

O pensamento árabe na era liberal, publicado originalmente em 1962, é uma análise minuciosa sobre a modernização das idéias políticas e sociais do Oriente Médio árabe. Albert Hourani faz uma reflexão sobre o impacto da expansão da influência europeia na cultura muçulmana entre o século XIX e a primeira metade do século XX, estudando a reação daqueles que viam o crescimento do poder europeu e a difusão das novas idéias como um desafio a que tinham de responder através da mudança de suas próprias sociedades e dos sistemas de crenças e valores que lhes davam legitimidade.

Concentrando-se nas discussões de intelectuais do Egito e do Líbano, o autor identifica duas correntes de pensamento — a que procurava reafirmar os princípios sociais do Islã e a que tentava justificar a separação entre religião e política —, e mostra como ambas se fundiram para criar os nacionalismos egípcio e árabe do século XX.

“Esta obra clássica é tão vívida e interessante quanto era quando foi publicada pela primeira vez.”

Charles Issawi, Princeton University

ISBN 85-359-0595-2



Albert Hourani

O pensamento árabe na era liberal

1798-1939



COMPANHIA DAS LETRAS



O pensamento árabe na era liberal

Copyright © 1962 by Royal Institute of International Affairs
Copyright © 1983 by A. Hourani
Publicado com autorização do Syndicate of the Press of the University of Cambridge
1ª edição pública pela Oxford University Press em 1962

Título original

Arabic Thought in the Liberal Age — 1798-1939

Capa

Ettore Bottini

Ilustração da capa

Retrato de Mir Mosavvir (detalhe), século XVII,
pintura persa assinada por Mir Sayyid'Ali

Índice onomástico

Daniel de André

Preparação

Paulo Anthero Soares Barbosa

Revisão

Carmen S. da Costa

Cláudia Cantarin

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hourani, Albert

O pensamento árabe na era liberal : 1798-1939 / Albert
Hourani ; tradução Rosaura Eichenberg. — São Paulo : Com-
panhia das Letras, 2005.

Título original: Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-
1939.

Bibliografia

ISBN 85-359-0595-2

1. Escritores árabes 2. Oriente Médio - História 3. Países
árabes - História 4. Política - Países árabes - História 1. Título.

04-8415

CDD-909.0974927

Índice para catálogo sistemático:

1. Pensamento árabe : Países árabes : História 909.0974927

[2005]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

DEDALUS - Acervo - FFLCH-HI



21200049200

Ao presidente e aos acadêmicos
de St. Mary Magdalen College,
da Universidade de Oxford

Sumário

Prefácio à reedição de 1983	9
Nota sobre a transliteração e as referências	19
1. O Estado islâmico	21
2. O Império Otomano	45
3. Primeiras visões da Europa	54
4. A primeira geração: Tahtawi, Khayr al-Din e Bustani	86
5. Jamal al-Din al-Afghani	121
6. Muhammad 'Abduh	149
7. Os discípulos egípcios de 'Abduh: o Islã e a civilização moderna	179
8. O nacionalismo egípcio	209
9. Rashid Rida	238
10. Os secularistas cristãos: Shumayyil e Antun	260
11. O nacionalismo árabe	275
12. Taha Husayn	337
Epílogo: passado e futuro	355
Notas	387
Bibliografia seleta	407
Suplemento	419
Índice onomástico	425

O meu objetivo ao escrever este livro não era apresentar uma história geral de todos os tipos de pensamento expressos pelos árabes, ou na língua árabe, durante o século XIX e início do século XX. Estava interessado no pensamento sobre política e sociedade dentro de certo contexto: aquele criado pelo crescimento da influência e do poder europeus no Oriente Médio e no Norte da África. No período que o livro abrange, os povos de fala árabe foram atraídos, de maneiras diferentes, para a nova ordem mundial que surgiu da revolução técnica e industrial. Era uma ordem que se expressava num novo tipo de crescimento do comércio europeu, nas mudanças conseqüentes na produção e no consumo, na difusão da influência diplomática européia, na imposição do controle ou domínio europeu em alguns lugares, na criação de escolas baseadas num novo modelo, e na difusão de novas idéias sobre como os homens e as mulheres deveriam viver em sociedade. É a essas idéias que me refiro, um tanto imprecisamente, quando uso a palavra "liberal" no título; esse não foi o primeiro título que escolhi para o livro, e não estou de todo satisfeito com ele, pois as idéias que exerceram influência não foram apenas sobre instituições democráticas ou direitos individuais, mas também sobre a força e a unidade nacionais e o poder dos governos.

