao Estado. Desde o início do século XIX, o primeiro é que tem sido o mais importante e tem desempenhado o pa-

pel ativo de criar o patriotismo e estabelecer os Estados: para o homem moderno, a pátria é a terra em que seus companheiros de nacionalidade vivem; a reivindicação do Estado à sua lealdade se baseia no fato de que ele encarna a vontade da sua nação.¹¹³ É possível que o objeto de todos os três sentimentos seja idêntico: que todos os membros de uma única nação vivam numa única *patrie*, onde não viva mais ninguém, e que a totalidade da *patrie*, nem mais nem menos, seja o território de um único Estado. Quando isso ocorre, a sociedade é politicamente estável, e assim são os pensamentos e os sentimentos políticos. Não há disputa ou ambigüidade, nem autoquestionamento, nem divisão de lealdades. Quando não ocorre, as idéias políticas são complicadas e ambíguas, e há uma divisão de crenças políticas que pode ser perigosa.¹¹⁴ Nessas circunstâncias, é necessário expor e defender o verdadeiro conceito da nação: esse é o principal, seria possível dizer o único, objetivo dos escritos de Husri.

O que é então a nação? Husri é inteiramente oposto à idéia dos pensadores britânicos e franceses de que uma nação é qualquer grupo que tem vontade de ser uma nação. Para ele, a nação é algo realmente existente: um homem é ou não é um árabe, quer o deseje, quer não. Ele critica a famosa definição de uma nação apresentada por Renan:¹¹⁵ "Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait des grandes choses ensemble, vouloir en faire encore" ["Ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; ter feito grandes coisas juntos, querer fazer ainda outras"]. A nação tem uma base objetiva que, em última análise, é a língua, acima de tudo. A nação árabe consiste em todos os que falam o árabe como a sua língua materna, nem mais nem menos.¹¹⁶ (Talvez seja estranho que Husri adote essa visão e assim pareça ir contra a sua própria experiência. A sua língua materna era o turco, e ele apenas decidiu dominar o árabe quando o Império Otomano ruuiu e ele teve de decidir se era turco ou árabe. A sua resposta seria, sem dúvida, a seguinte: o que o tornou árabe não foi a sua escolha de ser árabe em vez de turco, mas o fato de que, tendo feito essa escolha, decidiu adquirir a língua árabe e torná-la a primeira língua de sua vida e de seu pensamento; e que a necessidade desse passo revelou a importância fundamental da língua na vida de uma nação.) Depois da língua vem a história. Uma história comum é importante, mas apenas secundária. Pode reforçar, entretanto não pode criar o laço de união nacional; e só poderá reforçá-lo se for usada deliberadamente para esse fim. Não somos prisioneiros de nosso passado, se as-

sim não quisermos; toda nação deve esquecer parte de sua história e apenas lembrar o que a ajuda.¹¹⁷

Quanto à religião, Husri não ignora o seu efeito sobre os sentimentos humanos. Ela ajuda a criar uma espécie de unidade nos sentimentos dos indivíduos: qual será esse efeito e como estará ligado com a unidade nacional, varia de uma religião para outra. Uma religião nacional não gera nenhum problema, pois claramente reforça o sentimento nacional; mas com uma religião universal, como o cristianismo ou o Islã, a questão é mais complicada. Ela terá a tendência de criar sentimentos universalistas e até antinacionalistas; porém essa tendência é contida por algo mais. As religiões só podem se espalhar por meio do sentimento nacional. Toda religião tem uma relação essencial com uma língua específica, por meio de sua pregação, seus livros sagrados e seus ritos; só pode se difundir por meio dessa língua, e só poderá se espalhar se a nação que fala a língua tiver interesse em difundir-la. O sentimento nacional usa a religião como um meio de se afirmar:

Quando uma religião está ligada com uma língua específica, ela reforça as raízes dessa língua e preserva a sua estrutura mais do que qualquer outro fator social. O curso da história nos mostra que, quando uma religião se divide em várias seitas, o destino de cada seita está ligado, de um modo especial, com o de uma língua particular. A língua em questão se espalha com a difusão do credo que a adota, e isso estende o domínio da nação que era a dona original da língua. [...] [Por exemplo] a seção ortodoxa do cristianismo depende do texto grego dos Evangelhos, e isso deu um colorido grego à Igreja Ortodoxa; isso vale especialmente para os Bálcãs, onde a Igreja Grega tinha um forte domínio moral sobre as nações cristãs na Macedônia e na Bulgária, embora estivesse ela própria sob o domínio político do Império Otomano. [...] Por essa razão, a revivescência nacional búlgara começou com um movimento contra a Igreja Grega e seus líderes gregos, e [...] [levou à] criação de uma Igreja nacional autônoma. [...] Assim os búlgaros acabaram com as divisões que tinham aparecido no seu país entre a política religiosa e a nacional, e asseguraram a sua independência nacional da Igreja Grega antes que tivessem completado a sua libertação política do Império Otomano.

Esses exemplos, acredito, bastam para mostrar a força das diferenças nacio-

naís em oposição aos laços religiosos, e para provar que até as religiões universais não conseguem apagar tais diferenças.¹¹⁸

Há nesse ponto um reflexo evidente da teoria de Ibn Khaldun sobre a relação entre a religião e *‘asabiyya*: a religião não pode por si mesma criar uma comunidade política, só pode reforçar uma comunidade já criada pela solidariedade natural derivada de uma relação natural. Essa visão contém uma certa implicação, que Husri deduz mais clara e coerentemente do que os outros pensadores. Como a existência de uma nação é logicamente anterior à de uma comunidade religiosa, segue-se que ela não está em essência conectada a nenhuma religião. De acordo com a história, o desenvolvimento da nação árabe está muito ligado com o Islã, mas os árabes não são essencialmente uma nação muçulmana: se deixassem de ser muçulmanos, ainda seriam árabes. Assim os cristãos de fala árabe são árabes no mesmo sentido dos muçulmanos, e podem ser árabes sem ter de renunciar a nada na sua tradição religiosa ou sem ter de aceitar a do Islã. Na verdade, é precisamente pela sua tradição religiosa que eles se tornaram conscientes de sua nacionalidade árabe; o seu nacionalismo começou com a luta dos ortodoxos árabes para se livrar do controle grego no patriarcado da Antioquia, e com a luta dos uniatos orientais para impedir a usurpação dos costumes, ritos e modos de pensamento latinos.¹¹⁹

Como uma nação deve ser definida em primeiro lugar em termos da língua, ela inclui todos aqueles que falam essa língua; as suas fronteiras são as da língua, nem mais nem menos. Assim Husri se opõe igualmente aos nacionalistas islâmicos, para quem os árabes têm uma lealdade política com toda a *umma* islâmica, de fala árabe ou não, e aos regionalistas que acreditam haver nações distintas dentro do mundo de fala árabe. Ele passou muito tempo tentando convencer os egípcios de que fazem parte do mundo árabe. Já na década de 1930 escrevia nesse sentido; e isso é notável, não só porque a principal corrente do nacionalismo egípcio na época era faraônica ou mediterrânea, e não árabe, mas também porque os nacionalistas árabes da sua geração, como vimos, tendiam a olhar antes para Bagdá do que para o Cairo, e a pensar na nação árabe como terminando no Sinai (embora entre muitos da geração mais jovem já existisse a visão romântica de uma unidade mais ampla). Já em 1936 nós o vemos escrever:

A natureza dotou o Egito com as qualidades e distinções que o obrigam a assumir a tarefa da liderança no despertar do nacionalismo árabe. Ele está no centro dos países árabes; forma o maior daqueles blocos em que o mundo árabe foi dividido pela política e pelas circunstâncias; esse bloco absorveu uma parcela maior da civilização mundial dos tempos modernos e tornou-se o principal centro cultural dos países árabes; é o mais rico de todos e o que mais domina as instituições do Estado contemporâneo, o mais realizado na eloquência e nas artes literárias.¹²⁰

Em anos posteriores, sustentado pela convicção de que a história estava a seu lado, ele se envolveu em inúmeras polêmicas com escritores egípcios que na época advogavam um nacionalismo puramente egípcio (entre outros, com Lutfi al-Sayyid¹²¹ e Taha Husayn¹²²):

A difusão de opiniões [separatistas] não me deixa receoso ou pessimista, porque acredito que são o tipo de “nuvens de desespero” que se apoderam normalmente das almas, quando, em algum ponto de seu trabalho, se confrontam com o fracasso na execução de um plano acalentado. Mas não leva muito tempo para [essas nuvens] se dispersarem e desaparecerem, quando se pensa nas questões com uma certa calma e se retorna ao trabalho com um pouco de resolução e esperança.¹²³

Depois de 1945, quando a Liga dos Estados Árabes foi formada e o Egito se tornou o seu líder, a história certamente parecia justificar sua esperança. Tornou-se diretor do Instituto de Estudos Árabes da Liga, cujo objetivo ele concebia como o da genuína educação nacional; e seus escritos podem muito bem ter sido um dos fatores que deram ao nacionalismo egípcio o seu colorido árabe.

Essa extensão do conceito da nação árabe para incluir o Egito (e também o Norte da África) era uma consequência necessária do fato de defini-la apenas em termos de língua. Entre os árabes, como quase em toda parte no Oriente Próximo, o nacionalismo lingüístico ou cultural se mostrou mais forte do que o patriotismo territorial. Muitas razões podem ser apresentadas para isso: o exemplo do nacionalismo alemão e italiano, a influência de outros movimentos nacionalistas no Império Otomano, o domínio da língua árabe sobre aqueles para quem era uma língua não só religiosa como nacional. Mas a divisão da Síria geográfica depois da Primeira Guerra talvez também pudesse

ser uma das causas. A Síria sempre foi o centro do sentimento nacional árabe, mas começara a se desenvolver, na geração anterior a 1914, um certo sentimento patriótico pela “Síria” como uma entidade geográfica e histórica. Se ela tivesse se tornado independente como um todo não dividido, o sentimento nacional árabe poderia ter sido focalizado nessa entidade particular, alcançando um certo equilíbrio entre o sentimento árabe e sírio, como no Egito e no Iraque. A divisão em pequenos Estados, dos quais apenas o Líbano era uma unidade natural, deixou o sentimento nacional sem nenhum Estado em que se concentrar, e virou-o para fora. Os nacionalistas árabes dos Estados “sírios” visavam realmente a uma reunião de todos esses Estados numa Síria maior, mas o seu ideal aos poucos se expandiu, quando se tornou claro que uma união com os outros países árabes poderia ser mais fácil do que a reunificação da Síria, talvez até o primeiro passo nesse sentido. Em conseqüência, o nacionalismo especificamente “sírio”, como o que encontramos antes de 1914, tornou-se mais fraco depois de 1918. Na década de 1930, entretanto, teve uma certa revivescência com a criação de um partido que o tinha como primeiro princípio. Esse era o Parti Populaire Syrien (*al-hizb al-suri al-qawmi*), fundado em 1932 por Antun Sa’ada. Cristão libanês criado no Brasil, ele pode muito bem ter absorvido nessa terra o tipo de patriotismo sírio que fora comum entre a classe culta do Líbano no final do século XIX, e que foi preservado nas comunidades estagnadas da dispersão libanesa, quando, na própria pátria, já tendia a desaparecer. O partido era rigidamente organizado segundo a linha dos partidos fascistas comuns na Europa na década de 1930, com uma hierarquia rigorosa e um único e virtualmente todo-poderoso líder. Desempenhou intermitentemente um papel importante nos assuntos do Líbano e da Síria. Em 1949 o seu líder, implicado numa tentativa de insurreição no Líbano, refugiou-se na Síria e foi entregue pelo ditador sírio, Husni al-Za’im, ao governo libanês, que rapidamente o julgou e o executou. O partido se vingou: o primeiro-ministro libanês responsável pela execução, Riyad al-Sulh, foi assassinado por um membro do partido em 1951, e Adib Shishakli, o ditador sírio que sucedeu Za’im, fora outrora um simpatizante. A onda de sentimento árabe pró-egípcio que foi liberada na Síria depois da queda de Shishakli não era favorável ao partido, mas no Líbano ele desempenhou um papel importante na guerra civil de 1958, em apoio ao presidente Sham’un e sua política a favor do Ocidente.

A influência e o sucesso do partido se deviam tanto à sua coesão como ao fato de possuir uma doutrina nacionalista sistemática, inculcada por um processo de educação política. Essa doutrina foi exposta pelo próprio Sa’ada numa obra geral da qual só o primeiro volume foi publicado. A nação, ensinava ele, é a unidade fundamental da história humana. É criada pelo interesse e pela vontade, não pela língua ou pela religião; é autônoma, não obedecendo a nenhuma outra autoridade senão à que emana de si mesma.¹²⁴ Por um estudo detalhado da história, ele tentava mostrar que havia nesse sentido uma nação síria, com uma consciência social comum desenvolvida durante um longo período da história. Incluía os habitantes de toda a Síria geográfica, e continuara a existir como uma entidade separada mesmo quando incorporada em impérios maiores ou dividida em Estados menores. Existira muito antes do Islã; depois do surgimento do Islã, os seus grandes dias foram os do califado dos Omíadas, um Estado sírio agindo em conformidade com os princípios da civilização síria.¹²⁵ Politicamente, Sa’ada defendia a reunião dessa entidade e sua completa independência política. Internamente, advogava a criação de uma unidade social profunda e genuína, e para isso havia duas condições. A primeira era a completa separação entre a religião e a política. Enquanto isso não existisse, as divisões internas continuariam; por “considerações religiosas e políticas”, a existência separada do Líbano era temporariamente necessária. A segunda condição era uma reforma econômica e social de longo alcance.

O partido tendia a se opor à idéia de uma união árabe geral; era impraticável e também perigosa porque podia desviar a inteligência e as energias humanas do que era possível. Depois de 1945, entretanto, ele expressou o seu programa numa forma mais “árabe”: justificava a união síria como um primeiro passo para um agrupamento árabe mais geral em que a Síria, uma vez unida e independente, assumiria o papel de líder; e estendia a sua definição da “Síria” de maneira a incluir todos os países que outrora falavam o siríaco — tanto o Iraque como a Síria geográfica.¹²⁶ Nada podia ilustrar mais claramente a dificuldade de manter um conceito territorial de patriotismo numa época e numa região em que o nacionalismo étnico era dominante. À medida que o tempo passava e crescia uma nova geração que aceitava como naturais fronteiras que tinham sido artificiais, a idéia da Síria geográfica perdeu a sua força. Mas esses fatores, que levaram ao declínio do nacionalismo “sírio”, reforçaram o “libanês”. Depois da ocupação francesa de 1918, a autonomia libane-

sa, que os turcos tinham abolido durante a guerra, foi restaurada. Em 1920, o Líbano foi proclamado independente com fronteiras alargadas; em 1922, a sua existência separada foi reconhecida implicitamente no mandato; em 1926, tornou-se uma república com uma constituição parlamentar. Nesse Líbano novo e maior, os maronitas não eram maioria, como tinham sido no território autônomo criado em 1861; eram simplesmente a maior seita entre várias, mas ainda conservavam a sua predominância política, graças em parte ao apoio da França àqueles que tinham sido seus clientes durante três séculos, em parte à sua educação superior e solidariedade comunal. Havia contudo uma forte oposição tanto à sua predominância como ao novo Líbano como tal. A existência separada de um Líbano maior não era reconhecida pela maioria dos nacionalistas na Síria; nem pela maioria dos muçulmanos nele incorporados pela mudança de fronteiras em 1920; nem, àquela época, por grande parte dos cristãos não católicos. Aqueles que acreditavam na existência do Líbano independente tinham de justificar essa sua crença mais explicitamente, e tendiam a fazê-lo numa de duas maneiras. Podiam afirmar que o Líbano, embora árabe, tinha — para usar a expressão de Rabbath — uma forma local de civilização árabe que valia a pena preservar, pelo menos por enquanto; ou podiam definir o Líbano como um refúgio para os cristãos no mar do Islã, e para um nacionalismo árabe que era apenas outra forma de sentimento muçulmano, e definir o povo libanês como uma nação separada, cristã, mediterrânea, ligada com as potências latinas da Europa.

Na década de 1940, como veremos, o primeiro tipo de nacionalismo libanês devia assumir uma nova importância por causa das circunstâncias alteradas; mas nos vinte anos entre as guerras, o segundo tipo é que predominou, sendo articulado por um grupo de escritores libaneses cuja formação e maneira de pensar, e freqüentemente cuja língua, eram européias: em particular, os poetas Charles Corm, Michel Chiha e Sa'id 'Aql.

Para esses escritores, há uma nação libanesa separada. Ela surge pela primeira vez na história no tempo dos fenícios, e tem gradativamente assumido a sua presente forma. Dois fatores sobretudo a moldaram: primeiro, a sua posição geográfica — a montanha que é o seu núcleo serve como uma terra de refúgio, mas as grandes rotas que passam de cada lado sempre atraíram a atenção dos senhores do mundo; segundo, a continuidade da sua população, ininterrupta desde os tempos antigos, mas inchada por um processo interminável

de imigração que continua até o presente. (Escrevendo em 1942, Chiha apontava que um décimo da presente população tinha vindo durante os últimos 25 anos, e incluía membros da família imperial otomana; era apropriado que os antigos soberanos do Oriente “encontrassem seu último refúgio em nosso solo”).¹²⁷

Por esses caminhos foi criada uma população que é única e não pode ser descrita em termos que não sejam os seus próprios:

Dira-t-on après cela que le Liban d'aujourd'hui est sémitique? Dira-t-on qu'il est arabe? Chacun en jugera. Le Père Lammens, auquel on accorde je suppose quelque crédit, contestait que la Syrie elle-même fût arabe. Pour lui elle a un caractère original, elle est syrienne. Nous dirons pour notre part, avec des arguments plus décisifs encore, que la population du Liban est libanaise, tout simplement, et que réserve faite de naturalisations très récentes, elle n'est pas plus phénicienne qu'égyptienne, égéenne, assyrienne ou médique, grécque, romaine, byzantine, arabe, avec ou sans consanguinité, ou européenne par les alliances, ou turque par exemple.¹²⁸

[Dir-se-á, de acordo com essa linha de pensamento, que o Líbano de hoje é semítico? Dir-se-á que é árabe? Cada um julgará a questão por si mesmo. O padre Lammens, ao qual, suponho, se dá algum crédito, contestava que a própria Síria fosse árabe. Na sua opinião, ela tem um caráter original, ela é síria. Diremos por nossa parte, com argumentos ainda mais decisivos, que a população do Líbano é libanesa, muito simplesmente, e que, feita a ressalva das naturalizações muito recentes, ela não é mais fenícia que egípcia, egéia, assíria ou médica, grega, romana, bizantina, árabe, com ou sem consanguinidade, européia pelas alianças, ou turca por exemplo.]

Essa nação, que existiu durante toda a história, teve desde os tempos antigos as suas próprias “formes ataviques de la sensibilité nationale”¹²⁹ [“formas atávicas da sensibilidade nacional”], e criou a sua própria sociedade e civilização, numa escala pequena, mas não sem importância para o resto do mundo. Um dos poetas do grupo, com um entusiasmo comum aos movimentos nacionais, mas nesse caso livre de perigo pela sua inocência, afirmou que o Líbano desempenhou um papel único na formação da cultura do mundo. A idéia do empreendimento econômico, do pensamento abstrato, do amor cris-

tão, da encarnação da verdade na Igreja, da arte da política aperfeiçoada pelos omíadas — tudo isso foram contribuições das cidades libanesas de Sídon, Jerusalém, Antioquia e Damasco ao mundo, dali passaram para o Egito, a Grécia, Roma e a Europa moderna, e foram transmitidas da Europa de novo para o Líbano por meio de Paris, “a capital espiritual do mundo e o repositório de sua herança intelectual”.¹³⁰ A linguagem poética tem apenas uma relação indireta com a verdade, e a maioria dos prosadores teria feito afirmações menos arrebatadas. Ficariam satisfeitos, se o Líbano fosse reconhecido como uma parte integral do mundo ao redor do Mediterrâneo — “la mer élue; un élément providential et nécessaire dans la marche de la création [...] les habitants de ses rivages se trouvent, où qu'ils se rencontrent, un air de parenté”¹³¹ [“o mar eleito; um elemento providencial e necessário na marcha da criação [...] os habitantes de suas margens descobrem em si, onde quer que se encontrem, um ar de parentesco”]. Porém, mesmo dentro desse mundo, o Líbano é único, afirmam: está na fronteira com outro mundo, o do deserto árabe, o mar interior que não deixa menos a sua marca naqueles que vivem ao seu redor.

Assim, a civilização do Líbano não é a dos países circundantes, mediterrâneos ou árabes, porque traz a marca de ambos. Não é inteiramente árabe. Os últimos treze séculos não deveriam nos fazer esquecer os quarenta que se passaram antes. Deve ser ao menos bilíngüe e, portanto, bicultural; por interesse e necessidade deve estar aberta às idéias e bens do exterior, o livre-comércio e a viagem devem ser a base da sua vida econômica, bem como da sua segurança política, mas ela não deve perder a si mesma, nem a sua natureza no processo. É profundamente unida, contudo na base da sua unidade reside uma diversidade não menos profunda. Desde a conquista islâmica, tem sido dividida em comunidades religiosas, cada uma constituindo uma sociedade fechada que reivindica a primeira lealdade de seus membros; por isso uma diversidade não apenas religiosa, contudo também social e intelectual.¹³²

É desses fatos que nasce o problema político do Líbano. Ele próprio um paradoxo, uma mistura de dois mundos, o Líbano deve tentar não ser infiel para com nenhum lado da sua natureza, nem para com nenhum de seus dois interesses — ser ele mesmo e ser parte de algo maior que ele mesmo. Na política interna, isso significa que os credos religiosos devem aprender a viver juntos. Para isso, não deve haver revoluções, nem distúrbios que possam trazer as lealdades comunais, e portanto as divisões comunais, para o primeiro plano

das mentes humanas; não deve haver a dominação de uma comunidade sobre a outra; apenas leis que possam ser aplicadas igualmente a todas as partes da nação deveriam ser adotadas; acima de tudo, deve haver uma assembléia livre e soberana, em que as comunidades religiosas possam se encontrar e unir para um controle comum da vida política — uma assembléia da qual

le premier objet était de consolider chez nous le vouloir vivre en commun, une assemblée nous permettant de faire délibérer ensemble dans l'atmosphère de la chose publique, en les éloignant un moment de l'intérêt confessionnel, le Maronite et le Sunnite, le Chiite, le Druze, le Grec-Orthodoxe, le Melchite et les autres.¹³³

[o primeiro objetivo fosse consolidar entre nós o querer viver em comum, uma assembléia que nos permitisse deliberar juntos na atmosfera da coisa pública, afastando por um momento do interesse de seus credos o maronita e o sunnita, o xiita, o druso, o grego ortodoxo, o melquita e os outros.]

Enquanto para outros Estados a liberdade política é uma condição da boa vida, para o Líbano é uma condição necessária da própria vida.

Externamente, o Líbano deve tentar manter a sua existência. A sua tragédia é que não só a sua existência, mas a sua estrutura dependem de forças que estão fora do seu controle; num pequeno Estado, todos os problemas são problemas de política externa. O Líbano deve ser amistoso com os senhores do mundo e do Oriente Próximo, quem quer que sejam — com todos os que precisam usar as suas rotas para os exércitos ou para o comércio. Mas isso não significa que ele não tenha as suas preferências. No sentido mais profundo, o país precisa do Ocidente, o grande lar da sua cultura, e só pode estar em paz, interna e externamente, se o Ocidente é forte e sua influência no Mediterrâneo oriental, suprema: “Ici, au Liban, nous sommes, par vocation et nécessité, les amis des maîtres du monde; mais, dans l'intérêt de cet Orient auquel nous appartenons, nous ne sommes pas disposés à nous résigner au déclin de l'Europe”¹³⁴ [“Aqui, no Líbano, somos, por vocação e necessidade, amigos dos senhores do mundo; mas, no interesse deste Oriente a que pertencemos, não estamos dispostos a nos resignar ao declínio da Europa”].

Implícito nessas declarações estava o problema essencial do nacionalismo libanês. Chiha teve o cuidado de definir o Líbano em termos não sectários, como um país que pudesse pertencer tanto aos muçulmanos como aos

cristãos, e nos mesmos termos; e definir “o Ocidente” de maneira que incluísse tanto o Islã como o cristianismo. Mas a sua visão do Líbano e da Europa era uma perspectiva que, pela sua natureza, agradava muito mais aos cristãos libaneses do que aos muçulmanos. As comunidades muçulmanas podiam aceitar a existência do Líbano por razões políticas, mas não experimentavam uma comoção tão profunda quanto seus vizinhos cristãos com a lembrança de sinos de igreja tocando livremente nas vilas montanhosas, nem com a visão de Atenas, Roma e Paris. O Líbano não era para eles algo único e separado; podia ser quando muito uma parte autônoma do mundo árabe, e, se forçados a escolher entre o mundo árabe e o Ocidente, não teriam hesitado. Assim, como tornar aceitável para a metade muçulmana da população uma visão e uma política que só agradavam à metade cristã? Como criar um Estado de vários credos baseado na igualdade, mantendo o controle final da política em mãos cristãs? Como evitar que tivessem de escolher entre os árabes e o Ocidente? Esses eram os dilemas inevitáveis do nacionalista cristão libanês.

12. Taha Husayn

No Egito e na Síria, como também em outras partes da Ásia, o nacionalismo dos anos entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais tinha dois lados. Visava a se livrar do domínio político da Europa, pelo menos a ponto de substituir os administradores estrangeiros por nativos, mesmo que estivesse disposto a conceder à Inglaterra ou à França o controle da política externa e a manutenção das bases militares. Ao mesmo tempo, entretanto, aceitava em geral de bom grado a supremacia da civilização européia; uma voz como a de Gandhi era rara, e não muito escutada fora da Índia, e, apesar do rápido olhar retrospectivo do romantismo nacional e de um certo orgulho defensivo, aceitava-se usualmente que a civilização européia era a mais avançada do mundo. A argumentação pela independência nacional era feita em termos de idéias européias: apenas se o Egito tivesse autogoverno é que seria possível tornar-se uma nação “ocidentalizada” no sentido pleno — isto é, criar um sistema político liberal e democrático e aceitar de boa vontade os valores da cultura européia. Para assegurar a independência e dela fazer uso apropriado, devia-se procurar ajuda na Europa: Mustafa Kamil esperava que no seu próprio interesse o governo francês tolhesse o crescimento do poder britânico, Zaghlul apelava à consciência liberal da Inglaterra. Num certo sentido o julgamento moral da

Europa era também aceito: as novas nações deviam provar o seu valor, deviam mostrar à Europa que podiam governar a si mesmas.

De modo geral, aceitava-se uma certa definição da civilização europeia: considerava-se que a Europa possuía o valor que dava a si mesma — ou, mais especificamente, o valor que lhe conferiam os pensadores liberais do século XIX. Pensava-se que as bases da civilização europeia, o “segredo” de sua força e prosperidade, eram fatores como os seguintes: a existência da comunidade nacional governando a si mesma à luz de seus interesses; a separação da religião e da política; o sistema democrático de governo, isto é, a prevalência da vontade geral expressa por parlamentos eleitos livremente e ministérios responsáveis perante eles; o respeito pelos direitos individuais, em particular o direito de falar e escrever com liberdade; a força das virtudes políticas, da lealdade para com a comunidade e a vontade de realizar sacrifícios por ela; acima de tudo, a organização da indústria moderna e o “espírito científico” que havia por trás dessa estrutura.

O Wafd no Egito aderiu formalmente a esses princípios. O seu primeiro objetivo, aquele que o unia e lhe dava *momentum*, era assegurar um arranjo razoável com a Grã-Bretanha, que daria ao Egito autonomia interna e um status internacional reconhecido, enquanto salvaguardava interesses britânicos legítimos. A sua visão do Egito independente era concebida em termos do pensamento liberal: um Egito em que muçulmanos e coptas fossem unidos pelo laço sagrado da lealdade nacional, o governo fosse constitucional, os direitos individuais fossem respeitados, as mulheres fossem livres, a educação nacional fosse universal, e a indústria nacional elevasse o padrão de vida. Nos seus breves períodos de governo, o Wafd, como outros partidos confrontados com a necessidade de decisão, nem sempre respeitava os seus princípios; e como brigas sucessivas o quebravam aos poucos, perdeu parte de seu feitiço como portavoza da nação. Mas durante todos esses vinte anos continuou a ser o partido mais poderoso do Egito, e também a encarnação difusa de um sistema de idéias que a maioria dos homens cultos aceitava.

Essas idéias foram expostas durante as décadas de 1920 e 1930 por vários escritores talentosos, nem todos adeptos do Wafd, mas todos partilhando em alguma medida uma atitude geral para com a política e a sociedade: Ahmad Amin, ‘Abbas Mahmud al-‘Aqqad, Tawfiq al-Hakim, ‘Abd al-Qadir al-Mazini, Taha Husayn. Todos mestres do estilo arábico, com uma educação europeia

(inglesa ou francesa, conforme o caso) solidamente fundamentada numa cultura tradicional, eram antes de tudo homens de letras. Suas idéias eram em geral expostas em artigos de revistas ou, naturalmente, em romances e peças de teatro. Eles e outros de sua geração foram o primeiro grupo de romancistas em árabe moderno, e pelo menos alguns dentre eles se interessavam pela possibilidade do drama arábico. (A literatura clássica não conhecera nenhuma dessas formas, pois a sua introdução a partir do Ocidente fora retardada por duas dificuldades: a de criar um diálogo numa língua em que as formas literárias e coloquiais se acham tão distantes; e a de expressar a tensão do sentimento pessoal ao escrever sobre uma sociedade em que as mulheres eram segregadas.) O pensador mais sistemático entre eles, assim como talvez o artista mais considerável, é Taha Husayn; ele merece estudo não só por si mesmo, como porque pode ser considerado o último grande representante de uma linha de pensamento, o escritor que foi a palavra final no sistema de idéias subjacente ao pensamento social e à ação política nos países árabes por três gerações.

Nascido numa pequena cidade do Alto Egito em 1889, de uma família pobre — mas não das miseravelmente pobres —, Taha Husayn ficou cego desde cedo; e isso talvez explique a qualidade da sua imaginação e um pouco do seu estilo literário — a linha fina de desenvolvimento da narrativa e do argumento, as repetições intermináveis de palavras, as longas sentenças formadas de orações ligadas por simples junção. Em dois volumes de autobiografia, ele descreveu o despertar da sensibilidade e da inteligência de um menino cego. Educado primeiro num *kuttab* islâmico, foi para a Azhar com treze anos. Não gostou muito, mas ela desempenhou um papel essencial no seu desenvolvimento. Ali entrou em contato com as idéias de ‘Abduh, tendo assistido a uma ou duas de suas conferências, e adquiriu o que ainda podia ser adquirido na Azhar, um conhecimento completo da língua árabe e da sua literatura clássica, ensinada muito bem por um professor de visão mais ampla do que a maioria de seus colegas. Embora permanecesse na Azhar por dez anos, antes de finalmente deixá-la os seus pensamentos já tinham sido atraídos para outra direção. Ele havia lido os modernistas islâmicos e os jornalistas libaneses, fora atraído para o círculo de Lutfi al-Sayyid e *al-Jarida*, estudara francês e assistira a conferências na nova Universidade Egípcia — conferências dadas pelos grandes orientistas da Europa, Littmann, Nallino, Santillana, e que abriram

uma nova perspectiva para a própria cultura que herdara. Depois, em 1915, passou quatro anos na França, anos que para ele, como para Tahtawi, decidiram o destino de sua mente: leu Anatole France, assistiu a aulas de Durkheim, escreveu uma tese sobre Ibn Khaldun, e se casou com a mulher que se transformou nos seus olhos.

Durante uns trinta anos depois de seu retorno em 1919, esteve no próprio centro da vida literária e acadêmica do Egito: como professor e administrador nas universidades do Cairo e de Alexandria, funcionário do Ministério da Educação e, de 1950 a 1952, como ministro da Educação no último governo do Wafd. Durante esse período ativo de sua vida, esteve envolvido em duas grandes crises. A primeira foi em 1926, quando um livro seu sobre poesia pré-islâmica causou escândalo e teve de ser retirado de circulação. Aplicando os métodos da crítica moderna à antiga poesia da Arábia, mostrou razões para duvidar que tivesse sido escrita de fato antes do Islã. Isso provocou oposição não só porque sugeria um método crítico que, se aplicado aos textos da religião, poderia lançar dúvidas quanto à sua autenticidade, como também porque atacava as raízes da estrutura tradicional da erudição árabe em que o credo se escorava. Depois, em 1932, foi demitido de seu cargo como decano da Faculdade de Artes no Cairo pelo governo de Sidqi Paxá, por causa de suas simpatias pelo partido Wafd; isso lhe granjeou muito apoio, e em 1936 o governo seguinte do Wafd o reconduziu ao cargo.

Esses anos de sua maior atividade foram também os de sua produção mais rica em vários gêneros: romances, ensaios sobre literatura, estudos de história islâmica, os volumes da autobiografia e as obras sobre a sociedade e a política. As suas melhores obras foram produzidas nos vinte anos entre 1919 e 1939, embora desde então tenha escrito muito e se tornado o estadista mais velho das letras egípcias, tenha recebido muitos doutorados honorários e marcado presença em seminários internacionais.

A sua obra mais importante de pensamento social — quase se poderia dizer, a sua única obra de pensamento sistemático — é um livro sobre o futuro da cultura no Egito, publicado em 1938. A data em que foi escrito explica o seu conteúdo. Em 1936 fora assinado o Tratado Anglo-Egípcio que deu fim oficial à ocupação, e em 1937, a Convenção de Montreux, que acabou com as Capitulações. Havia um sentimento geral de que começara um novo período na vida nacional. O Egito era independente: o que isso realmente significava,

o que ele deveria tentar fazer com a sua independência? A meta a que a vida pública fora dirigida por toda uma geração tinha sido alcançada: que nova meta agora se apresentava?

Eu sentia, como outros egípcios [...] que o Egito estava começando um novo período de sua vida: tinha obtido alguns de seus direitos, e agora devia se preparar para deveres importantes e pesadas responsabilidades. [...] Vivemos numa era que pode ser definida como um período em que a liberdade e a independência não são um fim que os povos e as nações se esforçam para atingir, mas um meio para fins mais elevados, mais permanentes e mais abrangentes nos seus benefícios.¹

A partir de então o Egito devia se preocupar com a qualidade da sua vida nacional. Essa qualidade ele julga à luz de certos princípios do que pode ser chamado uma “filosofia” da sociedade e da história, derivada em alguma medida de Ibn Khaldun, porém mais fundamentalmente dos mestres franceses de seu pensamento, Comte, Renan, Durkheim e Anatole France. A meta da vida humana é a civilização, e isso significa o controle da natureza e da vida pela razão. Alcançar esse objetivo é um processo gradual, dividido em várias fases. Nas primeiras, a religião e a fé cega dominam toda a vida do homem; mais tarde, a razão afirma a sua independência da religião, e por algum tempo há um conflito entre as duas. No final atinge-se um equilíbrio, e cada uma domina suprema na sua esfera: é tarefa da razão dirigir as ações humanas, a da religião é preencher o coração do homem, satisfazer as suas emoções, inspirá-lo a realizar ações nobres, consolá-lo na aflição.²

Para Taha Husayn, o significado da Europa moderna reside precisamente nesse ponto, o fato de marcar o estágio mais elevado jamais alcançado no processo: a realização do equilíbrio ideal, deixando a razão livre para reger o mundo social, subjugar a natureza pela aplicação da ciência, estruturar leis que visem à felicidade humana, e criar governos que vão defender a lei e conciliar os interesses. A Europa que ele primeiro conheceu com os jornalistas libaneses, e da qual fez parte durante quatro anos da sua juventude, dominou sua imaginação durante todos os seus anos criativos. A Europa significava três coisas para ele: a cultura humanista, as virtudes cívicas, a democracia. Husayn é escritor antes de ser pensador, com uma aguçada reação à beleza mesmo que

limitada pela sua cegueira. Para ele, a Europa não é apenas o repositório das idéias verdadeiras, é a criadora de imagens belas, acima de tudo as da poesia. Quando escreve sobre a poesia e o drama gregos, não há dúvida quanto à sua percepção pessoal genuína do mundo clássico, mesmo que o veja pelos olhos de estetas secularistas franceses, ansiosos por deduzir uma moral anticristã — os olhos de seu grande modelo Anatole France ou de André Gide, a quem conheceu e de quem traduziu *Thésée* e *Oedipe* para o árabe. Não é menos entusiasmado no seu elogio das virtudes cívicas da Europa, a base moral da comunidade. Os europeus estão dispostos a sacrificar tudo pelas suas convicções. Não é verdade que “o Ocidente seja materialista”, como pensam os orientais; os seus triunfos materiais são produtos de seu intelecto e espírito, e mesmo os seus ateístas estão dispostos a morrer pelas suas crenças.³ Para um europeu, o primeiro objeto político de lealdade e sacrifício é a nação: ser moderno e plenamente civilizado significa pertencer a uma nação independente. (Se isso agora parece óbvio, em certo sentido, e noutro, falso, devemos lembrar como eram poucos, naqueles tempos dos grandes impérios, os Estados independentes da Ásia e da África.) Mas ser europeu também significa pertencer a uma nação democrática; e ser democrático significa ter um governo responsável perante uma Câmara eleita por sufrágio universal. A data do livro, dissemos, é 1938, mas não há absolutamente sinal das diferentes idéias políticas propagadas naquela época pela Alemanha e pela Itália; e isso é significativo não só sobre Husayn, como sobre o nacionalismo do partido Wafd. Sob o aspecto cultural, estava profundamente ligado à França; na euforia produzida pelo tratado de 1936, não tinha queixas contra a Inglaterra; e receava as ambições da Itália em relação ao Oeste e ao Sul do Egito.