À medida que passava o século, tornava-se cada vez mais difícil ignorar

os processos de mudança e não reagir a eles de alguma maneira. Mais de um tipo de reação era possível, e o meu livro trata de apenas uma dessas reações: a daqueles que viam o crescimento do poder europeu e a difusão das novas idéias como um desafio a que tinham de responder pela mudança, numa certa direção, de suas próprias sociedades e dos sistemas de crenças e valores que lhes davam legitimidade, por meio da aceitação de algumas das idéias e instituições da Europa moderna. Isso, é claro, criava problemas de diferentes tipos. O que deviam aceitar? Se as aceitassem, poderiam permanecer fiéis também a suas crenças e valores herdados? Em que sentido, se algum, ainda continuariam sendo muçulmanos e árabes? Um debate que começava no nível das instituições políticas ou leis poderia acabar questionando a identidade dos homens e das mulheres e suas crenças acerca da vida humana.

Foi em dois lugares, Cairo e Beirute, que essas questões foram primeiro propostas, e os debates a respeito foram travados de forma muito contínua e no mais alto nível de conhecimento do novo mundo da Europa, e o meu principal interesse era, portanto, o que se pensava, escrevia e publicava nessas duas cidades. Parecia-me ainda mais apropriado dar muita atenção a esses dois lugares porque estavam estreitamente ligados entre si de várias maneiras, e em particular pela migração de escritores libaneses e sírios para o Egito, e também porque em ambos os lugares não havia apenas um ou dois escritores dispersos, mas grupos interagindo uns com os outros e com aqueles que vieram antes e depois deles, de modo que se tornava possível verificar continuidades de pensamento. Havia ainda outra razão para a importância das ligações entre o Cairo e Beirute. A maioria dos escritores proeminentes em Beirute pertencia às comunidades cristãs do Líbano e da Síria, cujo papel desempenhado na assimilação do pensamento europeu era desproporcional ao seu número. Como cristãos, eles reagiam à cultura ocidental de maneiras um tanto diferentes das maneiras dos pensadores muçulmanos, e a interação entre os dois grupos ajuda a ilustrar alguns dos problemas com que se defrontavam aqueles que tentavam entrar num acordo com o poder e o pensamento do Ocidente.

Escrever uma história do pensamento requer certas escolhas. É possível tratar de maneira geral das "escolas" de pensamento, mas essa estratégia pode anuviar as diferenças entre os pensadores individuais e impor uma falsa unidade ao seu trabalho. A outra maneira é pôr a ênfase em certo número de indivíduos, escolhidos porque são amplamente representativos de tendências

ou gerações, e explicar tão plenamente quanto possível as influências, as circunstâncias e os traços de personalidade que podem tê-los levado a pensar sobre certas questões de um certo modo. Esse método também possui os seus perigos. A maioria dos escritores que discuto no livro espalhou seus trabalhos em artigos para jornais e periódicos, escritos com um determinado propósito; alguns escreveram por um longo período, durante o qual as circunstâncias mudaram e eles também talvez tenham mudado. Portanto, há o risco de impor uma unidade artificial ao seu pensamento, de fazê-lo parecer mais sistemático e consistente do que de fato era, e também de dar a impressão de que eram mais importantes e originais do que realmente foram; a maioria deles (embora não todos) foram pensadores secundários de segundo ou terceiro grau de importância.

Apesar de todos os seus perigos, escolhi o segundo método, porque ele me permitia fazer o que mais me interessava na época. Primeiro, queria captar, por uma atenção rigorosa ao que escreveram, ecos dos pensadores europeus cujos livros eles tinham lido ou conhecido por ouvir falar, e assim descobrir, se pudesse, o ponto em que certas idéias entraram no discurso intelectual em árabe. Segundo, desejava tentar relacionar diferentes pensadores uns com os outros, e construir uma estrutura cronológica dentro da qual poderiam ser inseridos. Trabalhos dispersos, alguns de alta qualidade, tinham sido feitos sobre certas pessoas ou movimentos: sobre o "modernismo islâmico" e o nacionalismo árabe em particular. O meu livro, entretanto, representa uma das primeiras tentativas de ver como estavam relacionados um com o outro.

O livro tenta, portanto, traçar a linha de descendência de quatro gerações de escritores. A primeira fase, que se estende aproximadamente de 1830 a 1870, é aquela em que um pequeno grupo de funcionários e escritores se tornou consciente da nova Europa da indústria, das comunicações rápidas e das instituições políticas, não tanto como uma ameaça, mas apresentando um caminho a ser seguido. O que eles escreviam estava ligado às tentativas que estavam sendo feitas pelos governos em Istambul, Cairo e Túnis para adotar algumas das leis e instituições da Europa moderna a fim de aumentar a sua força; e eles escreviam primariamente para leitores que ainda viviam dentro de um mundo mais antigo de pensamento, a fim de convencê-los de que poderiam adotar instituições e leis do exterior sem serem desleais com eles mesmos.

A segunda geração, que se estende aproximadamente de 1870 a 1900, en-

frentava uma situação que havia mudado de algumas maneiras importantes. A Europa se tornara o adversário, bem como o modelo: os seus exércitos estavam presentes no Egito, na Argélia e na Tunísia, e a sua influência política crescia por todo o Império Otomano; as suas escolas formavam estudantes cujos processos de pensamento e cuja visão de mundo estavam longe daquelas de seus pais; as cidades estavam sendo refeitas segundo um modelo europeu, e os sinais familiares de vida urbana estavam sendo substituídos por outros. Nessas circunstâncias, a mudança se tornara inevitável, e os escritores considerados não tentavam persuadir aqueles arraigados nas suas próprias tradições de que deviam aceitar a mudança, mas convencer aqueles formados num novo molde de que ainda podiam se agarrar a alguma coisa de seu passado. A principal tarefa dos pensadores dessa geração era reinterpretar o Islã a fim de torná-lo compatível com a vida no mundo moderno, e até uma fonte de energia dentro dele. A figura representativa dessa fase foi Muhammad 'Abduh. A sua obra foi levada avante pelo periódico *al-Manar*, e isso é significativo, pois foi durante esse período que os jornais e os periódicos se tornaram importantes.

No terceiro período, que se estende aproximadamente de 1900 a 1939, os dois fios de pensamento que 'Abduh e os outros tinham tentado manter unidos afastaram-se ainda mais um do outro. Num lado, estavam aqueles que permaneciam firmes nas bases islâmicas da sociedade e, ao procederem desse modo, aproximavam-se de um tipo de fundamentalismo muçulmano. No outro, estavam aqueles que continuavam a aceitar o Islã como um corpo de princípios ou, no mínimo, de sentimentos, mas defendiam que a vida na sociedade devia ser regulada por normas seculares, de bem-estar individual ou força coletiva. Essa era uma linha de pensamento já indicada por alguns cristãos libaneses na geração anterior, agora continuada por alguns escritores muçulmanos egípcios, e que atingiu o seu fim lógico na obra de Taha Husayn, consciente como estava da necessidade de preservar o passado islâmico na imaginação e no coração, mas de tornar-se parte da cultura moderna que se apresentara primeiro na Europa ocidental. Para a maioria dos escritores dessa geração, o princípio secular para a reconstrução da sociedade era o do nacionalismo, definido em termos otomanos, egípcios ou árabes. Com o crescimento de novas classes de funcionários e oficiais cultos, o surgimento dos estudantes como uma força política e a imposição de um domínio estrangeiro a

mais países árabes, o nacionalismo se tornou um motivo para a ação bem como um princípio de pensamento.