Definida nesse sentido, a Europa é o mundo moderno; e Husayn acredita que o Egito independente deve se tornar parte da Europa, pois essa é a única maneira de se tornar parte do mundo moderno. Esse é para ele o significado real do Tratado Anglo-Egípcio e do acordo de Montreux; são um acordo entre o Egito e a Europa. Com o acordo a Europa afirmou a sua fé na civilização do Egito, e o Egito assumiu “a obrigação clara e inevitável perante o mundo civilizado de que vamos trilhar o caminho dos europeus no governo, na administração e na legislação”.⁴

Assim, a próxima tarefa à frente do Egito é mostrar que a confiança não é equivocada e que a obrigação pode ser cumprida. Devemos fazer o Egito de

tal modo, diz Husayn a seus conterrâneos, que os europeus não nos considerem inferiores, e que não nos consideremos inferiores; e é significativo do período em que escreveu que para ele o modo de conseguir esse objetivo não é desenvolver uma civilização egípcia que pudesse ser comparada à da Europa, mas apossar-se da própria civilização europeia. Devemos nos convencer de que não há diferença entre nós e os europeus:

Acredite-me, caro leitor, o nosso verdadeiro dever nacional, uma vez obtida a nossa independência e estabelecida a democracia no Egito, é empregar tudo o que temos e mais um pouco, à guisa de força e esforço, de tempo e dinheiro, para fazer os egípcios sentirem, individual e coletivamente, que Deus os criou para a glória e não para a ignomínia, para a força e não para a fraqueza, para a soberania e não para a submissão, para o renome e não para a obscuridade, e para eliminar de seus corações a ilusão medonha e criminosa de que são criados de algum barro diferente do empregado nos europeus, formados de alguma outra maneira, e dotados de uma inteligência diferente da europeia.

Devemos nos tornar europeus sob todos os aspectos, aceitando tanto o seu bem como o seu mal: “Devemos seguir o caminho dos europeus para ser seus iguais e parceiros na civilização, no seu bem e no seu mal, na sua doçura e na amargura, no que pode ser amado ou odiado, no que pode ser elogiado ou censurado”.⁵

Como fazer? O primeiro passo, acredita ele, é que os egípcios estudem a sua história e compreendam que o Egito sempre foi parte da Europa. Ele escrevia numa era em que a distinção entre “Oriente” e “Ocidente” era o lugar-comum dos escritores orientais e ocidentais, e o Egito era em geral colocado na seção oriental. Típico desse pensamento é o livro de um contemporâneo seu e mais ou menos membro do mesmo grupo, Ahmad Amin. Intitulado *The East and the West*, foi escrito uma década mais tarde, mas espelha perfeitamente as idéias recebidas da época: o Ocidente acredita na causalidade, tem interesse apenas pelos bens do mundo presente, possui espírito científico, racionalidade na vida econômica; o Oriente necessita adotar o espírito científico e a organização econômica do Ocidente para reviver e dar ao mundo a sua “espiritualidade, religião e contemplação”.⁶ Mas Husayn, embora aceite a divisão do mundo em duas partes, acredita com firmeza que o Egito pertence à

metade ocidental, e não à oriental. A distinção essencial para ele é de geografia espiritual, e não física. Há duas civilizações fundamentalmente diferentes no mundo, a que deriva da filosofia e da arte gregas, das leis e da organização política romanas, dos valores morais do cristianismo, e a que deriva da Índia; e o Egito faz parte da primeira, não da segunda.

Por que então se pensa em geral no Egito como oriental? A idéia falsa de que ele pertence ao mundo oriental nasce, sugere ele, de uma de duas causas: ou de um interesse comum, político ou econômico, como o interesse de países asiáticos e africanos em se livrarem do domínio europeu — mas esses interesses são superficiais e efêmeros e não criam o laço duradouro de uma civilização comum —, ou então da unidade religiosa — mas essa também não pode ser a base de uma comunidade social e política. Basta considerar a história do Egito para perceber que a unidade de que participa, nesses níveis, é a do “Ocidente”. O Egito não teve relações contínuas com os países do Oriente genuíno; tem essas relações com os países onde surgiu a civilização ocidental, os do Oriente Próximo, do Egeu e do Mediterrâneo. Nessas relações não foi apenas passivo: foi ele próprio um dos criadores da civilização mediterrânea, e durante todos os tempos antigos a maré da influência fluía nos dois sentidos entre ele e a Grécia. A sua própria história dentro do mundo ocidental tem sido contínua: mesmo quando absorvido no Império Islâmico, foi uma das primeiras regiões a “restaurar sua antiga personalidade” do tempo de Ibn Tulun em diante, e essa personalidade ainda existe, firmemente baseada na geografia, religião, língua e na longa história.⁷

Por que então, talvez perguntem, surgiram as presentes diferenças? Por que o Egito e os outros países do Mediterrâneo oriental ficaram para trás em relação aos da Europa no que diz respeito à civilização? Taha Husayn dá uma resposta que àquela altura já se tornara lugar-comum: foi a dominação dos turcos que destruiu a civilização. Mas aponta que se trata apenas de uma fase passageira: a Europa também teve as suas eras negras, e a era negra muçulmana foi menos escura no Egito do que em qualquer outra parte; apesar de tudo o que se pode dizer contra a Azhar, ela de fato protegeu a civilização islâmica dos turcos. A era da decadência está terminando mais rápido no Egito do que em outras partes: nos últimos cem anos ele “voltou a se europeizar”, tornou-se europeu em toda a sua vida, material e moral. Mesmo na sua vida política, o seu problema é o típico problema europeu de democracia e autocracia; aque-

les que o regeram despoticamente (e sem dúvida ele pensa em Isma‘il) foram mais semelhantes a Luís XIV do que a Abdülhamid.⁸ As suas próprias instituições islâmicas foram europeizadas: por exemplo, as cortes da *Charia* são mais semelhantes aos tribunais europeus do que aos tribunais islâmicos tradicionais. Sem dúvida, há ainda diferenças entre o Egito e a Europa, mas todas nascem de um fato: a Europa teve a sua renascença no século XV, o Egito teve a sua no século XIX. Mas está recuperando o atraso com rapidez, e esse é um processo irreversível, pois mesmo aqueles que se dizem conservadores não desejariam realmente voltar para o passado.

É sem dúvida uma objeção óbvia à teoria de Husayn que o Ocidente, como é concebido de modo geral, é cristão, enquanto o Egito é muçulmano. Talvez pareça que ele está se esquivando do problema da diferença religiosa, e tem se sugerido às vezes que a tempestade provocada pelo seu livro sobre a poesia pré-islâmica o abalou tão profundamente que ele evitou qualquer discussão sobre o Islã que pudesse despertar outra tempestade. No entanto, é desnecessário adotar uma tese tão pouco lisonjeira: que Husayn não considerasse a diferença religiosa para o seu tema, é perfeitamente coerente com suas visões gerais. Para ele, a marca distintiva do mundo moderno é ter provocado uma virtual separação entre a religião e a civilização, cada uma na sua própria esfera. Portanto, é bem possível adotar as “bases da civilização” da Europa sem lhe adotar a religião.⁹ Isso implica realmente uma condição, a de que os egípcios também deveriam ser capazes de fazer a mesma separação. Eles podem fazê-la, e na verdade isso é mais fácil para os muçulmanos do que para os cristãos, pois o Islã não tem um clero, e assim não se desenvolveu nenhum interesse fixo pelo controle da religião sobre a sociedade. O Islã assimilou facilmente a civilização grega e persa, e pode fazer o mesmo com a da Europa moderna. Numa sociedade moderna, em que o verdadeiro papel da religião diz respeito às emoções e não à razão, o Islã pode cumprir esse papel tão bem quanto o cristianismo. Taha Husayn iria ainda mais longe, e diria que eles são da mesma essência. O Islã não veio para substituir, mas para completar o ensinamento cristão.¹⁰

No mundo moderno, o foco da lealdade e a unidade da sociedade são a nação, e para Husayn a nação ainda significa o Egito. A unidade territorial é para ele, como para pensadores anteriores, o principal objeto do sentimento social. Como os outros de seu grupo, e como Lutfi al-Sayyid na geração mais

velha, o seu sentimento nacional é um sentimento romântico caloroso focalizado antes no próprio país que na comunidade, e alimentado por uma vívida evocação da vida rural egípcia com suas alegrias e tristezas. Esse sentimento é muito diferente de qualquer coisa no pensamento egípcio anterior ou no pensamento contemporâneo de outros países árabes (à exceção talvez do Líbano). Pode ser considerado a contribuição especial desse grupo para a consciência arábica moderna: como romancistas, eles escreveram melhor quando descreveram menos pretensiosamente a vida do campo.

Em princípio, a nação egípcia inclui todos os que vivem na terra do Egito e a consideram seu lar; mas é um pouco menos abrangente do que no pensamento de Tahtawi. Como Zaghul, Husayn faz uma certa distinção entre os verdadeiros egípcios e as colônias européias e levantinas que controlam a vida econômica. No entanto, não faz nenhuma distinção entre os egípcios muçulmanos e os cristãos. O sentimento nacional é para ele mais importante do que qualquer outro. Em última análise, acredita, o indivíduo e seus direitos são mais importantes que a nação; mas entre as comunidades a nação é suprema. Mesmo a religião só adquire o seu valor social por fornecer o conteúdo da idéia nacional e reforçar a unidade da nação: o Islã é um fator no nacionalismo egípcio,¹¹ e as escolas deveriam ensinar a religião nacional assim como ensinam a história nacional. Isso é também muito coerente com suas crenças gerais. Na sua visão, a religião satisfaz as emoções, mas não é algo que possa oferecer orientação na sociedade moderna, nem fornecer princípios pelos quais os atos possam ser julgados. O Islã é por acaso a religião tradicional da maioria dos egípcios, aquela que satisfaz os seus corações, e por isso deveria ser ensinada. Mas para outras nações outros credos serviriam da mesma maneira; e para os cristãos egípcios, é o cristianismo copta que os satisfaz, e que assim deveria ser ensinado apropriadamente para o bem da saúde espiritual da nação.

Seria possível pensar que nos últimos vinte e poucos anos houve uma mudança na visão de Taha Husayn sobre as relações entre a religião e a nação. Tem-se apontado freqüentemente que nas décadas de 1930 e 1940 o elemento religioso parece se tornar mais importante em seus escritos: junto com alguns contemporâneos como 'Aqqad e Haykal, ele começou a escrever livros sobre o Profeta, os primeiros líderes muçulmanos, os dias heróicos do Islã. Mas se investigamos como Taha Husayn lida com a religião em livros como *'Alla hamish al-sira* (1933-46) e *al-Wa'd al-haqq* (1950), torna-se claro que eles não

marcam uma mudança na sua visão do Islã. A religião existe para consolar os corações dos homens, ensinando certas verdades gerais sobre o universo por meio de símbolos poderosos e comoventes. Esses símbolos devem ser julgados pelos resultados, se de fato fortalecem o indivíduo ou a nação. Mas como as mentes dos homens mudam de era para era, os símbolos devem ser reformulados. Os livros religiosos de Husayn devem ser vistos, portanto, como tentativas de contar a história do Islã de um modo que agrade à consciência egípcia moderna. O Profeta é apresentado como um herói no sentido moderno, 'Uthman como o símbolo da fraqueza humana, 'Ali como o governante muçulmano escrupuloso; a primeira história da *umma* é descrita em termos da luta da verdade e retidão contra o mundo, e da tentativa de estabelecer um reino de justiça mundana. Em cada caso, o símbolo não é apenas reafirmado em novos termos, é também remodelado com sutileza (e talvez não de todo conscientemente) para agradar às mentes formadas pela educação ocidental. Em *al-Wa'd al-haqq*, a ênfase é nos sofrimentos dos primeiros muçulmanos, de um modo que agradará àqueles que vivem, querendo ou não, num mundo moral formado pelo cristianismo; em *al-Fitna al-kubra*, os califas ortodoxos são tratados como antigos revolucionários estabelecendo um reino de justiça social, um "meio-termo" entre o socialismo e o capitalismo, um sistema de segurança social "parecido com o plano Beveridge", uma forma singular de governo que une as vantagens de todas as outras, um experimento ousado e arriscado que fracassou porque foi tentado cedo demais.¹²

Qualquer que seja a sua importância "emocional", a religião não pode ser o guia da vida política, nem a pedra de toque da política nacional: a idéia da nação deve ser definida em outros termos que não sejam os religiosos. Nesse ponto, Husayn difere um pouco de Tahtawi e de Lutfi al-Sayyid. Apesar de sua evocação formal da memória dos faraós, o centro do seu interesse está no período arábico da história egípcia. Para ele, a língua árabe é o bem comum dos egípcios, aquele que herdaram do passado e que lhes dá os seus deveres e oportunidades. Ao contrário dos reformadores islâmicos, ele não enfatiza a importância da língua como meio para o despertar religioso, mas como a base de uma vida nacional sadia; e coerentemente, considera-a não menos importante para os coptas do que para os muçulmanos: "A língua árabe não é apenas a língua dos muçulmanos, mas a língua de todos os que a falam, por mais que possam diferir em questões de fé".¹³ Deplora o mau árabe das liturgias empregado

nas Igrejas orientais, e diz-se que teria se oferecido para ajudar a reescrevê-las, a fim de que os cristãos árabes pudessem cultuar o seu Deus em bom árabe.

Na sua visão, o Egito não é apenas o lugar onde o árabe e sua cultura foram preservados durante os dias das trevas turcas; é também o lugar onde a língua está sendo revivida hoje em dia. Assim o Egito é o centro da moderna cultura arábica, e a sua missão entre os países árabes é divulgar as ciências modernas por meio da língua árabe: pela circulação de livros e periódicos, o empréstimo de professores, a boa recepção dos estudantes árabes no Egito, a unificação dos programas educacionais e o estabelecimento de escolas primárias e secundárias egípcias (“institutos de cooperação cultural”) em outros países árabes.¹⁴ Esse livro, embora seja uma última manifestação de um certo tipo de nacionalismo puramente egípcio, marca o primeiro passo para a fusão do nacionalismo egípcio no árabe. Como tal, é típico do momento em que foi escrito: a assinatura do Tratado Anglo-Egípcio dera ao Egito, pela primeira vez em duas gerações, a oportunidade de seguir uma política externa que era relativamente independente, pelo menos quanto às questões do Oriente Médio, e, como sempre, qualquer governo egípcio encontraria a sua esfera natural de interesse nos países árabes circundantes. Mas, fiel à linha de pensamento que encerra, Taha Husayn não tem a intenção de afirmar a superioridade da língua árabe e sua cultura tradicional em relação a outras línguas e suas culturas. Ao contrário, a intenção de reviver o árabe é tornar possível que um homem culto moderno viva em árabe, e isso implica impregnar o árabe de toda a cultura européia. Grande parte da sua carreira foi dedicada a essa tarefa. Por exemplo, encorajou e realizou ele próprio traduções da literatura da Grécia antiga, tentou o experimento de que se ensinassem o grego e o latim nas universidades, e em anos posteriores persuadiu o governo a dar início a uma tradução da obra integral de Shakespeare.

As nações que alcançaram a sua unidade e independência e criaram uma profunda estabilidade cultural e social antes da vinda da independência popular, e nas quais as virtudes que norteiam a vida são inculcadas em casa, na literatura, pelo exemplo do passado e de uma vida pública florescente, talvez achem difícil compreender como a escola moderna foi e é importante num país como o Egito. Isso, não menos que sua formação profissional como professor e erudito, explica a atenção dada por Taha Husayn à reforma do sistema das escolas. O primeiro objetivo da educação é certamente a cultura e a ciência;

mas ela também desempenha um papel vital ensinando as virtudes cívicas e criando as condições de existência para um governo democrático.