Uma quarta fase se abre com a Segunda Guerra Mundial, e no Epílogo tentei definir algumas de suas características. A guerra pôs fim ao período de ascendência européia e abriu caminho para o período dos Estados Unidos e da Rússia, expressando-se não num controle político direto, mas num poder militar e econômico definitivo. A inquietação gerada pela guerra, a difusão da educação, o crescimento das cidades e da indústria e o uso dos novos meios de comunicação de massa provocaram uma mudança na escala da vida política: havia um campo mais amplo de ação política, e maior público para as idéias e a retórica. Tentei indicar alguns dos novos modos de pensamento e ação, embora na época da redação do Epílogo eles não pudessem ser vistos tão claramente como agora: o movimento em favor de uma revivescência do Islã como a única base válida para a sociedade, exemplificado pelos Irmãos Muçulmanos; o movimento pelo qual o nacionalismo começou a adquirir um conteúdo de reforma social, expresso freqüentemente na linguagem do socialismo; e o alargamento da idéia do nacionalismo árabe, para incluir todos os países em que se fala a língua árabe. Foi para tornar clara essa última idéia que incluí um breve exame do movimento das idéias no Norte da África; mas o centro de gravidade ainda residia mais ao leste, e 'Abd al-Nasir pode ser considerado a figura representativa desse período.

2.

Um livro pode nos dizer algo, não só sobre o seu tema explícito, mas sobre a época em que foi escrito. Ao ler este livro pela primeira vez depois de vinte anos, posso ver claramente que reflete uma certa maneira pela qual eu e talvez outros considerávamos a história do Oriente Médio durante as décadas de 1950 e 1960. O pressuposto subjacente ele é que um pequeno grupo de escritores, que foram afastados daqueles entre os quais viviam pela educação e pela experiência, podia ainda assim expressar as necessidades da sua sociedade, e em alguma medida pelo menos as suas idéias serviam como forças no processo de mudança. Sem fazer essa pressuposição, não teria valido a pena

escrever tantas páginas sobre pensadores que, apesar de algumas de suas idéias terem um certo interesse intrínseco, não eram da categoria mais elevada.

Não acho que fosse um pressuposto falso, e se eu fosse escrever um livro sobre o mesmo tema, hoje, acho que escreveria sobre esses escritores, e talvez alguns outros, de forma muito semelhante. Tentaria lhe dar outra dimensão, entretanto, perguntando como e por que as idéias de meus escritores tiveram influência sobre as mentes de outros. Responder a essas questões implicaria um estudo mais pleno e mais preciso das mudanças na estrutura da sociedade de uma geração para outra, com distinções cuidadosas entre o que estava acontecendo em diferentes países árabes, e também alguma tentativa de estudar o processo de comunicação, tanto direto como indireto. As idéias que me interessavam não se difundiram apenas pelos escritos daqueles cuja obra estudei; elas foram transmitidas para um público maior em escritos de outro tipo e sobretudo na poesia.

Estou ciente de que poderia haver um modo completamente diferente de considerar esses escritores, julgando que suas idéias não expressam aquilo em que realmente acreditavam, mas meio que revelam, meio que escondem a busca de seus próprios interesses. Essa visão tem sido expressa com força e elegância por Elie Kedourie. Escrevendo sobre Afghani e 'Abduh, ele os descreve como homens "envolvidos em transações complicadas e obscuras" e pergunta se não seria melhor "supor que o que se faz não tem nenhuma conexão necessária com o que se diz, e que o que se diz em público pode ser muito diferente daquilo em que se acredita em particular".¹

Não estou convencido por esse argumento. Sobre Afghani há realmente um mistério, e não estou certo de tê-lo esclarecido, embora ainda ache que o professor Kedourie está errado ao descrever a sua atitude como de "descrença religiosa", e o professor Keddie tem razão em tentar situá-lo em algum ponto dentro do amplo espectro do pensamento xiita.² Sobre escritores posteriores, de 'Abduh em diante, não parece haver nada misterioso. Escreviam em geral dentro de uma tradição sunita em que os escritores diziam aquilo em que acreditavam, por mais cautelosa que fosse a maneira; e o alcance do que podia ser publicado, certamente no Egito e na Síria otomana tardia, era bastante amplo. Mesmo que fossem insinceros, havia certa coerência no que diziam, sendo possível articular a estrutura lógica de seu pensamento, e isso é útil porque, se eles tiveram realmente certa influência sobre os leitores da sua geração

e de gerações posteriores, não foi por causa de suas "transações obscuras", mas por causa de suas idéias. Concordo a esse respeito com Hamid Enayat: "As idéias parecem ter uma vida própria: as pessoas, em especial aquelas de gerações subseqüentes à dos autores, tendem freqüentemente a perceber as idéias com pouca ou nenhuma consideração para com os desígnios insidiosos dos autores, a menos que sejam dotadas de uma capacidade de cinismo mordaz".³