A maior parte do livro é, portanto, uma crítica da educação egípcia e um programa de reforma. A educação primária, a base da vida democrática, deve ser universal e obrigatória, a educação secundária propõe problemas mais difíceis. No momento há muitos tipos diferentes de escola — religiosas, estrangeiras, oficiais. Assim eles criam a discórdia cultural; e, embora a variedade não seja má em si mesma,¹⁵ há um mínimo necessário de harmonia, que só pode ser alcançado por um certo controle do governo. As escolas estrangeiras são as melhores do país, e enquanto continuarem a sê-lo, constituirão uma forma de capital cultural. Não devem ser fechadas, mas colocadas sob algum controle em relação ao ensinamento da língua, história e geografia nacionais, e também ao ensinamento da religião nacional: as crianças muçulmanas devem aprender o seu próprio credo até em escolas da missão cristã. Mesmo nesse caso, entretanto, as escolas estrangeiras nunca podem ser inteiramente satisfatórias, pois pela sua natureza não podem ensinar os jovens “a amar a nação egípcia” ou “a proteger a democracia egípcia”.¹⁶ As escolas religiosas egípcias — as escolas primárias e secundárias ligadas à Azhar — devem ser colocadas sob controle governamental;¹⁷ quanto às escolas do governo, três mudanças importantes devem ser realizadas. Devem ser expandidas o mais rapidamente possível. Husayn tem ciência das objeções a essa medida: criaria uma classe culta para a qual não podem ser oferecidos cargos. Esse foi um argumento apresentado muito antes por Cromer, e usado por ele para justificar não ter dado muita atenção à educação; e em 1938 o perigo tinha se tornado bastante real, com o aumento veloz do número de formados desempregados ou subempregados. Mas Husayn aponta com alguma força que esse é um argumento que poderia ser usado por um governo estrangeiro, que deseja sobretudo evitar problemas políticos, porém é um argumento ignóbil para um governo nacional, pois a sua primeira meta é criar uma democracia real. Restringir a educação significa fazer da ignorância a base da vida nacional; se expandir a educação gera problemas sociais incômodos, o único remédio é mudar o sistema social para criar novas aberturas — em particular, acabar com a opressão (em outras palavras, dividir as grandes propriedades) e “egipcianizar” a vida econômica.¹⁸

A segunda mudança deve ser tornar a educação secundária disponível pa-

ra todos que estejam dispostos a pagar pelo ensino e providenciar vagas gratuitas para os meninos pobres e inteligentes. Em terceiro lugar e muito importante, deve haver uma mudança no conteúdo da educação. Nas escolas egípcias da época em que ele escrevia, isso significava primeiramente uma mudança no ensino das línguas. Pois este é na verdade o problema básico das escolas árabes de hoje: como ensinar o árabe, uma língua difícil, com métodos fixos e tradicionais de instrução; que línguas estrangeiras ensinar, visto que elas são a chave não apenas para a educação superior, mas para um conhecimento do mundo moderno; quando e como ensiná-las. Nenhuma língua estrangeira, sugere, deve ser ensinada antes do quinto ano; depois disso, devem ser ensinadas de forma intensiva. Deve haver uma escolha entre inglês, francês, alemão e italiano, e as línguas clássicas também devem estar disponíveis para aqueles que quiserem se tornar reais eruditos: o grego e o latim para aqueles que desejam se especializar na história e civilização da Europa, o hebraico e o persa para aqueles interessados pela língua árabe e sua literatura. À parte o seu valor intrínseco, aponta, há todo um segmento da história do Egito que os egípcios não serão capazes de tornar seu, se não conhecerem as línguas clássicas: o Egito foi grego e depois romano por séculos e, enquanto os egípcios não souberem latim e grego, terão de ver parte da sua herança nacional pelos olhos dos estrangeiros. O conhecimento dos clássicos é uma implicação necessária do nacionalismo egípcio.¹⁹

Para a educação superior, Taha Husayn não apresenta sugestões tão detalhadas, porque na sua visão as universidades não devem ser controladas, nem dirigidas pelo governo. Devem ter liberdade absoluta: liberdade financeira para fazer o que quiserem com as doações recebidas do governo; liberdade acadêmica em todas as questões de ensino e aprendizado. É claro, entretanto, que a sua concepção da educação superior, como de toda a educação, é humanista: a universidade deve ser em primeiro lugar uma sociedade intelectual baseada no "amor e na amizade, na cooperação e na solidariedade".²⁰

Como um centro de educação superior, a Azhar deve desfrutar a mesma liberdade dos demais. Tem um importante papel a desempenhar na formação da cultura nacional do Egito, por causa do grande número de alunos, sua ligação estreita com todas as classes de pessoas e sua própria tradição. Mas a sua função é especializada: ser um centro de estudos religiosos e, portanto, "uma fonte de vida espiritual" para a nação. Não deve se encarregar da educação ge-

ral: o seu monopólio tradicional de produzir professores árabes para as escolas deve acabar, porque ela própria não ensina o árabe de forma apropriada. (No segundo volume da sua autobiografia, Husayn faz críticas acerbas ao modo como ele próprio foi ensinado na Azhar.) Porém, mesmo como "uma fonte de vida espiritual", ela deve mudar: deve ensinar o Islã real, "a religião da liberdade, da ciência e do conhecimento [...] do desenvolvimento, do progresso e da aspiração a um ideal tanto na vida material como na espiritual"; e também deve ensinar o conceito apropriado de patriotismo territorial, e não a velha idéia do nacionalismo religioso.²¹ (Ele diria o mesmo, *mutatis mutandis*, da educação religiosa copta; que o cristianismo copta seja bem ensinado, é igualmente importante para o fortalecimento e o bem-estar do Egito.)²²

Husayn foi mais tarde capaz de pôr em prática pelo menos algumas dessas idéias. Como conselheiro do Ministério da Educação em 1942-4, desempenhou um grande papel na fundação da Universidade de Alexandria e tornou-se seu primeiro reitor: o seu objetivo não era torná-la uma réplica ou uma extrapolação da universidade existente no Cairo, mas uma universidade real, livre da pressão do ministério e da turba, estabelecendo os seus próprios padrões e atraindo os melhores estudantes e professores, aberta ao Mediterrâneo, herdeira de toda a história de Alexandria e um centro do humanismo clássico. Mais tarde, como ministro da Educação de 1950-2, deu início a uma vasta expansão das escolas do Estado em todos os níveis: novas universidades e faculdades superiores, novas escolas de todo tipo, educação secundária gratuita, um currículo revisado segundo as linhas por ele próprio sugeridas. O programa foi muito criticado, sob o pretexto de que estava mudando e expandindo o sistema de forma rápida demais para a sua capacidade de desenvolvimento. Sendo a crítica justa ou não, assim como o seu livro o seu programa certamente mostrava o quanto ele se preocupava com a igualdade de oportunidades. Esse é um elemento permanente no seu pensamento, e em escritos posteriores avançou para o primeiro plano. Por exemplo, no seu *al-Mu'adhabun fi'l-ard* (1949) ele expõe a doutrina das duas nações, a rica e a pobre, entre as quais não há comunidade de sentimentos, e expressa seu desapontamento com a independência que, dez anos antes, tinha alimentado esperanças: "Este país que foi criado para a liberdade ainda está escravizado".²³

No entanto, a sua crítica do sistema social e econômico só é esboçada ligeiramente, e em nenhum lugar ele mostra um conhecimento detalhado dos

problemas sociais fora dos relativos à educação. Esse conhecimento e esse interesse são mais explícitos em outros escritores de sua era. Um contemporâneo seu, o copta Salama Musa, pregava uma espécie de socialismo, mas derivado menos de Marx que do “pensamento avançado” da Inglaterra no reinado de Eduardo VII, de Shaw e Wells e, por meio deles, de Ibsen, Nietzsche e Tolstói. Um nacionalista, e puramente egípcio, ele sustentava que a independência nacional não tinha valor em si mesma; ela devia ser combinada com a mudança interna. A reforma e a independência andam juntas, e os inimigos das duas sempre foram aliados: os imperialistas europeus e os reacionários egípcios trabalham juntos. A reforma significa, em essência, a criação da indústria moderna e a adoção de uma cultura científica: a cultura egípcia moderna não é científica, ainda é literária, voltada para o passado e baseada no desprezo ou na ignorância em relação ao camponês e ao operário.²⁴ Nesse ponto os detalhes são também um pouco vagos; e coube a um outro membro da mesma geração preenchê-los. Hafiz ‘Afifi, um associado mais jovem de Lutfi al-Sayyid e um dos fundadores do Partido Constitucional Liberal na década de 1920, tinha voltado a sua atenção para a organização econômica e ajudara a construir o grupo Misr de companhias, o primeiro passo bem-sucedido tomado pelos egípcios na organização industrial moderna. Num livro publicado em 1938 e chamado *‘Ala hamish al-siyasa* (Na margem da política), o seu ponto de partida é muito parecido com o de Taha Husayn. Pensamos de forma demasiado exclusiva sobre nossas relações com a Grã-Bretanha e as comunidades estrangeiras; agora que temos independência, devemos perguntar para que serve essa libertação. Ao responder a essa questão, os seus pressupostos são mais uma vez muito parecidos com os de Husayn: o Egito é uma nação separada e homogênea, a sua forma de governo deve ser democrática, e isso implica que deve ter um parlamento, partidos organizados e eleições livres. As eleições livres são, em essência, uma escolha racional entre programas de ação racionalmente elaborados e apresentados que os partidos de fato pretendam realizar. O seu livro se destina a ajudar na elaboração de um programa de ação social positiva, e trata da saúde, educação, finanças públicas nacionais e, acima de tudo, da organização da vida econômica. Assim como Husayn esboçou um sistema ideal de educação que governos posteriores tentaram em grande medida concretizar, o livro de ‘Afifi sugere uma política econômica que mais tarde devia se tornar o objetivo em geral aceito de todos os partidos. Nele surge em primei-

ro plano o que é agora o problema mais premente e menos facilmente solúvel da vida egípcia: para fazer parte do mundo moderno, o Egito deve elevar o seu padrão de vida; mas o imenso e incessante aumento da sua população está operando na direção oposta. Se há uma resposta para o problema, ela só pode estar na industrialização rápida, e isso implica uma nova política tarifária, uma nova legislação para os operários, melhores comunicações, crédito industrial e participação egípcia em companhias estrangeiras.

Epílogo: Passado e futuro

Uma era morreu em 1939, e com ela se foi um certo tipo de pensamento político. Na sua expressão mais óbvia, esse pensamento era “nacionalista”, fosse árabe ou egípcio, turco ou persa, curdo, judeu ou armênio: isto é, afirmava que havia entre os membros de um certo grupo um laço tão forte e importante que eles deviam formar uma comunidade política, e que um governo só possuía autoridade moral se expressasse a vontade dessa comunidade e servisse a seus interesses. Pode haver muitos tipos diferentes de comunidade, e no Oriente Médio do período abordado por este livro havia três tipos principais de nacionalismo, sobrepondo-se uns aos outros, mas cada um derivado de um princípio diferente. Primeiro na ordem do tempo, havia o nacionalismo “religioso”: a afirmação de que todos os que adotavam a mesma religião deviam formar uma única comunidade política. Num sentido, essa fora a idéia política fundamental da região desde que o Império Romano se tornou cristão e a fé religiosa, pessoal ou herdada, passou a ser a característica em termos da qual um homem era definido. Mas, num outro sentido, era nova, e uma forma do nacionalismo moderno. A comunidade muçulmana, como a concebiam os pensadores pan-islâmicos, ou a comunidade judaica dos sionistas, não se mantinha unida pela profissão de fé comum, ou pela vontade de viver de acordo com a lei revelada. Mantinha-se unida por uma herança comum, não apenas da

doutrina ou da sabedoria religiosa, mas da cultura, dos hábitos e do temperamento que se desenvolveram ao seu redor. A única demanda religiosa feita por esses movimentos era negativa, que um muçulmano, um cristão ou um judeu não abandonasse formalmente a sua fé ancestral para adotar outro credo; na verdade, os laços entre os membros da comunidade eram afetivos e mundanos — a cultura, a memória das coisas feitas em comum e os interesses seculares. À exceção do sionismo, que se ergueu sobre um senso particularmente forte de solidariedade e de interesses comuns, esse tipo de nacionalismo “religioso” se mostrou menos estável que os outros tipos, embora continuasse a existir como um elemento dentro deles: ainda havia um sentido de que ser turco implicava ser muçulmano sunita, e ser persa significava ser xiita, e a consciência árabe estava inextricavelmente ligada com a consciência muçulmana. (Quando, depois da Guerra Greco-Turca de 1920-2, a Liga das Nações tentou trocar turcos na Grécia por gregos na Turquia, o único critério que encontrou foi religioso: os membros da Igreja Ortodoxa eram gregos, falassem grego ou turco, os muçulmanos eram turcos, falassem turco ou grego.)

O segundo tipo de nacionalismo era o mais familiar nos velhos países estabelecidos da Europa ocidental: o patriotismo territorial, um senso de comunidade com todos os que partilhavam o mesmo trecho definido de terra, arraigado no amor pela própria terra. Esse era muito forte naquelas partes do Oriente Médio onde uma comunidade estabelecida tivesse vivido por um longo tempo na mesma região, e sempre que aquela região tivesse fronteiras relativamente claras e uma tradição ininterrupta de existência administrativa ou política separada: no Egito, onde o nacionalismo do Wafd era puramente egípcio, nas montanhas do Líbano, na Tunísia. Onde quer que existisse, tendia a evocar lembranças da terra e daqueles que a tinham habitado em tempos antigos (faraós, fenícios ou hititas): não só porque declarar a sua identidade com um passado antigo era um meio de escapar de um passado mais recente, como porque o passado mais recente, na maior parte da região, fora um período de absorção por grandes unidades supranacionais — o califado e depois o Império Otomano. Em geral, entretanto, esse tipo de nacionalismo, mesmo quando muito forte, tendia a ser mais fraco que na Europa ocidental, tanto porque as fronteiras eram menos estáveis e as formas políticas mais frágeis, como porque, à exceção de regiões favorecidas como os vales do Líbano ou o Sahel da Tunísia, a vida sedentária estava exposta a mais inimigos.

O terceiro, e no caso o mais forte, dos três tipos de nacionalismo era étnico ou lingüístico, baseado na idéia de que todos os que falavam a mesma língua constituíam uma única nação e deviam formar uma unidade política independente. Para o bem ou para o mal, essa se tornou a idéia política dominante do Oriente Médio e suplantou ou absorveu as outras; assim, nos países de fala árabe a afirmação de que todos os que falavam árabe formavam uma nação e deviam constituir um Estado ou grupo de Estados mostrou ser a força política mais forte, mesmo que ainda não se tivesse concretizado numa forma política. Mas as idéias políticas não existem com freqüência num estado puro sem estarem misturadas com outras, até com suas opostas: só muito raramente é que o conceito do nacionalismo árabe foi afirmado com tanta força e lógica como nos escritos de Sati‘ al-Husri. Na maioria dos pensadores, e nas formulações da maioria dos partidos e líderes políticos, a idéia árabe estava misturada com idéias tiradas de outros tipos de nacionalismo. Estava estreitamente ligada com a idéia da comunidade islâmica, e até para os nacionalistas árabes que eram cristãos o seu nacionalismo implicava uma certa adoção moral do Islã, se não como religião, como uma civilização. Da mesma forma, para a maioria dos pensadores que temos examinado, o nacionalismo lingüístico árabe era misturado com o patriotismo territorial. Nesse período, o nacionalismo árabe era de capital importância na Síria (para usar esse termo mais uma vez no seu sentido mais amplo), e a afirmação de que todos os árabes deveriam se unir era, por implicação, a afirmação de que a unidade territorial da “Síria” devia ser reconstituída, assim como tinha existido (em todos os sentidos exceto o político) antes da divisão dos países otomanos depois da Primeira Guerra Mundial.

O nacionalismo não é um sistema de pensamento; é uma idéia singular que não basta por si só para ordenar toda a vida da sociedade. Mas é uma idéia potente, uma daquelas que servem como centros de atração para outras. No período que temos examinado, desenvolveu-se dentro da estrutura do nacionalismo todo um conteúdo de idéias sobre a natureza do homem e a sua vida na sociedade. Vimos como esse conteúdo foi formado por uma combinação de elementos tirados de duas fontes, que em última análise já não podiam ser distinguidas uma da outra. Uma dessas fontes era o secularismo liberal da Inglaterra e da França do século XIX, diretamente assimilado e aceito: expresso primeiro em árabe por Bustani e sua escola, e transmitido por eles para Lutfi

al-Sayyid e a escola dos nacionalistas egípcios que criou. Era secularista no sentido de que acreditava que a sociedade e a religião prosperavam melhor quando a autoridade civil estava separada da religiosa, e quando a primeira agia de acordo com as necessidades do bem-estar humano neste mundo; e era liberal no sentido de que achava que o bem-estar da sociedade era constituído pelo dos indivíduos e que o dever do governo era a proteção da liberdade, acima de tudo, a liberdade do indivíduo para se realizar e assim criar a verdadeira civilização. A segunda fonte era o “reformismo” islâmico formulado por Muhammad ‘Abduh e Rashid Rida: islâmico porque defendia uma reafirmação da verdade única e perfeita do Islã, mas reformista na medida em que aspirava reviver certos elementos que considerava negligenciados na tradição islâmica. Mas essa revivescência ocorreu sob o estímulo do pensamento liberal europeu e acarretou uma reinterpretação gradual dos conceitos islâmicos para torná-los equivalentes aos princípios orientadores do pensamento europeu do período: o *‘umran* de Ibn Khaldun se transformou aos poucos na civilização de Guizot, o *maslaha* dos juristas malikitas e de Ibn Taymiyya, na “utilidade” de John Stuart Mill, o *ijma’* da jurisprudência islâmica, na “opinião pública” da teoria democrática, e “aqueles que atam e desatam”, nos membros do parlamento. O efeito disso, no que temos chamado a ala secularizadora da escola de ‘Abduh, foi provocar uma separação *de facto* entre a esfera da civilização e a da religião e assim abrir outra porta para o nacionalismo secular; mas mesmo na outra ala, a de Rida e dos neo-wahhhabitas, a distinção que faziam entre a doutrina e o culto — baseados na revelação imutável — e as regras da moralidade social — a serem decididas à luz do *maslaha* — conduzia na mesma direção, não obstante que fosse reafirmado ou ao menos proposto que essas regras deviam ser derivadas dos princípios gerais da ética islâmica.

Nesse sistema de idéias, obtidas diretamente do pensamento liberal europeu ou indiretamente pelo modernismo islâmico, enfatizava-se mais a independência nacional ou a liberdade individual do que a justiça social. Pode-se ver com facilidade pelo que tem sido afirmado neste livro, e até pelo que foi apontado na época, que o conteúdo do nacionalismo nesse período incluía poucas idéias precisas sobre reforma social e desenvolvimento econômico. Isso talvez tenha sido resultado da indiferença, ou do fato de que a maioria dos líderes e porta-vozes dos movimentos nacionalistas pertencia a famílias de posição e riqueza ou tinha se elevado a essa classe pelos seus próprios esfor-

ços. Mas também pode ser explicado pela atmosfera liberal da época. A meta do nacionalismo era liberar a energia nacional tanto na esfera econômica como em outras esferas da vida; no seu aspecto econômico, a independência era considerada o processo de libertar a vida econômica da nação do controle estrangeiro e dar livre vazão às forças da empresa nacional que, acreditava-se em geral, geraria um aumento de riqueza e bem-estar. Supunha-se que as mudanças econômica e social, embora desejáveis em si mesmas, podiam e deviam esperar pela obtenção da independência, e que a independência podia ser alcançada sem essa mudança, por meios políticos e fazendo uso da força nacional que já existia. Supunha-se também que, uma vez conquistada a independência, o progresso social surgiria com toda certeza: poucos pensadores tinham ciência dos problemas de política social em países recém-independentes — as dificuldades de manter padrões de administração atingidos sob controle europeu, de definir as fronteiras entre a empresa privada e o controle do Estado, e de obter o capital estrangeiro necessário para um rápido desenvolvimento, sem cair sob um novo tipo de controle.