O que realmente me perturba não é isso, mas o pensamento de que talvez devesse ter escrito um tipo diferente de livro. Quando o escrevi, estava principalmente interessado em notar as rupturas com o passado: novos modos de pensamento, novas palavras ou palavras antigas usadas de um modo novo. Em alguma medida posso ter distorcido o pensamento dos escritores que estudei, pelo menos aqueles da primeira e segunda gerações: o elemento "moderno" no seu pensamento pode ter sido menor do que aquele que deixei implícito, e teria sido possível escrever sobre eles de maneira que enfatizasse a continuidade em vez da ruptura com o passado. Um livro de Christian Troll sobre Sayyid Ahmad Khan⁴ me parece oferecer o tipo de análise que agora creio ser necessário; mostra as bases "tradicionais" de seu pensamento e indica os pontos em que delas se aparta na direção de algo novo.

Há também livros a serem escritos sobre pensadores de um tipo completamente diferente: aqueles que ainda viviam no seu mundo herdado de pensamento, cuja principal meta era preservar a continuidade da sua tradição, o que fizeram nos modos costumeiros, escrevendo e ensinando dentro da estrutura das grandes escolas, a Azhar no Cairo ou a Zaytuna em Túnis, ou nas irmandades sufistas. Para citar mais uma vez o livro de Hamid Enayat: um interesse especial se liga àqueles cujas idéias "são articuladas nos termos e categorias reconhecidos da jurisprudência, teologia e disciplinas correlatas islâmicas", porque as suas "premissas doutrinárias, epistemológicas e metodológicas têm assegurado a continuidade do pensamento islâmico".⁵ De muitas maneiras foram esses escritores e professores que continuaram a dominar durante todo o século XIX, uma vez que a maioria dos árabes foi alfabetizada e adquiriu cultura em escolas tradicionais e permaneceu filiada a uma ou outra das ordens sufistas. No século atual, eles perderam grande parte do seu domínio, ou assim parecia no momento em que escrevia o meu livro: hoje é mais claro do que então, pelo menos para mim, que a extensão da área da consciência e da atividade políticas, o surgimento da "política de massa", introduziria no

liv
ge
me
lin
in
sa
e
to
in
O
to
ra
re
M
s
u
v
e
L
c
c
e
C

processo político homens e mulheres que ainda estavam sujeitos a ser dominados pelo que a Azhar dizia ou escrevia e pelo que os xeques de uma irmandade poderiam ensinar.

3.

Este livro foi publicado pela primeira vez em 1962, reimpresso em 1967 com várias correções e reimpresso mais uma vez numa edição de bolso em 1970. Para a presente reedição pude fazer um número limitado de pequenas mudanças naqueles pontos em que encontrei erros ou falhas de impressão, mas não tentei mudar o texto de nenhuma maneira importante. No entanto, fui capaz de acrescentar um suplemento à bibliografia, na qual não tentei levar a história além de 1962, mas dar referências de livros e artigos que apareceram na sua maior parte a partir daquela data e que lançam luz sobre os temas do livro.

Como anteriormente, gostaria de expressar a minha profunda gratidão para com as instituições e as pessoas que me ajudaram. Minha maior dívida é para com o presidente e os membros de Magdalen College, Oxford, que me escolheram para uma bolsa de pesquisa e assim tornaram possível que eu iniciasse o processo de pensamento e estudos que deu origem a este livro. Parte do material foi transmitido em forma de conferências, na Universidade Americana de Beirute em 1956-7, na Faculdade das Artes e Ciências em Bagdá em 1957, em Oxford em 1958-9, no Institut des Hautes Études de Túnis em 1959; devo agradecer àqueles que me propiciaram a oportunidade de dar essas conferências e aos estudantes que, por meio de perguntas ou silêncio, me ajudaram a ver o que estava claro na exposição e o que não estava. Sou grato pelo estímulo e bondade à srta. Margaret Cleeve, ex-secretária de Pesquisa do Instituto Real de Relações Exteriores, e a seu sucessor, sr. A. S. B. Olver; apreciei muitíssimo a cortês suspensão de descrença com que recebiam toda afirmação de que o livro estava quase terminado e logo estaria nas suas mãos. Sou igualmente grato àqueles amigos que o leram e criticaram na sua totalidade ou em parte: Richard Walzer, Bernard Lewis, Charles Issawi, Walid Khalidi, Malcolm Kerr, Elie Kedourie e Sylvia Haim. Tenho uma dívida especial para com a srta. Ursula Gibson, que datilografou o manuscrito, e para com a srta. Hermia Oliver da