O objetivo essencial dos nacionalistas era conquistar a independência, mas mesmo esse era concebido de modo limitado. Ser independente, na linguagem da época, era ter autonomia interna e ser membro da Liga das Nações. Mas não excluía (de fato quase implicava) uma relação permanente com a Potência que antes ocupava o país: a manutenção de bases militares e de laços econômicos e culturais, a subordinação da política em questões capitais de relações exteriores. Na verdade, não poderia ter sido de outra maneira: independentes ou não, os Estados do Oriente Médio do período não podiam fugir ao poder da Inglaterra e da França. Tudo girava ao seu redor encarnado em exércitos, marinhas e forças aéreas, em escolas, bancos e empresas. Não tinham uma escolha entre ser dominados e ser verdadeiramente independentes; tinham apenas a escolha entre diferentes graus e tipos de dominação.

Ibn Khaldun escreveu sobre o poder de atração que um grupo dominante exerce sobre a mente e a imaginação dos dominados, e Toynbee também tem escrito sobre a força da mimese pela qual uma minoria dominante pode levar a maioria a segui-la. Era em grande parte devido à presença inevitável do poder europeu, fonte de ressentimento, mas aceito, que o nacionalismo dessa geração mantinha uma atitude ambivalente para com a Europa. Desejava livrar-se da dominação política da Inglaterra ou da França ou, pelo menos,

de seu controle direto; mas para ajudá-lo a alcançar esse objetivo, apelava para a consciência liberal dos britânicos e franceses, e sua meta explícita ao procurar independência era menos livrar-se completamente da Europa do que estabelecer uma nova relação com esses países — igual, confiante, baseada na aceitação espontânea e completa dos valores da civilização moderna que a Europa tinha criado. “Devemos seguir o caminho dos europeus para ser seus iguais e parceiros na civilização”, dizia Taha Husayn, e para ele, como para Bustani duas gerações antes, a verdade é que essa era a época da Europa e ser moderno era estar em comunhão com ela.

Logo depois que Taha Husayn escreveu essas palavras irrompeu a Segunda Guerra Mundial, e nos vinte e poucos anos seguintes ocorreram grandes mudanças, algumas mais óbvias que outras. A mais óbvia foi a mudança na posição dos Estados europeus, *vis-à-vis* um ao outro e ao resto do mundo, provocada pela guerra. A Europa perdeu a sua ascendência “moral”, aquela força de mimese que exercera por tanto tempo, graças à sua força e às virtudes superiores que havia ou se julgava haver por trás dela. O espetáculo da Europa se rasgando em pedaços e o repentino colapso da França provocaram dúvidas tanto sobre poderes como sobre virtudes; talvez a Europa não possuísse o “segredo” da felicidade estável. Na verdade, essas dúvidas eram em alguma medida justificadas. A posição da Europa de fato mudara: não era tanto que o seu poder se tornara menor *vis-à-vis* os países da Ásia e do Oriente Médio, pois, se alguma mudança acontecera, com o aperfeiçoamento dos armamentos modernos o equilíbrio da força militar se deslocara a favor dos países altamente industrializados. A mudança foi noutro nível. Ocorreu o que às vezes tem sido chamado, talvez com injustiça, uma “falha da coragem”: uma relutância crescente em continuar a usar a força da forma como vinha sendo usada, para esmagar resistências. (Essa mudança aconteceu mais rapidamente na Inglaterra do que na França, onde o choque da ocupação alemã e as fraquezas do corpo político tornaram mais difícil retirar-se voluntariamente do que restara da posição imperial da França.) Além disso, as relações das Potências ocidentais entre si tinham mudado. A Grã-Bretanha já não era a potência mais forte no mundo ou no Oriente Médio, embora uma combinação de circunstâncias tornasse possível que agisse, nessa região específica, como se ainda fosse. A perda de sua posição dominante ocorreu entre 1945 e 1954, quando, em primeiro lugar, transferiu a responsabilidade pela Grécia, Turquia e Pérsia aos

Estados Unidos, depois, quando sofreu uma derrota capital num dos principais centros de seu poder, a Palestina, e por fim quando se retirou voluntariamente da sua posição no Egito e no Iraque. Essa perda, entretanto, só se tornou visível por completo em 1956, quando tentou pela última vez agir como a potência mais forte, só para atrair sobre si mesma a raiva daquelas que eram ainda mais fortes. Mas, embora tivesse perdido a sua hegemonia, essa não foi assumida por nenhuma outra potência: em vez disso, a dominação de uma potência foi substituída pelo equilíbrio precário de várias, cada uma capaz de insistir em que seus interesses deviam ser levados em consideração, porém nenhuma delas capaz de estabelecer uma dominação incontestada.

Um resultado dessa nova situação foi que pela primeira vez tornou-se possível uma independência real para os Estados do Oriente Médio. Em algumas regiões do mundo os movimentos nacionais tinham de obter a independência lutando com a antiga potência imperial até a derrota final (como aconteceu na Indochina e na Argélia); mas em outras, e isso acontecia na maioria dos países do Oriente Médio, eles buscavam a independência tirando vantagem do enfraquecimento do poder, da mudança no clima político e do novo equilíbrio de forças na região. Em 1962 virtualmente toda a região estava independente, e a primeira meta dos nacionalistas não era obter, mas preservar a sua independência. Por isso a importância do bloco afro-asiático nas Nações Unidas, que dava a novos Estados fracos um poder coletivo que, apesar de frágil, não era ilusório. Por isso também a importância da idéia do neutralismo, a base teórica do bloco. Pois o neutralismo não era simplesmente o desejo de evitar o envolvimento nos conflitos das Grandes Potências, era igualmente a nova forma assumida pelo desejo de independência. Como tal, o seu objetivo era usar as rivalidades das Grandes Potências para criar uma zona em que nenhuma poderia impor a sua vontade, e era quase universal como atitude política nos países da região, embora pudesse assumir várias formas em circunstâncias diferentes: a Turquia e a Pérsia tinham pendido para o campo ocidental por causa da pressão do outro lado, mas se a pressão fosse afrouxada elas talvez reassumissem uma posição mais segura no meio.

Menos óbvio, talvez, foi o surgimento de outro tipo de independência. A velha distinção entre o Oriente e o Ocidente, que dominou o pensamento do período examinado por este livro, tinha desaparecido. Era natural que a geração de ‘Abduh e Rida, e até a de seus sucessores nos anos entre as guerras, con-

siderassem o Ocidente o repositório da civilização moderna e o formulador dos modos de pensamento e técnicas de que essa civilização dependia. Mas o Ocidente a essa altura tinha cumprido a sua missão histórica de criar um novo mundo unificado. O mundo era um só: em primeiro lugar no nível das técnicas materiais, pois, embora os grandes centros da ciência criativa ainda estivessem onde estavam havia uma geração — na Europa ocidental, na Rússia europeia e na América do Norte —, era crescente o domínio técnico em toda parte e a aceitação geral do fato de que existia apenas um tipo válido de ciência e técnica — que havia um só modo de fabricar aeroplanos e curar doenças. Politicamente, o mundo também se tornara um só: havia um único universo do discurso político. Havia com certeza sistemas políticos diferentes, mas as diferenças não podiam ser explicadas somente em termos do caráter ou da tradição regional ou nacional. O problema político da Ásia e do Oriente Médio não era o de preservar um sistema único e tradicional — o sultanato muçulmano ou o Império Chinês —, mas o de criar e manter um ou outro dos vários tipos de sistema possíveis nas condições da sociedade moderna. Em toda parte, mesmo nas sociedades mais conservadoras, os sistemas tradicionais estavam sendo transformados em algo mais moderno: o antigo sultanato de Marrocos, com sua sanção religiosa, se tornara uma monarquia moderna com uma sanção nacional, e mesmo na conservadora Arábia havia movimentos de mudança política.

Como consequência, pela primeira vez na história moderna tornou-se possível que os Estados orientais, se assim o desejassem, rompessem completamente as suas ligações com o Ocidente. Já não careciam dessa ligação, se desejassem formar parte do mundo moderno: podiam rejeitá-lo e ainda adquirir todas as técnicas e idéias de que a civilização moderna dependia. Isso teve dois resultados opostos. Para alguns políticos e pensadores, a aceitação do Ocidente (quer por interesse, quer por convicção) tornou-se mais deliberada e articulada, simplesmente porque a escolha tinha de ser feita e defendida. Mas, como a ligação com o Ocidente já não era necessária, outros a rejeitavam como uma sobrevivência do controle imperial. Essa foi uma das maneiras pelas quais a revolução egípcia de 1952 foi significativa: levou ao poder homens que, embora plenamente sensíveis à necessidade de aceitar as técnicas da indústria moderna e atuantes no universo do discurso político moderno, ainda assim se recusavam a aceitar uma posição privilegiada para o Ocidente; para

eles o mundo da cultura europeia pouco significava. Pela primeira vez em mais de um século, o Egito era governado por homens que não teriam ecoado as palavras de Isma'il — “O Egito já não faz parte da África” — nem teriam considerado Paris a capital espiritual do mundo.

Isso não quer dizer que voltassem os olhos de Paris para Meca. A mais importante de todas as mudanças que vieram à tona nesses vinte anos foi a seguinte: o passado foi abolido, quer fosse o passado da “ocidentalização”, quer fosse o passado mais distante das sociedades tradicionais. Uma nova sociedade começava rapidamente a existir, não apenas nos países que tinham sido os mais adiantados do Oriente Médio, mas também — e de um modo mais espetacular — nos países atrasados da península Arábica. Economicamente, essa nova sociedade era marcada pelo crescimento da indústria de grande escala, pela organização racional da agricultura e pela intervenção positiva do governo em ambas. Como resultado desses processos, surgiram três novas classes: uma classe média nativa de empresários, gerentes e mercadores; uma intelligentsia de técnicos, funcionários, oficiais e homens e mulheres profissionais; e um proletariado urbano inchado pela população excedente do campo e que começava a se organizar em sindicatos. Enquanto essas cresciam, duas outras classes declinavam: a burguesia comercial europeia e levantina, nas cidades, e os proprietários de terra, na zona rural. A vida pública da comunidade deixou de ser uma questão para um pequeno grupo privilegiado, e foi ampliada pela emancipação das mulheres e pelo desenvolvimento dos novos meios de comunicação — a imprensa, o cinema, o rádio e a televisão — e pelo crescimento de uma nova literatura a eles adaptada. Os problemas propostos pelo surgimento dessa nova sociedade eram tão novos, complexos e estranhos que o passado já não continha lições. As mentes e as imaginações dos homens ainda podiam olhar para o passado em busca de inspiração, e tirar dele a lição (justificada ou não) de que os árabes tinham sido grandes antes e poderiam voltar a ser grandes; e talvez pudessem considerar a cultura herdada do passado a base da solidariedade nacional. Mas já não acreditavam, na sua maior parte, que tinham recebido do passado uma norma imutável de sabedoria, um sistema de princípios que havia regulado e sempre deveria regular a organização da sociedade e as atividades do Estado, quer essa norma fosse derivada dos costumes dos ancestrais, quer da Lei Sagrada. A *Charia* foi na verdade abandonada de forma espantosamente rápida e completa. O processo iniciado no

começo do século XIX com a adoção de códigos baseados no modelo europeu estava a essa altura quase completo. Na esfera da lei, civil e criminal, comercial e constitucional, os códigos seculares tinham substituído os religiosos em toda parte exceto nas regiões mais afastadas da Arábia, e isso aconteceu não menos completamente num país como o Egito, onde ocorreu quase imperceptivelmente, do que na Turquia, onde foi o produto de uma revolução. Na Turquia e na Tunísia, atacara-se até o último baluarte da *Charia*, a lei do status pessoal: a poligamia fora abolida e introduzido o casamento civil, aparentemente sem causar grande escândalo. Poderia até parecer que a tempestade criada na Tunísia em 1960 pela crítica do presidente ao jejum durante o ramadã fosse um exemplo do contrário; na verdade não era, pois o ramadã se tornara nos tempos modernos a grande manifestação da unidade do Islã, o mês em que os muçulmanos, fiéis ou não, se tornavam conscientes de seu passado e afirmavam os laços com seus ancestrais, e a crítica talvez tivesse provocado ressentimento, não porque fosse contra a *Charia*, mas antes porque ameaçava a solidariedade da comunidade muçulmana.

Se os pensadores e os estadistas reconhecessem uma norma pela qual seus atos poderiam ser julgados, ela não devia ser encontrada no passado, e sim no futuro. Formara-se uma imagem do futuro para dirigir e inspirar a ação, o que era simbolizado pela mudança nos selos do correio, que já não mostravam mesquitas, esfinges ou reis, mas operários e camponeses em atitudes heróicas, sacudindo o punho fechado contra o destino. Se o regime era o de uma república nacionalista ou de uma monarquia constitucional, a imagem era muito parecida. A sua ênfase era no povo (*al-aqwm, al-sha'b*), quando uma geração antes fora no *watan*. O antigo nacionalismo convocava os homens de boa vontade a defender um *watan* oprimido, mas no novo nacionalismo o povo era ativo: detentores da autoridade e senhores de seu próprio destino, eles pressionavam por seguir em frente para refazer o mundo social, e a sua visão do próprio bem-estar era o critério final de suas ações. O bem-estar já não era definido, pelo menos em primeiro lugar, em termos de liberdade individual, mas antes como desenvolvimento econômico, um melhoramento dos padrões gerais de vida e o suprimento de serviços sociais.

Todas essas mudanças propunham novos problemas para o pensamento social e político. Em primeiro lugar, o que era a nação? Isto é, que comunidade era e devia ser a fonte da autoridade política e o objeto da lealdade? Segun-

do, qual era e qual devia ser a relação entre o bem-estar da comunidade e os preceitos e práticas herdadas da religião? Terceiro, qual era e qual devia ser a atitude da nação, e do Estado que a encarnava, para com o mundo exterior? Quarto, qual das várias direções possíveis o governo devia seguir nas suas tentativas de promover o desenvolvimento econômico e o bem-estar social?

Em alguma medida, as mesmas respostas foram dadas a essas perguntas por todas as tendências importantes do pensamento no Oriente Médio durante os quinze anos depois da guerra. Porém havia diferenças significativas, não apenas nos seus programas de ação, como nos princípios de que partiam. Na obra de certos escritores ainda se podiam encontrar as idéias que tinham inspirado aqueles de uma geração anterior. Assim, em alguns ensaios do filósofo libanês Charles Malik, havia uma afirmação do elo com o Ocidente, tanto mais impressionante porque fundamentada numa compreensão mais clara do significado da civilização ocidental. O Ocidente já não era para ele o de Rousseau, Comte ou Mill. As raízes de sua cultura penetravam muito além no passado, no Oriente Próximo dos tempos antigos:

Os grandes momentos do Oriente Próximo são os juízes do mundo [...] a única mensagem depositada pelo Oriente Próximo em toda a sua história [...] [que] há uma ordem transcendente original, cheia de significado e poder, aberta aos fiéis e aos puros: uma ordem que cria, julga, perturba, cura, perdoa.¹

O Ocidente, por sua vez, tornara a oferecer essa civilização ao Oriente Próximo, que deveria aceitá-la, mas só poderia fazê-lo se o Ocidente permanecesse fiel a si mesmo, isto é, às idéias da razão, da liberdade e da transcendência que existiam no seu âmago. Nesse processo de oferta e aceitação, o Líbano tinha um papel especial a desempenhar: como o Ocidente era essencialmente cristão, o Oriente Próximo precisava de um intermediário cristão que fosse também parte de si mesmo. Apenas o Líbano podia ser esse intermediário; Israel não podia ser, embora reivindicasse o papel, pois não estava fundamentado, no que tinha de mais profundo, na civilização ocidental e, ao mesmo tempo, estava radicalmente alheado do Oriente Próximo, em que se estabelecera.²

Da mesma forma, era possível encontrar nesse período mais tardio um prolongamento do pensamento islâmico modernizante que forma o tema central deste livro. Um pensador iraquiano, 'Ali al-Wardi, escreveu uma série de

livros narrando de novo a história do Islã em termos da luta revolucionária para alcançar justiça; o seu pensamento era uma tentativa de interpretar o Islã à luz do que parecia mais notável na história do seu tempo, assim como a escola de 'Abduh a tinha interpretado à luz do pensamento e das realizações da sua era.³ Um objetivo semelhante inspirou um livro extraordinário de um médico egípcio, Muhammad Kamil Husayn: *Qarya zalima* (Cidade do mal).⁴ Na aparência, uma meditação sobre o significado da Crucificação, mas, com efeito, uma reafirmação dos ensinamentos do Islã em face de duas características dominantes da era: a ciência da psicologia, que desafiava o pensamento aceito assim como a biologia fizera cem anos antes, e a ameaça de guerra. Começava, como alguns dos seguidores de 'Abduh teriam feito, com uma distinção entre as ordens espiritual e temporal: a última “é obra do homem. É imperfeita, temporal, sujeita à mudança. [...] Assim as proibições que pertencem à esfera social devem permanecer como uma esfera inteiramente humana sob salvaguardas pelas quais o homem é responsável”.⁵ Mas em relação a ambas as esferas, o seu ensinamento não era precisamente o da escola de 'Abduh. A esfera temporal, como tinha sido ensinado, era regida pela razão, mas a razão falava agora com uma voz diferente, pregando o internacionalismo, o pacifismo, a maldade de matar a vida humana, a responsabilidade moral de cada indivíduo pelos atos da sua sociedade; enquanto na esfera da religião a voz de Deus, que para uma geração anterior falava primeiro em público, por meio do Corão, tornara-se a voz da consciência falando para o coração individual. Era a consciência que traçava os limites para a ação humana e estabelecia “as leis que a alma não deve transgredir para não contrair doença”.⁶