equipe editorial de Chatham House, que conferiu ao meu texto datilografado, assim como a tantos outros, a compaixão intensa da arte dos curandeiros.

A. H.
Janeiro de 1983

Quando um nome ou palavra árabe tem uma grafia que é aceita em inglês, eu a usei normalmente. Os outros nomes e palavras árabes, tentei transcrever de forma simples, mas consistente; na bibliografia transliterei os títulos de obras árabes e os nomes dos autores, utilizando o sistema adotado na segunda edição da *Encyclopaedia of Islam*, com leves variações. Grafei as palavras e os nomes turcos, mesmo aqueles de origem árabe, segundo a ortografia turca oficial. Os nomes de membros da casa real egípcia apresentaram um problema especial: embora turcos pela cultura, eles governavam um país de fala árabe. Decidi grafar os seus nomes de acordo com a maneira árabe. Os nomes de autores árabes que escreveram em outras línguas que não o árabe foram em geral grafados como eles próprios os grafaram.

Com algumas exceções, as notas referem-se a obras listadas na bibliografia. Quando apenas uma obra de um autor é mencionada na bibliografia, a nota apresenta somente o nome do autor; caso contrário, fornece também o título abreviado. A bibliografia inclui títulos mais completos, assim como as datas e os lugares da publicação das edições que usei. As obras de autores árabes estão na seção 2 (p. 408) se publicadas em árabe; na seção 3 (p. 413) quando em outras línguas.

1. O Estado islâmico¹

Mais conscientes de sua língua do que qualquer outro povo no mundo, vendo-a não só como a maior de suas artes, mas também como seu bem comum, os árabes, em sua maioria, se solicitados a definir o que querem dizer com “nação árabe”, começariam por afirmar que ela inclui todos aqueles que falam a língua árabe. Mas isso seria apenas o primeiro passo, e não lhes custaria mais do que outro passo dizer que ela inclui todos os que afirmam ter uma ligação com as tribos nômades da Arábia, quer por linhagem, quer por filiação, quer por apropriação (por meio da língua e da literatura) de seu ideal de excelência humana e padrões de beleza. Uma definição plena abrangeria também uma referência a um processo histórico: a um certo episódio na história em que os árabes desempenharam um papel principal, importante não só para eles, como para o mundo inteiro, e em virtude do qual podem realmente afirmar ter sido *algo* na história humana.

O processo se iniciou com a pregação de Maomé, um árabe da tribo de Quraysh, de uma mensagem que lhe teria sido confiada por Deus por meio do arcanjo Gabriel e que, segundo o julgamento de seus seguidores, é tão importante a ponto de ter alterado a natureza da história. Na sua pregação, Maomé convocava os homens a se arrepender antes que fosse tarde e a tentar fazer