Esses dois escritores tentavam mostrar que o mundo moderno poderia ser acomodado dentro do Islã; um terceiro, num livro que foi proibido, fez o mesmo de forma mais radical, rejeitando muito do que era comumente considerado islâmico. Em *Hadhi hiya'l-aghlat* (Estas são as cadeias) de 'Abd Allah al-Qasimi, há o ataque familiar à estagnação religiosa, a uma crença passiva no outro mundo e à dicotomia do espiritual e do material. Mas faz-se uma tentativa de explicar essa falsa atitude dos muçulmanos em termos da teologia islâmica — da crença dos teólogos ortodoxos de que Deus é o único agente real, a causa direta de todos os acontecimentos. A base da força e do progresso é a crença de que o homem é um agente livre e tem poder para se aperfeiçoar, e de que o universo é governado por leis causais. Os árabes antes

do Islã possuíam essa crença, como também os primeiros muçulmanos antes que a sua religião fosse corrompida pelo exterior. Mas isso não significa que o homem moderno deveria tentar imitar os *salaf*, pois há progresso na natureza humana bem como na civilização, e a perfeição não pode ser encontrada no passado.⁷

Talvez igualmente significativo tenha sido o trabalho de um escritor que, embora sem originalidade de pensamento e distinção de estilo, ainda assim conseguiu difundir uma interpretação modernista do Islã entre um grande público. Khalid Muhammad Khalid traçou mais uma vez a distinção familiar entre a religião verdadeira e a falsa, entre o que era essencial e o que não era. Mas nas suas mãos a verdadeira religião perdeu virtualmente o seu significado e tornou-se nada mais do que “uma fonte de força, fraternidade, igualdade”, antes uma atitude espiritual do que um credo. Além disso, ele assinalou a distinção de forma mais aguda, até mais grosseira, do que os primeiros pensadores teriam feito; a religião que interferia na esfera secular era falsa, era o instrumento do “clero” nas suas tentativas de obter poder e manter o povo pobre e ignorante. A verdadeira religião só era possível quando existia justiça econômica e social; um estômago cheio era a condição necessária para a vida espiritual.⁸ Para alcançar justiça, a sociedade devia se refazer; as mudanças necessárias eram de longo alcance e só podiam ser feitas por meios revolucionários. Num de seus livros, Khalid esboçou os contornos de uma revolução social no Egito: envolveria a divisão de grandes propriedades e a fixação de rendas agrícolas, a nacionalização dos recursos e a proteção dos direitos do trabalho, a emancipação das mulheres e o controle da natalidade. Mas também envolveria a criação de uma real democracia parlamentar e de partidos políticos; a revolução seria democrática.⁹

O Islã foi reafirmado e defendido por esses escritores em termos apropriados à era da psicologia e da revolução. Uma mudança semelhante ocorreu na idéia do nacionalismo árabe, sob o impacto de um desastre seminal, a perda da Palestina. A criação do Estado de Israel, a derrota dos exércitos árabes e a expulsão da população árabe tiveram realmente um efeito profundo sobre o pensamento nacionalista e deram início a um debate de longo alcance sobre as razões do fracasso. Alguns dos árabes palestinos mais jovens contribuíram para esse debate,¹⁰ mas a maior parte da luz foi derramada sobre o tema por dois pensadores que tinham atingido a maioria no período clás-

sico do nacionalismo entre as guerras. Qustantin Zurayq, cujo livro sobre consciência nacional já encontramos, escreveu outro sobre “o significado do desastre” (*Ma'na al-nakba*) nos dias críticos de 1948.¹¹ Nada, alegava, era mais importante para os árabes no momento do que o perigo da expansão sionista, que poderia no final destruí-los. Só poderia ser refreado, se os árabes fossem capazes de fazer uso de toda a sua força em defesa própria, e isso envolveria uma transformação de todo o seu ser. A causa básica do desastre e do perigo era o fato de que não existia uma nação árabe no sentido real. “Uma mentalidade progressista, dinâmica nunca será detida por uma mentalidade primitiva, estática”;¹² só poderia ser detida, se houvesse uma mudança fundamental no modo de vida árabe. Isso implicava a criação de um Estado unificado e o desenvolvimento econômico e social: os árabes devem se tornar “de fato e em espírito[...] uma parte do mundo em que vivemos”,¹³ aceitando as suas técnicas materiais, o seu secularismo, os seus métodos de pensamento científico e os seus valores morais. Isso só poderia acontecer por meio de uma elite intelectual capaz de ver a si mesma e aos árabes com a clareza e a humildade que só uma verdadeira compreensão da história poderia proporcionar. Numa obra posterior, Zurayq definiu o alcance e a natureza do pensamento histórico genuíno.¹⁴

Uma lição semelhante foi ensinada pelo mais inteligente e responsável dos líderes palestinos, Musa al-'Alami, num livro curto sobre a lição da Palestina (*Ibrat Filastin*).¹⁵ Em parte dizia respeito aos erros específicos cometidos pelos árabes ao tratarem da questão da Palestina: a falta de preparação, de unidade, de uma clara concepção do que seria a guerra, e de seriedade ao travá-la. Mas por trás desses erros havia outras fraquezas mais gerais: a falta de uma unidade permanente e efetiva, defeitos nos mecanismos do governo, e sobretudo a ausência de consciência política entre as pessoas e de contato entre elas e o governo. Se os árabes quisessem resistir ao perigo da expansão sionista, deveria haver uma unidade real, num primeiro momento entre os países do Crescente Fértil (com uma posição especial para o Líbano); e um sistema reformado de governo, verdadeiramente constitucional, racional na sua política e científico na sua administração, e preocupado com o bem-estar de seu povo. O direito à liberdade, ao trabalho, à segurança e aos serviços sociais devia ser reconhecido; só poderia haver uma nação no sentido real, se o povo tivesse alguma coisa de seu para defender.

Na medida em que Zurayq e 'Alami escreveram sobre os meios pelos quais essas reformas podiam ser realizadas, puseram a sua fé no mesmo ponto em que os nacionalistas liberais tinham posto a sua: na elite dedicada, que trabalhava para criar uma opinião nacional esclarecida a ser usada a fim de realizar a reforma por meios pacíficos. Mas mesmo entre os que partilhavam a tal perspectiva geral havia alguns que duvidavam de serem esses os meios adequados. Assim Edmond Rabbath, numa conferência sobre o papel da elite, afirmava que o nacionalismo, do qual ele próprio fora um expoente tão brilhante vinte anos antes, tinha sido a expressão de um processo social específico, o surgimento da classe média; agora que o processo estava terminado, a elite nacionalista burguesa já não podia fornecer líderes para a nação, e o poder escorrera de suas mãos.¹⁶ Em termos semelhantes, um jovem palestino, Fayez Sayegh (Fa'iz Sayigh), afirmava que uma nação árabe unificada não poderia ser criada por métodos puramente políticos; implicava uma mudança social fundamental, pois apenas a força dinâmica gerada por essa mudança seria capaz de criar a unidade;¹⁷ e um historiador de convicções nacionalistas, 'Abd al-'Aziz al-Duri, interpretava toda a história árabe em termos de movimentos populares recorrentes pela libertação e pela unidade.¹⁸

A tensão entre tipos diferentes de nacionalismo veio a público num congresso de escritores árabes realizado no Cairo em 1957, no qual ocorreu uma discussão sobre literatura pura ou engajada que suscitou a questão da liberdade individual e do interesse nacional. Taha Husayn, a essa altura o decano dos escritores árabes e um defensor do nacionalismo antes árabe que puramente egípcio, enfatizou o espírito livre e tolerante em essência do nacionalismo árabe, enquanto um delegado tunisiano falou da liberdade intelectual como necessária para que a literatura fosse eficaz; mas outros deram mais ênfase à responsabilidade do escritor para com a sua nação — não queremos, disse um deles, uma liberdade que contradiz a verdade.¹⁹ De forma diferente, a tensão entre os dois tipos de nacionalismo veio a público de modo dramático na guerra civil libanesa de 1958. Desde 1943 existia um “pacto nacional” entre aqueles (principalmente cristãos) que acreditavam num Líbano independente ligado ao Ocidente e aqueles (principalmente muçulmanos) que consideravam o Líbano uma parte separada, mas integral, do mundo árabe: os últimos concordavam em reconhecer a independência libanesa, se os primeiros alinhassem a sua política com a dos Estados árabes. Depois de 1954 o

acordo tendeu ao rompimento, com o surgimento de um novo e mais impetuoso nacionalismo árabe neutralista e a não-disposição das potências ocidentais a aceitar o neutralismo do Oriente Médio. Os receios dos nacionalistas libaneses e a confiança exagerada dos nacionalistas árabes se combinaram com as queixas muçulmanas quanto à concentração de poder em mãos cristãs e com vários outros fatores pessoais para produzir uma guerra civil que terminou com uma reafirmação, ainda que frágil, do “pacto nacional”.²⁰

Algumas tensões semelhantes podiam ser vistas em outros países árabes, mas em geral a maré do sentimento, entre os jovens, parecia estar fluindo a favor de um nacionalismo árabe mais abrangente. Quem lhe deu forma política foi o partido Ba‘th, um grupo fundado em Damasco na década de 1940 e que desempenhou um papel importante no Líbano, Jordânia, Iraque e Síria, e foi em grande parte responsável pela formação da República Árabe Unida em 1958. Sendo um partido que lutava pelo poder, não podia se dar ao luxo de definir a sua atitude tão precisamente quanto um pensador isolado, mas uma doutrina coerente, implícita na sua constituição, foi formulada por seu fundador, Michel ‘Aflaq. Essa doutrina era, acima de tudo, abrangentemente árabe. Afirmava a existência de “uma única nação árabe com uma mensagem eterna”.²¹ O laço nacional entre um indivíduo e sua nação era a base da virtude política, e para aquele “cuja língua é o árabe e que vive na terra árabe [...] e acredita pertencer à nação árabe”,²² esse laço só podia ser árabe. Excluía todas as ligações nacionais com unidades menores, locais ou religiosas, e incluía todos os países árabes no mesmo pé de igualdade.

Uma das críticas feitas por ‘Aflaq ao nacionalismo mais antigo era que não tinha conteúdo. Nos seus primeiros anos, o Ba‘th enfatizou o conteúdo islâmico do nacionalismo árabe. O Islã era a “cultura nacional” dos árabes; era “uma imagem verdadeira e um símbolo perfeito e eterno da natureza da individualidade árabe”. Maomé era “todos os árabes”, e seria perigoso para os árabes separar a religião da nacionalidade como os europeus tinham feito.²³ Mas, para ‘Aflaq, a essência do Islã era a sua qualidade “revolucionária”, e mais tarde, particularmente depois que o Ba‘th se fundiu com o partido socialista de Akram Hawrani, ele enfatizou ainda mais a necessidade da revolução social. O seu programa incluía a redistribuição da riqueza, a posse nacional das utilidades e recursos públicos, a limitação da posse de terra, a seguridade social, a legislação trabalhista, o estabelecimento de sindicatos livres e a garantia de um pa-

drão mínimo de vida. Acreditava que a independência árabe, a unidade árabe e a justiça social não podiam ser alcançadas independentemente umas das outras; o socialismo era uma parte essencial do nacionalismo árabe.

O Ba‘th era socialista e não comunista, defendendo em princípio a democracia constitucional. Mas nos anos que levaram à criação da República Árabe Unida, uniu-se estreitamente ao regime militar do Egito. Isso aconteceu em parte porque sua política externa era neutralista e suas ligações estrangeiras eram primariamente com o bloco afro-asiático do qual o presidente Nasser era um dos líderes.²⁴ Mas havia também uma razão positiva: numa região que era apenas semiconsciente em política, aqueles que desejavam realizar mudanças tendiam a procurar com rapidez alguma força que faria o que fora feito em outras regiões pela pressão da opinião pública organizada e informada. “A classe dos oficiais árabes”, como notou um agudo observador da vida política árabe, “tornou-se o repositório do poder político consciente numa época em que a classe dominante tradicional estava arruinada, as outras forças e tendências crescentes não haviam se cristalizado, e as massas gerais consideravam essa classe positivamente como a salvadora.”²⁵ Dos vários grupos militares que tomaram o poder em vários países, o egípcio foi o que teve mais sucesso em atrair para si as aspirações do nacionalismo árabe. Mas o “nasserismo”, como notou um observador, era um radicalismo empírico, “não uma ideologia, mas uma atitude mental”.²⁶ O seu primeiro cuidado era com os interesses do Egito assim como os concebia, e esses interesses eram buscados de maneiras flexíveis e mutáveis. Mas essa política empírica e flexível expressava dois sentimentos que estavam difundidos no Egito e em outros países árabes. Em primeiro lugar, havia o sentimento pelo bem-estar da classe camponesa, da qual a maioria dos próprios líderes militares provinha. Quase o primeiro ato do regime foi expropriar as grandes propriedades de terra, e esse foi o início de uma política descrita pelo presidente Nasser como “socialista, democrática, cooperativa”;²⁷ visava a estabelecer cooperativas agrícolas, melhorar as condições nas vilas e desviar o capital, tanto estrangeiro como egípcio, do investimento em terras e prédios para o investimento na indústria. Mas está na natureza dos regimes que foram criados pela derrubada de uma velha ordem conservar o *momentum* revolucionário; por causa disso, porque as reformas agrárias de 1952 não tinham satisfeito as necessidades dos camponeses mais pobres, e também por causa da influência de outros membros do bloco afro-

asiático, é que em 1961 a política social e econômica do Egito deu uma virada brusca para a nacionalização da indústria e a imposição do controle do Estado sobre toda a vida econômica.

Na política externa, os sentimentos dominantes que dirigiam a política egípcia eram o de solidariedade para com as nações asiáticas e africanas que tentavam se libertar do controle europeu e o da necessidade de unidade em face do perigo representado pelas Grandes Potências. Foi nesse contexto que se desenvolveu a política árabe do Egito. Era natural, depois que a retirada britânica tornou possível que o Egito seguisse uma política própria, que o país tentasse fortalecer laços e cultivar amizades na região árabe ao seu redor; desde o Tratado Anglo-Egípcio de 1936, a política do Egito se tornara cada vez mais de apoio à união e à independência dos árabes. Esse processo foi levado adiante pelo regime militar. O próprio presidente Nasser explicava os dois fatores que o levaram a uma política pan-árabe — a consideração pelos interesses estratégicos do Egito e a simpatia por outros países confrontados pelo poder britânico e francês.²⁸ Mas a longa existência separada do Egito e o crescimento de um nacionalismo egípcio separado nos tempos modernos davam à sua concepção de unidade árabe uma cor especial. Era claro, nos discursos proferidos pelo presidente Nasser depois da união entre o Egito e a Síria, que para ele essa união não era primariamente o que era para os sírios, a substituição de uma ordem política artificial por outra mais natural: era antes o fato de que dois povos que tinham laços de história e cultura seriam mais fortes juntos do que separados.²⁹ Da mesma forma, o laço entre os países islâmicos constituía, na sua visão, um elo de interesse político baseado num sentimento comum; a peregrinação a Meca não era um ingresso para o paraíso, mas deveria ser uma “conferência política periódica” na qual se discutiria a cooperação entre os países islâmicos.³⁰

O princípio orientador desses regimes e partidos era o do interesse nacional: o direito de uma sociedade escolher seus próprios atos à luz de seus próprios interesses. Mas esse princípio, apesar de dominante, não deixava de ser questionado. Havia outras tendências de pensamento que, embora afirmando estar preocupadas com o interesse nacional, não o teriam considerado o princípio orientador da sociedade. Essa, por exemplo, era a atitude dos *Ikhwan al-Muslimun* (os Irmãos Muçulmanos) e dos escritores a eles ligados, no Egito e em menor escala em outros países árabes. Os Irmãos desempenha-

ram um papel importante na política egípcia durante o período de desordem entre 1945 e 1954; depois da sua supressão em 1954, deixaram de ser abertamente ativos, mas o tipo de pensamento que encarnavam continuou a ser importante. Para eles, não bastava o nacionalismo, não apenas no sentido de que olhavam além da nação para a comunidade maior do Islã, mas porque acreditavam que a comunidade, nacional ou religiosa, devia procurar o seu bem-estar dentro dos limites estabelecidos pela lei religiosa. O fundador desse movimento, Hasan al-Banna', tinha freqüentado o círculo de Rashid Rida na sua juventude, e tentou levar adiante o *al-Manar* depois da morte de Rida.³¹ Isso é significativo, pois, embora Rida talvez tivesse desaprovado os métodos políticos dos Irmãos, eles aceitavam a sua perspectiva geral. Como Rida, condenavam inovações na doutrina e no culto, e aceitavam os direitos da razão e do bem-estar público em questões de moralidade social, mas insistiam que deviam trabalhar dentro dos limites impostos pelos princípios morais do Islã.³² Mas pode-se duvidar que explicitassem como esses princípios deviam ser aplicados à sociedade moderna. Sobre a organização do Estado, Hasan al-Banna' tinha idéias definidas: os partidos políticos deviam ser proibidos, a lei devia ser reformada e estabelecida dentro dos limites da *Charia*, os postos administrativos deviam ser dados àqueles que tivessem uma educação religiosa. Também deixava claro que o governo islâmico devia manter um controle rigoroso sobre a moral e a educação privadas: as escolas primárias deviam estar ligadas às mesquitas, a religião devia ser o centro da educação e a língua árabe devia ser o seu meio de comunicação.³³ Mas as idéias sobre a regulação da vida econômica não eram tão precisas. Os escritores dessa escola de pensamento enfatizavam muito a justiça social, o repúdio islâmico à desigualdade de riqueza e à divisão de classes e as responsabilidades sociais da riqueza.³⁴ Mas o programa que derivavam desses princípios não diferia materialmente do projeto dos nacionalistas radicais da época, sendo difícil descobrir de que maneira precisa a organização econômica de uma sociedade islâmica, assim como esses pensadores a concebiam, teria diferido da sociedade de outros Estados no mundo moderno. Como movimento político, os Irmãos eram mais semelhantes a um movimento nacionalista do que ao mahdismo ou wahhabismo: o seu objetivo era gerar energia popular para tomar o poder, mais do que para restaurar o domínio da virtude islâmica.

Da mesma forma, os partidos comunistas, embora não negassem abso-

lutamente as afirmações do nacionalismo, ofereciam um outro princípio em cujos termos ele podia ser justificado e pelo qual as suas ações deviam ser controladas. Os escritores de tendência comunista de fato insistiam em que eram os verdadeiros nacionalistas e que o nacionalismo se tornava venenoso quando não enraizado na justiça social,³⁵ e os programas dos partidos comunistas apelavam para o sentimento nacionalista quando se opunham ao colonialismo e exigiam que os serviços públicos em mãos estrangeiras fossem expropriados sem compensação. Mas, em outros aspectos de seus programas, apelavam para outros princípios contrários aos aceitos pela maioria dos nacionalistas: a sua tentativa de incitar os pequenos camponeses contra agricultores maiores, e também contra os grandes proprietários de terra, afrontava a idéia de unidade nacional, que era um dogma do nacionalismo;³⁶ quando eram neutralistas, isso se dava por razões de tática, e não de princípio. Durante os anos em que os comunistas tiveram grande influência no Iraque, o conflito veio a público, e a política comunista em relação à reforma agrária, às minorias e à união árabe era muito diferente daquela adotada pelos nacionalistas. À exceção de algumas obras egípcias, ainda não surgiu em árabe uma análise sistemática dos problemas da sociedade árabe baseada num conhecimento maduro do pensamento marxista.