o que era agradável a Deus, e definia também aquelas crenças e atos que Deus ordenou. Os homens, ele ensinava, devem acreditar que Deus é único, que Ele tem revelado a Sua vontade por meio dos profetas, que Maomé é o último da série de profetas, que a mensagem revelada por Maomé, o Corão, é a palavra literal de Deus, contendo a expressão da Sua vontade em relação ao homem; eles devem agir de acordo com os mandamentos ali contidos, e o mundo terminará com um Julgamento em que seus atos serão avaliados e eles serão responsabilizados por suas ações. Para os seguidores do Profeta, parecia claro que a revelação da qual ele era o instrumento, por ser a última, devia ser também a mais completa, e que o Corão, junto com seus próprios preceitos e com seu exemplo, devia conter de forma explícita ou implícita tudo o que era necessário para viver corretamente. Ao longo do tempo o texto do Corão foi fixado e as tradições (*hadith*) sobre o que o Profeta fez e disse (*sunna*, as práticas do Profeta) foram coligidas e examinadas, e os eruditos se dedicaram a distinguir entre as verdadeiras e as falsas. Ao longo do tempo foi também se desenvolvendo a partir do Corão e do *hadith* um sistema abrangente de moralidade ideal, uma classificação moral dos atos humanos que tornaria claro o modo (*charia*) como os homens poderiam caminhar agradavelmente aos olhos de Deus e esperar alcançar o paraíso. Quando havia um texto claro do Corão ou um *hadith* cuja validade podia ser aceita, isso não era difícil; do contrário, aqueles que possuíam o intelecto e o treinamento necessários deviam deduzir a resposta dos textos, usando o seu discernimento de acordo com as regras da analogia estrita ou de algum outro processo de raciocínio (*ijtihad*). Aos poucos os resultados desse processo se tornavam geralmente aceitos pela opinião comum dos eruditos, e quando essa aceitação geral (*ijma'*) existia, ela passava a ser considerada capaz de conferir aos preceitos ou leis uma autoridade não menos obrigatória do que a do Corão ou do *hadith*. Mas ainda restavam diferenças de opinião sobre como o *ijma'* podia ser conhecido, sobre o que ele validava de fato e, além dos limites do *ijma'*, sobre os modos como a razão humana podia ser empregada e sobre os resultados a que seu uso poderia levar; ao longo do tempo essas diferenças foram codificadas em vários sistemas (*madhhab*), todos igualmente legítimos para a aceitação dos fiéis.

Esse sistema de moralidade ideal, nas suas várias formas, criou uma nova sociedade bem como um novo tipo de indivíduo. Os atos essenciais da devoção islâmica tinham cada um o seu aspecto social. Os muçulmanos reza-

vam juntos na mesquita às sextas-feiras; o seu jejum anual no mês do ramadã tinha não só o aspecto de um ato individual de disciplina, mas de uma grande cerimônia da corporação; vestidos com o branco da consagração, eles partiam juntos em peregrinação a Meca na estação apropriada; pagavam as esmolas estipuladas na tesouraria central. A *Charia* abrangia as relações dos homens entre si e com Deus, e assim esses eram também atos de significado religioso, ordenados ou proibidos. Recusar o pagamento das taxas estipuladas na *Charia* e negar a obrigação de pagá-las era uma apostasia igual a negar a existência de Deus ou a validade da mensagem profética.² A religião do Islã criou não só uma estrutura de direitos e deveres, mas também uma solidariedade moral para sustentá-la; os muçulmanos se acreditavam obrigados a cuidar das consciências de seus vizinhos bem como da sua, não só para fazer o correto, mas para exortar e ajudar os outros a assim proceder.

“Outros profetas antes de mim foram enviados apenas a seus povos, eu fui enviado a toda a humanidade.” É verdade, o Islã foi pregado pelos árabes em primeiro lugar, e considerado pelo menos por alguns deles uma religião inteiramente árabe; mas esse *hadith*, autêntico ou não, expressa o que os muçulmanos ao longo do tempo vieram a acreditar sobre a sua religião. Cada profeta anterior fora enviado em primeiro lugar para alertar e orientar uma comunidade limitada, uma *umma*, e cada *umma*, depois de aceitar a sua mensagem, tinha ignorado ou compreendido mal o que lhe fora dito, ou até adulterado o seu texto. Por isso, a necessidade de mais revelações. A última, a de Maomé, diferia das anteriores em duas maneiras: era uma mensagem para toda a humanidade, e continha dentro de si uma garantia de sua verdade e de sua correta transmissão. “A minha comunidade não vai concordar com um erro”: assim diz o *hadith*, e mais uma vez, válido ou não, expressa o que os muçulmanos têm aceitado. A revelação islâmica alegava ser eternamente verdadeira e suplantava todas as revelações anteriores; por isso a *umma* islâmica era potencialmente universal e suplantava todas as outras. Como era universal, era também unida, e seus membros eram iguais. Todos os muçulmanos, quaisquer que fossem a sua cultura ou origem racial, se de conversão antiga ou recente, eram membros da *umma*, possuindo os mesmos direitos e responsabilidades. A unidade moral existia mesmo entre aqueles que mantinham crenças diferentes sobre a verdade do Islã. A *umma* logo se dividiu sobre as questões de política e doutrina: uma secessão foi a dos kharijitas, que se afas-