Nessa época, algumas idéias dos países de fala árabe do Norte da África começaram a fluir para a principal corrente do pensamento árabe. A Tunísia, como vimos, tivera um movimento de reforma e pensamento moderno na metade do século XIX, um movimento que não deixara de ter influência no mundo árabe oriental. Mas a ocupação francesa da Argélia em 1830, da Tunísia em 1881, e do Marrocos entre 1912 e 1934 tinha confrontado esses países com um problema especial. Não se tratava simplesmente de estarem sob domínio francês, enquanto a maioria dos países do Oriente Médio estava sob o britânico, nem de os franceses desencorajarem a difusão de idéias políticas perigosas vindas do Oriente árabe. O fator importante era que a ocupação francesa do Norte da África foi diferente do controle britânico ou francês no Oriente Médio. O estabelecimento de agricultores, comerciantes e profissionais franceses primeiro na Argélia, depois na Tunísia e no Marrocos, teve certas conseqüências importantes. Ameaçava a população do Norte da África

com uma sujeição permanente e com a perda gradual de suas terras; tornava mais difícil que os nativos obtivessem ou que o governo francês concedesse a independência; e levou à criação de uma administração francesa (quer direta como na Argélia, quer indireta como nos outros dois países) voltada mais para as necessidades das comunidades francesas do que para as da população nativa. Isso representava uma ameaça às instituições políticas da Tunísia e do Marrocos, bem como à posição da língua árabe, e criava dificuldades para uma população obrigada a realizar os seus negócios com um governo estrangeiro numa língua estrangeira, ela própria privada da oportunidade de ocupar postos importantes na administração. O esforço para responder a essas dificuldades absorveu as energias dos africanos do Norte por várias décadas. Na Argélia, a velha burguesia e a classe dos artesãos tinham em grande parte desaparecido durante o período da ocupação francesa; foi só depois de 1860 que começou a aparecer uma nova classe média,³⁷ e somente após a reforma do sistema educacional no final da década de 1880 é que surgiu, perto do final do século, uma classe de argelinos com um profundo conhecimento dos métodos de pensamento francês. Na Tunísia, também só apareceu uma classe semelhante depois de uma geração de domínio francês. O primeiro movimento novo de pensamento político veio desses grupos, e procurava convencer os franceses de que os tunisianos e os argelinos só seriam leais ao regime existente se tivessem uma posição melhor dentro de sua estrutura. Esse era o ponto de vista dos "Jovens Tunisianos", um grupo de jovens cultos, de origem principalmente turca, que perto do final do século XIX decidiu ajudar na educação nacional de seu povo. As suas idéias foram eloqüentemente expressas no *Le Tunisien*, um jornal editado por Ali Bach-Hamba em Túnis, de 1907 a 1910, e nos trabalhos por eles apresentados aos dois congressos sobre o Norte da África, realizados em Marselha em 1906 e em Paris em 1908.³⁸ O seu ponto de partida era a existência do protetorado francês: aceitavam o fato sem questionar, e a sua aceitação não era simplesmente uma questão de prudência política, pois, como acontecia com outros nacionalistas desse tempo, seus princípios eram tirados dos propostos pela Revolução Francesa e eles acreditavam numa consciência liberal francesa que um dia corrigiria o que estava errado com sua política. O que reivindicavam não era a plena independência, mas uma posição melhor dentro do protetorado. O poder absoluto do bei devia ser restringido e uma Constituição estabelecida; a colonização européia não era repu-

diada em princípio, mas os tunisianos deviam receber a sua quota da terra do Estado que estava sendo distribuída aos *colons*; a sua indústria e agricultura deviam ser estimuladas (sobre o desenvolvimento econômico, esse grupo tinha idéias precisas e maduras); os tunisianos deviam se tornar capazes de ocupar os postos mais elevados na administração.³⁹ Acima de tudo, escolas mais modernas deviam ser abertas. Talvez pareça estranho que esses precursores do nacionalismo solicitassem uma educação francesa, enquanto os porta-vozes dos *colons* é que insistiam em que os africanos do Norte deviam receber uma educação árabe, baseada numa interpretação liberal do Corão e com noções de ciência e agricultura ensinadas em árabe. “Il faut que les indigènes évoluent dans leur propre civilisation” [“É preciso que os nativos se desenvolvessem na sua própria civilização”]: essa era a tese dos *colons*, e os Jovens Tunisianos respondiam que isso valia para a literatura e as artes, mas não para a vida econômica, na qual não havia outro caminho senão o que fora trilhado pela Europa e pela América. Embora a língua árabe devesse ser ensinada, e ensinada bem, as ciências da época deviam ser ensinadas por meio do francês, nas escolas modernas.⁴⁰ Uma das atividades desse grupo foi estabelecer a Khal-duniyya, uma associação para levar o conhecimento moderno àqueles que tinham recebido a educação tradicional das escolas corânicas e da mesquita Zaytuna.

Argumentos bem semelhantes foram apresentados nessa época por alguns argelinos que tinham recebido uma educação superior na França. Os franceses, raciocinavam, devem evitar os perigos de outra rebelião argelina como a de 1871. Para esse fim devem dar aos argelinos uma posição melhor: eles devem estar mais plenamente representados nas assembleias locais, ter mais oportunidades de adquirir uma educação moderna e um treinamento para a vida econômica, e as discriminações da administração devem ser eliminadas.⁴¹ Mais uma vez, o apelo era para aqueles na França que desejavam tornar realidade a idéia de “une France africaine qui soit [...] le prolongement de la Mère Patrie”⁴² [“uma França africana que seja [...] o prolongamento da Pátria Mãe”]; e, mais uma vez, isso não era mera prudência, mas a expressão de uma profunda convicção da parte daqueles que, estudando nas escolas francesas, tinham tomado conhecimento de um novo mundo.

Mesmo antes que a guerra de 1914 começasse, o pensamento desses grupos estava se movendo na direção do nacionalismo. A emigração de argelinos

de Tlemçen para o Império Otomano em 1911 foi um sinal de que alguns deles pelo menos tinham perdido a esperança de justiça; provocou muita ansiedade na França e gerou um inquérito oficial.⁴³ Na Tunísia, na mesma época, as relações entre os Jovens Tunisianos e a administração francesa pioraram e, depois de vários incidentes, Ali Bach-Hamba e outros foram expulsos. Bach-Hamba foi para Constantinopla, onde integrou, durante a guerra, um comitê norte-africano que tentava organizar levantes contra os franceses, não sem sucesso.⁴⁴ Quando a guerra terminou, o sentimento nacionalista veio mais claramente à superfície, ali e em outras partes. Na Argélia, um movimento liderado por um descendente de Amir ‘Abd al-Qadir, o herói da luta contra a ocupação francesa, teve curta duração; mas na Tunísia, o sentimento nacionalista encontrou expressão num partido, o Destour (*Dustur*), e num programa. Incorporado num livro publicado em francês, *La Tunisie martyre* (1920), o programa ainda ficava aquém de pedir a independência: exigia que o rei e seus ministros fossem responsáveis perante um Conselho Supremo de sessenta membros, todos cidadãos tunisianos e a maioria eleita num amplo sufrágio; que os *colons* não tivessem mais privilégios, mas fossem considerados cidadãos tunisianos depois de uma residência de dez anos; que os direitos dos indivíduos fossem garantidos, o poder judiciário fosse livre, e os tunisianos tivessem os mesmos direitos dos franceses na hora de comprar terras do Estado. Mas o tom do livro era inflexível, com uma clara nota de orgulho nacional e de amargura contra a França. O líder e porta-voz do Destour era ‘Abd al-‘Aziz al-Tha‘alibi, que, embora tivesse trabalhado com os Jovens Tunisianos, tinha uma educação tradicional islâmica e recebera a influência de Muhammad ‘Abduh. Mas dentro de uma ou duas décadas a sua liderança estaria sendo desafiada por um grupo mais jovem organizado no Neo-Destour, com a finalidade de usar a pressão da opinião e a ação das massas para alcançar a independência completa. Quando, depois de anos no exílio, Tha‘alibi retornou a Túnis em 1937, foi logo derrotado numa luta pela liderança de seu grupo, e o controle efetivo do nacionalismo tunisiano passou para as mãos de seu fundador e chefe, Habib Bourguiba. Desde então até 1955 a luta pela independência foi dirigida, e depois de 1955 o Estado tunisiano foi construído, por homens para quem ser independente significava entrar no novo mundo e na comunidade da moderna cultura européia.

Nos escritos e discursos desse grupo, a marca profunda da cultura oci-

dental era claramente visível. Uma revista mantida no exílio por um dos primeiros membros, Tahar Sfar, não mostrava apenas uma ampla leitura em francês, mas os frutos dessa leitura, o hábito da introspecção precisa e da análise dos sentimentos morais. Quando, por exemplo, refletiu sobre a natureza do sacrifício, ele fez soar uma nota inaudita na literatura política árabe: “Le sacrifice collectif s’accompagne très souvent d’une joie délirante; il est très gai. Le sacrifice individuel est triste... Car on aime ce qu’on perd”⁴⁵ [“O sacrifício coletivo se faz acompanhar muito freqüentemente de uma alegria delirante; é muito alegre. O sacrifício individual é triste... Porque se ama o que se perde”].

Nos seus métodos políticos, a influência ocidental era também profunda. Foram o único grupo político árabe que conseguiu organizar os operários em sindicatos e usá-los na luta política. O início dos sindicatos tunisianos separados remontava à década de 1920; esse movimento foi de curta duração, mas deixou a sua marca num livro de al-Tahir al-Haddad que mostrava a influência das idéias socialistas francesas.⁴⁶ Uma tentativa posterior teve mais sucesso e levou à criação da poderosa Union générale des travailleurs tunisiens, que desempenhou um papel importante na luta pela independência. O seu complemento político era o partido Neo-Destour, com suas células por todo o país e sua clara cadeia de comando e comunicação.

A criação e o controle desse partido foram realização de Habib Bourguiba, cujos escritos e atos mostravam que era um organizador e pensador político de grande distinção.⁴⁷ O ponto de partida de seu pensamento era a primazia da razão, que “doit s’appliquer à toutes choses en ce monde et commander toute activité humaine”⁴⁸ [“deve se aplicar a todas as coisas neste mundo e comandar toda atividade humana”]. Isso determinava a sua estratégia política: nunca se devia permitir que a paixão dominasse a ponto de exagerar a sua ação, quer pedindo mais do que a Tunísia, na sua fraqueza, podia esperar obter, quer rejeitando o que era oferecido por ser menos do que tudo o que fora pedido. A estratégia correta era aceitar uma oferta parcial e usá-la como *point d’appui* [ponto de apoio] a partir do qual se poderia pedir mais num momento oportuno. Mas isso implicava uma clara distinção entre o que não era essencial e as questões em que nenhum compromisso era possível: quando, em 1951, o governo francês lançou a idéia de uma soberania franco-tunisiana conjunta, isso foi rejeitado imediatamente, porque um Estado tunisiano mesmo com poderes limitados era melhor do que um Estado misto com poderes mais amplos.⁴⁹

Foi dessa maneira que se conquistou a independência da Tunísia, e Bourguiba acreditava que o mesmo método racional devia ser aplicado para construir uma sociedade moderna. Duas idéias estavam subjacentes à sua visão do que devia ser feito: a do Estado e a da nação. O Estado devia ser forte, respeitado, estando acima de todos os interesses setoriais ou pessoais; apenas isso poderia refrear as tendências ao individualismo e à desintegração que eram fortes na Tunísia como em outros países árabes.⁵⁰ Devia ser primariamente um Estado tunisiano; pois, embora Bourguiba acreditasse na unidade da África do Norte árabe como meta final, o seu nacionalismo era antes territorial que étnico. Nos seus discursos, havia um senso vivo do lugar e da história, bem como dos valores na vida estabilizada do campo: “Nous nous devons conjurer la vie tribale qui sévissait dans le pays et qui, propice au développement de l’esprit du clan, s’oppose à l’instauration d’une véritable civilisation. Car il n’est pas de civilisation que dans un peuple sédentaire”⁵¹ [“Devemos conjurar a vida tribal que grassava no país e que, propícia ao desenvolvimento do espírito do clã, opõe-se à instauração de uma verdadeira civilização. Porque só existe civilização num povo sedentário”]. Restaurar a vida próspera do campo e da cidade, aumentar a produção e distribuir os seus frutos de modo mais igualitário, eram as metas urgentes da política interna, na Tunísia não menos que no Egito; mas ele esperava realizá-las pela força dinâmica e pela coesão de um partido em vez de por um grupo militar.

A sua concepção geral era a de uma Tunísia que devia pertencer ao Ocidente por seu respeito à liberdade, à razão e à organização de sua vida social, pois a sua mente fora formada na Paris da Terceira República, e seus princípios fundamentais eram os da democracia revolucionária francesa. Durante a Segunda Guerra Mundial, sempre manteve a sua crença na vitória final da Inglaterra, França e Estados Unidos, recusou-se, quando nas mãos dos italianos, a assumir qualquer compromisso de lhes dar apoio, e convocou seus seguidores a ajudar os Aliados sem condições.⁵² Mas isso não significava que ele anteporia os interesses dos Aliados aos de seu país. Nos seus escritos, havia uma insistência nas humilhações pessoais de pertencer a um povo colonizado e uma crítica aguda à falta de generosidade na atitude da França para com os territórios coloniais que desejavam a independência; o seu apoio à causa argelina perturbava suas relações com a França mesmo antes que a crise de Bizerta quase chegasse a destruí-las. Tampouco a sua ligação com o que tinha

valor no Ocidente significava que não estivesse ciente dos elos da Tunísia com o mundo afro-asiático ou com seu próprio passado islâmico. Ele tinha de fato um senso impregnado de história islâmica, do lugar da Tunísia nessa história, e do lugar do Islã na Tunísia. Nos seus primeiros anos, a realização de um Congresso Eucarístico em Túnis lhe parecera um insulto à população muçulmana.⁵³ Não pensava que devia haver uma ruptura aguda com a religião, como acontecera na Turquia, pois isso enfraqueceria a unidade nacional. Mas também não acreditava que se devia permitir que as leis da religião, aplicadas com rigor demasiado, obstruíssem atos destinados a promover o bem-estar humano; na sua crítica ao jejum do ramadã, sustentava que os princípios do Islã deviam ser interpretados flexivelmente, e que, assim como no passado as dificuldades das viagens tinham dispensado os muçulmanos da obrigação de jejuar, a mesma dispensa se poderia esperar do trabalho duro do desenvolvimento econômico num país atrasado como a Tunísia.⁵⁴

Se esse elemento islâmico estava presente no pensamento do mais conscientemente secular e moderno dos políticos tunisianos, o mesmo acontecia com outros, e em grau ainda maior. A mesquita Zaytuna em Túnis fora por séculos a casa do aprendizado islâmico no Norte da África, e durante a ocupação francesa tornou-se um centro de resistência a tentativas de enfraquecer o domínio da língua árabe. Uma nova instituição fundada por Khayr al-Din desempenhava um papel semelhante: a escola Sadiqiyya, que visava a dar uma cuidadosa educação moderna com atenção especial à língua árabe, bem como às européias. O líder típico do novo regime, desde Bourguiba aos que ocupavam posições inferiores, tinha estudado tanto na Sadiqiyya como no Lycée Carnot. Em outros países da África do Norte, o elemento religioso foi também importante na formação dos movimentos nacionalistas. Na Líbia, a resistência ao domínio italiano foi organizada pela Sanusiyya, uma ordem reformista que tinha obtido grande influência em Sireinaca antes da vinda dos italianos e era a única força sólida o bastante para lhes oferecer oposição. No Marrocos, quando o protetorado francês foi imposto em 1912, a estrutura tradicional da sociedade ainda estava relativamente intocada pela modernidade. A mesquita Qaraqiyin, em Fez, desempenhou um papel semelhante ao da Zaytuna e da Azhar como um ponto de reunião do sentimento público, e as primeiras tentativas de despertar o sentimento nacional, durante a Primeira Guerra Mundial, foram inspiradas por xeques religiosos.⁵⁵ Quando surgiu o nacionalismo

consciente na década de 1930 entre os membros mais jovens das grandes famílias urbanas, ele não mostrava, como em outros países, o mesmo abismo entre elementos religiosos e seculares, nem a mesma dominação dos grupos secularizados e ocidentalizados. Como a ocupação francesa fora mais curta, a cultura árabe ainda era forte nas principais famílias burguesas, e ainda não havia duas classes cultas separadas. A tempestade provocada em 1930 pela tentativa francesa de criar tribunais consuetudinários entre os berberes, que julgariam as questões de status pessoal de acordo com o costume, e não de acordo com a *Charia*, uniu tanto aqueles que temiam pela unidade do Marrocos como aqueles que se ressentiam do ataque à lei revelada. Mais tarde, durante e após a Segunda Guerra Mundial, o apoio dado pelo sultão à causa nacionalista tornou possível reunir uma ampla seção da opinião pública. Por todas essas razões, foi possível que os religiosos e os seculares trabalhassem juntos na estruturação do primeiro plano de reformas em 1934 e fundassem o partido Istiqlal em 1945.

Talvez pareça que o nacionalismo argelino tenha sido uma exceção nesse quadro. É verdade que, quando se tornou uma força política efetiva com a irrupção da revolta em 1954 e a organização de um exército e um governo no exílio, os seus líderes eram homens, principalmente jovens, que tinham recebido o seu treinamento no exército francês ou em escolas profissionais, cuja língua de cultura e ação política era o francês, cujas concepções de método político e organização do governo eram derivadas da França, e cujas idéias de organização social e econômica eram as do radicalismo europeu. Era claro que esperavam, quando vitoriosos, remodelar radicalmente a sociedade argelina e tornar a Argélia o mais moderno dos Estados árabes.

Mas é uma das funções das revoltas nacionais formar nações, misturar num conjunto elementos que antes eram separados e até opostos,⁵⁶ e um dos elementos importantes que a Frente de Libertação Nacional (FLN) incorporou ao seu movimento foi uma tradição de nacionalismo religioso. O primeiro movimento forte de resistência à invasão francesa, nas décadas de 1830 e 1840, fora liderado por Amir 'Abd al-Qadir, cuja autoridade tinha por base a religião e que ganhou apoio com uma mistura caracteristicamente muçulmana de piedade e habilidade política; o segundo, em 1871, fora inspirado por homens de famílias com uma tradição de erudição e autoridade. Quando surgiu uma classe culta moderna, nas primeiras décadas do século atual, nem todos

os seus membros seguiram o caminho dos Jovens Tunisianos para o nacionalismo integral; ao contrário, muitos dos *évolués*, mesmo quando amargamente críticos da política francesa, estariam dispostos a aceitar a sua incorporação na França em troca da retirada de injustiças práticas e a concessão de direitos iguais sem a perda do status pessoal como muçulmanos.⁵⁷ Quando a oposição a toda a concepção de uma Argélia francesa começou a aparecer de novo, foi entre dois grupos cujo pensamento era islâmico ou continha um elemento islâmico. Um desses grupos era a Associação dos Ulemás Argelinos, fundada em 1931; inspirado por Ben Badis, membro de uma daquelas famílias religiosas de Constantine que, quase sozinhas na Argélia, tinham preservado a sua posição local desde a Idade Média, o seu primeiro objetivo era difundir o conhecimento do verdadeiro Islã e ampliar a educação islâmica fundando escolas e de outras maneiras. Mas as suas atividades tinham implicações políticas. O grupo acreditava que uma verdadeira resistência nacional só poderia surgir na base de uma sólida vida religiosa, e assim se opunha à assimilação; ao enfatizar a unidade islâmica, enfatizava também a unidade nacional dos argelinos; defendia a personalidade separada da Argélia e sua independência final com a ajuda da França.⁵⁸ O outro era o movimento iniciado por Messali Hadj entre os operários argelinos em Paris, que assumiu diferentes formas de 1926 em diante: um movimento fortemente nacionalista desde o início, com uma política social radical influenciada pelos comunistas mesmo quando a eles se opunha, mas defendendo também a adoção do árabe como uma língua oficial e o fortalecimento da base islâmica da sociedade.⁵⁹

Mesmo aqueles nacionalistas cuja cultura era francesa por inteiro estavam conscientes de sua tradição muçulmana árabe. Essa tradição sempre fora mais fraca na Argélia, que não tinha grandes centros de cultura urbana, do que na Tunísia, e as longas guerras da ocupação a haviam quase destruído; tendo se tornado conscientes de si mesmos como argelinos, os nacionalistas sentiam a necessidade de reafirmar a sua ligação com o passado antes que fosse tarde demais. Assim Mostefa Lacheraf, num ensaio refletido sobre o nacionalismo argelino, enfatizou os seus elos com a Argélia dos dias anteriores à chegada dos franceses;⁶⁰ e Ferhat Abbas tinha consciência e orgulho da sua herança antes de extrair dela as implicações políticas. A sua conversão ao pleno nacionalismo foi lenta: só aos poucos e sob a pressão dos acontecimentos é que ele deixou de apoiar a conexão francesa e passou a acreditar na federação sem assimilação,

depois (com o Manifesto de 1943) a solicitar uma república autônoma associada com a França, e por fim, após longa decepção, a apoiar plenamente a FLN.⁶¹ Mas num livro de ensaios publicado já em 1931, ele evocava a felicidade da Argélia antes da ocupação, um país de camponeses prósperos ainda que mal governado,⁶² e denunciava os horrores da conquista francesa, daqueles “cinquante ans qui furent pour nous ‘les années terribles’, où nous fûmes traqués sans merci, comme des bêtes fauves”⁶³ [“cinquenta anos que foram para nós ‘os anos terríveis’, quando fomos acudados sem misericórdia, como animais selvagens”]. A chegada dos franceses na realidade dera à Argélia uma boa administração e unidade territorial, mas privara os argelinos de direitos. Não ocorrera uma real assimilação, que só poderia se basear na igualdade. Para que o edifício construído pela França perdurasse, os argelinos deveriam ser tratados como iguais, mas com a liberdade de continuarem muçulmanos: “Que les gens de l’*Afrique latine* le veuillent ou non, nous sommes Musulmans et nous sommes Français. Nous sommes indigènes et nous sommes Français”⁶⁴ [“Quer os povos da *África latina* queiram ou não, nós somos muçulmanos e nós somos franceses. Nós somos nativos e nós somos franceses”]. Ele defende o Islã com não menos fervor depois de tê-lo estudado por meio do francês. O verdadeiro Islã era uma fé simples, que ensinava as virtudes da família, a democracia pura, o uso da razão e a verdadeira igualdade. Enfrentara com sucesso o desafio agora enfrentado pela França, o de dar igualdade àqueles que tinha absorvido. Depois de um longo declínio, estava revivendo; ele menciona os nomes de Ibn Sa‘ud, Mustafa Kemal e ‘Abduh.⁶⁵

Não é surpreendente que mencione ‘Abduh, pois, à exceção da Líbia, onde existiam condições especiais, o tipo de Islã para o qual apelavam os nacionalistas da África do Norte era o reformismo da escola de ‘Abduh. Os Jovens Tunisianos e o Destour, em Túnis, eram ligados com o partido reformista na Zaytuna;⁶⁶ o verdadeiro Islã que os Ulemás Argelinos pregavam era o que ‘Abduh havia ensinado; e no Marrocos um dos elos entre os nacionalistas e o sultão era a sua oposição comum ao tipo de misticismo que ‘Abduh havia criticado. Isso se devia em parte à influência do próprio ‘Abduh, pois ele visitara Túnis duas vezes e tinha colegas por lá; e em parte, numa geração posterior, a Shakib Arslan, que pregava de Genebra uma mistura de reformismo islâmico e nacionalismo árabe que exercia uma forte atração sobre os jovens norte-africanos. Mas havia outras razões para a influência desse tipo de pensamento: os

os seus membros seguiram o caminho dos Jovens Tunisianos para o nacionalismo integral; ao contrário, muitos dos *évolués*, mesmo quando amargamente críticos da política francesa, estariam dispostos a aceitar a sua incorporação na França em troca da retirada de injustiças práticas e a concessão de direitos iguais sem a perda do status pessoal como muçulmanos.⁵⁷ Quando a oposição a toda a concepção de uma Argélia francesa começou a aparecer de novo, foi entre dois grupos cujo pensamento era islâmico ou continha um elemento islâmico. Um desses grupos era a Associação dos Ulemás Argelinos, fundada em 1931; inspirado por Ben Badis, membro de uma daquelas famílias religiosas de Constantine que, quase sozinhas na Argélia, tinham preservado a sua posição local desde a Idade Média, o seu primeiro objetivo era difundir o conhecimento do verdadeiro Islã e ampliar a educação islâmica fundando escolas e de outras maneiras. Mas as suas atividades tinham implicações políticas. O grupo acreditava que uma verdadeira resistência nacional só poderia surgir na base de uma sólida vida religiosa, e assim se opunha à assimilação; ao enfatizar a unidade islâmica, enfatizava também a unidade nacional dos argelinos; defendia a personalidade separada da Argélia e sua independência final com a ajuda da França.⁵⁸ O outro era o movimento iniciado por Messali Hadj entre os operários argelinos em Paris, que assumiu diferentes formas de 1926 em diante: um movimento fortemente nacionalista desde o início, com uma política social radical influenciada pelos comunistas mesmo quando a eles se opunha, mas defendendo também a adoção do árabe como uma língua oficial e o fortalecimento da base islâmica da sociedade.⁵⁹

Mesmo aqueles nacionalistas cuja cultura era francesa por inteiro estavam conscientes de sua tradição muçulmana árabe. Essa tradição sempre fora mais fraca na Argélia, que não tinha grandes centros de cultura urbana, do que na Tunísia, e as longas guerras da ocupação a haviam quase destruído; tendo se tornado conscientes de si mesmos como argelinos, os nacionalistas sentiam a necessidade de reafirmar a sua ligação com o passado antes que fosse tarde demais. Assim Mostefa Lacheraf, num ensaio refletido sobre o nacionalismo argelino, enfatizou os seus elos com a Argélia dos dias anteriores à chegada dos franceses;⁶⁰ e Ferhat Abbas tinha consciência e orgulho da sua herança antes de extrair dela as implicações políticas. A sua conversão ao pleno nacionalismo foi lenta: só aos poucos e sob a pressão dos acontecimentos é que ele deixou de apoiar a conexão francesa e passou a acreditar na federação sem assimilação,

depois (com o Manifesto de 1943) a solicitar uma república autônoma associada com a França, e por fim, após longa decepção, a apoiar plenamente a FLN.⁶¹ Mas num livro de ensaios publicado já em 1931, ele evocava a felicidade da Argélia antes da ocupação, um país de camponeses prósperos ainda que mal governado,⁶² e denunciava os horrores da conquista francesa, daqueles “cinquante ans qui furent pour nous ‘les années terribles’, où nous fûmes traqués sans merci, comme des bêtes fauves”⁶³ [“cinquenta anos que foram para nós ‘os anos terríveis’, quando fomos acudados sem misericórdia, como animais selvagens”]. A chegada dos franceses na realidade dera à Argélia uma boa administração e unidade territorial, mas privara os argelinos de direitos. Não ocorrera uma real assimilação, que só poderia se basear na igualdade. Para que o edifício construído pela França perdurasse, os argelinos deveriam ser tratados como iguais, mas com a liberdade de continuarem muçulmanos: “Que les gens de l’*Afrique latin* le veuillent ou non, nous sommes Musulmans et nous sommes Français. Nous sommes indigènes et nous sommes Français”⁶⁴ [“Quer os povos da *África latina* queiram ou não, nós somos muçulmanos e nós somos franceses. Nós somos nativos e nós somos franceses”]. Ele defende o Islã com não menos fervor depois de tê-lo estudado por meio do francês. O verdadeiro Islã era uma fé simples, que ensinava as virtudes da família, a democracia pura, o uso da razão e a verdadeira igualdade. Enfrentara com sucesso o desafio agora enfrentado pela França, o de dar igualdade àqueles que tinha absorvido. Depois de um longo declínio, estava revivendo; ele menciona os nomes de Ibn Sa’ud, Mustafa Kemal e ‘Abduh.⁶⁵

Não é surpreendente que mencione ‘Abduh, pois, à exceção da Líbia, onde existiam condições especiais, o tipo de Islã para o qual apelavam os nacionalistas da África do Norte era o reformismo da escola de ‘Abduh. Os Jovens Tunisianos e o Destour, em Túnis, eram ligados com o partido reformista na Zaytuna;⁶⁶ o verdadeiro Islã que os Ulemás Argelinos pregavam era o que ‘Abduh havia ensinado; e no Marrocos um dos elos entre os nacionalistas e o sultão era a sua oposição comum ao tipo de misticismo que ‘Abduh havia criticado. Isso se devia em parte à influência do próprio ‘Abduh, pois ele visitara Túnis duas vezes e tinha colegas por lá; e em parte, numa geração posterior, a Shakib Arslan, que pregava de Genebra uma mistura de reformismo islâmico e nacionalismo árabe que exercia uma forte atração sobre os jovens norte-africanos. Mas havia outras razões para a influência desse tipo de pensamento: os

membros das ordens dos místicos, os marabutos, tinham desempenhado por séculos um papel particularmente grande no Islã norte-africano. Eram duplamente suspeitos aos nacionalistas: porque os franceses eram acusados de usá-los para manter a população quieta e ignorante e porque pregavam uma crença no outro mundo e uma passividade incompatíveis com o desejo dos nacionalistas de incitar a energia de seu povo e usá-la para obter a independência e refazer a sociedade.

Sob o impulso de 'Abduh, vários norte-africanos tinham escrito livros que expunham uma visão semelhante do Islã. Tha'alibi escrevera, em francês e com ajuda, uma defesa do espírito liberal do Corão;⁶⁷ e na década de 1920 al-Tahir al-Haddad estudara a posição das mulheres na lei e na sociedade islâmicas, num livro que lembrava os de Qasim Amin.⁶⁸ Agora, depois da Segunda Guerra Mundial, vários escritores propunham mais uma vez a questão do que era o verdadeiro Islã e de qual era o seu lugar na sociedade moderna. O tunisiano Mahjub Bin Milad (Ibn Milad) sugeria que a verdadeira tradição islâmica era a tradição racionalista dos mutazilitas e dos filósofos;⁶⁹ e o líder do partido Istiqlal marroquino, 'Allal al-Fasi, apresentou uma crítica do pensamento e da sociedade muçulmana e um plano de reforma num livro sugestivamente chamado *Autocrítica*. O livro começa com uma crítica dos falsos modos de pensamento sobre os problemas religiosos e sociais e uma definição do modo correto. Em particular, explica a maneira como o conceito de nação devia ser compreendido. A nação é criada por uma ligação entre uma terra específica e seu povo; e nesse sentido há uma nação magrebina (Norte da África) separada, formada pela natureza de sua terra e do seu passado. A vida nacional não pode ser divorciada dos ensinamentos do Islã. A separação da religião e da sociedade e a idéia do Estado secular são produtos do cristianismo e da experiência da Europa; não podem e não precisam existir na sociedade islâmica. Um Estado islâmico só pode se basear na religião, mas na religião corretamente interpretada. De modo geral, a versão de Fasi do Islã é a da escola de 'Abduh: o Islã exalta a razão e a liberdade, encoraja o progresso e rejeita todos os intermediários entre o homem e Deus. Deveria ser a base de uma educação nacional de fato e de um sistema legal moderno: no lugar da presente multiplicidade de jurisdições, deveria haver uma "lei islâmica do Magrebe" derivada primariamente da *Charia* e das práticas do Magrebe. O Islã poderia ser também a base da vida econômica, pois há um ensinamento es-

pecificamente islâmico sobre o uso da propriedade e, se aceito, ele vai assegurar a justiça social e libertar os homens da "servidão econômica".⁷⁰

Um pensador argelino de cultura francesa e alguma originalidade, Malek Bennabi, propunha a questão de forma diferente. Se o pensamento e a sociedade islâmicos estavam decadentes, era porque o muçulmano estava decadente. A religião no seu período de crescimento é uma "catalisadora de virtudes humanas"; no seu período de declínio, torna-se individualista e encoraja os fiéis a virar as costas para a sociedade humana. No Islã, o sinal dessa decadência era a dominação dos marabutos e o surgimento de um tipo de mente incapaz de pensamento e afligida por uma paralisia moral. A vinda da Europa tornara os muçulmanos capazes de fugir à sua decadência, rompendo a sua ordem social rígida e libertando-os da crença em forças ocultas e fantasias. Mas a civilização ocidental, estando ela própria em declínio, não podia dar aos muçulmanos o que necessitavam, uma base para as virtudes sociais. Isso só poderia vir de uma restauração da verdadeira doutrina islâmica do homem.⁷¹

Bennabi inclinava-se a pensar que os Irmãos Muçulmanos poderiam oferecer ao Islã o que necessitava; mas outro escritor, embora enfatizando com igual força a necessidade de uma doutrina do homem, deixou-a como um problema na mente de seus leitores. Mahmoud Messadi foi o escritor tunisiano a quem encontramos defendendo a liberdade intelectual no Congresso dos Escritores no Cairo.⁷² Grande parte do que ali ouviu o chocou, e mais tarde ele escreveu uma série de artigos sobre a tendência perigosa do moderno pensamento árabe. A consciência comunal dos árabes tinha passado por três estágios nos tempos modernos: do pan-islamismo ao pan-arabismo e depois ao novo nacionalismo (*qawmiyya*). Esse último diferia dos outros pelo fato de ser baseado na língua, e não na religião; embora interessado na justiça social, rejeitava ou ignorava a doutrina do homem que estava na base do Islã. Em consequência, mostrava uma tendência a "la 'socialisation' hâtive et systématique de l'homme... Il s'agit que dans sa mentalité, son comportement, sa pensée et même ses moeurs, l'homme soit désormais déterminé par la société"⁷³ ["a 'socialização' apressada e sistemática do homem... Trata-se de que, na sua mentalidade, no seu comportamento, no seu pensamento e até nos seus costumes, o homem seja doravante moldado pela sociedade"]. Contra isso o escritor apresentava a sua profissão de fé: em "un humanisme arabo-musulman, parfaitement viable, à une conception de l'homme en Islam parfaitement viable" ["um

humanismo árabe-muçulmano, perfeitamente viável, uma concepção do homem no Islã perfeitamente viável”] e na liberdade do homem fora de toda determinação social e econômica. No entanto, era difícil dizer se essas palavras marcavam o início de uma nova tentativa de enfrentar os problemas mais íntimos do Islã, ou se eram sinais de um respeito muçulmano árabe por uma fé que ele ainda considerava com afeto e que lhe lembrava a grandeza de seu passado, apesar de já não poder dar forma às suas leis.

Notas

PREFÁCIO [pp. 9-17]

1. Kedourie, *Afghani and 'Abduh: an essay on religious unbelief and political activism in modern Islam* (Londres, 1966), p. 2.
2. N. R. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani': a political biography* (Berkeley, 1972).
3. H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Londres, 1982), p. ix.
4. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of Muslim theology* (Nova Delhi, 1978).
5. Enayat, *ibid.*

1. O ESTADO ISLÂMICO [pp. 21-44]

1. Este capítulo recorreu bastante às obras de L. Gardet, H. A. R. Gibb, M. Mahdi, E. I. J. Rosenthal e R. Walzer listadas na bibliografia.
2. al-Mawardi, *al-Ahham al-sultaniyya*, p. 54 (trad. fr. p. 115).
3. Ibn Taymiyya, *al-Siyasa*, p. 174 (trad. fr. pp. 173-4).
4. al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din*, ii/4, caps. 5-6, pp. 124 ff.
5. Corão, iv.58.
6. Mawardi, pp. 3 ff (trad. fr. pp. 5 ss.).
7. Laoust, *Essai sur Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya*, pp. 41 ss.
8. Mawardi, p. 32 (trad. fr. p. 67).
9. Ghazali, *al-Iqtisad*, pp. 105 ff; cf. A. K. S. Lambton, “The Theory of Kingship in the *Nasihah ul-Muluk* de Ghazal”, *Islamic Q.*, i (1954).