taram porque se recusavam a fazer qualquer concessão às razões de conveniência; outra foi o grande cisma entre os sunitas e os xiitas, na origem uma disputa sobre a sucessão do Profeta, mas que aos poucos adquiriu a feição de diferença na doutrina, na lei e nos costumes; e do xiismo surgiram várias seitas — os ismaelitas, os nusairitas, os drusos — que levavam certas doutrinas xiitas ao extremo e nelas enxertaram outras de origem alheia. Os muçulmanos estritamente ortodoxos tendiam a considerar que aqueles últimos estavam além dos limites da tolerância, pois o seu ensinamento era uma ameaça às crenças essenciais do Islã; mas entre os sunitas e os xiitas — e entre várias divisões de cada um — havia um senso de comunidade, baseado na profunda convicção dos muçulmanos de que viver juntos em unidade era mais importante do que levar as disputas doutrinárias à sua conclusão lógica. O mesmo se dava com as comunidades cristãs e judaicas que continuavam a viver sob o domínio muçulmano no Egito, na Síria, no Iraque e em outras partes: é claro que elas não eram consideradas parte da *umma* muçulmana, mas eram reconhecidas como o “Povo do Livro”, que acreditava em Deus, nos profetas e no julgamento, que possuía uma revelação autêntica e assim pertencia à mesma família espiritual dos muçulmanos. Como tais, eram “os povos protegidos”, tinham permissão de viver e possuir propriedades, exercer a sua religião e preservar as suas leis e costumes, em troca de lealdade e do pagamento de uma taxa especial.

A *Charia* dizia aos homens qual era a ação correta, mas também estipulava penalidades terrenas precisas para atos errados. Era um sistema de leis bem como um sistema de moralidade. Apoiar a *Charia* e impor as penalidades, vigiar o cumprimento de todos os deveres ordenados por Deus, defender a *umma* contra os seus inimigos, alargar as fronteiras da fé pela guerra santa (*Jihad*): tudo isso envolvia um líder com autoridade, em outras palavras, poder político. Portanto, a comunidade islâmica não poderia estar completa, a menos que fosse também um Estado, e a ação política era um modo de servir a Deus: “É um dever considerar o exercício do poder como uma das formas de religião, como um dos atos pelos quais o homem se aproxima de Deus”.³

Assim, segundo a crença da maioria dos muçulmanos, fundar e liderar uma comunidade era parte da função essencial do Profeta e seus sucessores legítimos. Nem todos concordavam, entretanto, quanto à sucessão do Profeta. Os xiitas mantinham que a autoridade de Maomé passara primeiro para o seu

genro, ‘Ali, depois para uma linhagem de seus descendentes, os últimos dos quais tinham desaparecido; a divergência entre eles era se isso acontecera na quinta, na sétima ou na duodécima geração da linhagem. Os membros dessa linhagem, os imãs, possuíam, na crença xiita, além de autoridade política, o poder da interpretação infalível do Corão.

Os sunitas, por outro lado, sustentavam que a autoridade de Maomé tinha passado para os califas, líderes designados e aceitos pela comunidade, mas que os califas herdavam somente uma parte das funções e poderes do Profeta. A soberania verdadeira na *umma* residia em Deus, não apenas no sentido de que Ele era a fonte de toda a autoridade, mas também no sentido de que Ele a manejava. Os governantes, como os outros homens, não eram agentes independentes, e sim os canais pelos quais Deus operava. Para um governante muçulmano, como para todos os muçulmanos, ser bom ou mau era submeter-se aos propósitos de Deus ou revoltar-se contra eles. A *Charia*, a declaração da vontade de Deus, era portanto suprema na sociedade, e toda a esfera da atividade política — a da legislação — estava em princípio afastada da competência do governante. Os califas, em teoria, não possuíam nem o poder de Deus de fazer leis, nem a função do Profeta de proclamá-las. Eles herdavam apenas o poder judicial e executivo. O califa, acreditava-se em geral, devia liderar a comunidade na paz e na guerra, recolher as taxas canônicas e supervisionar a aplicação da lei. Ele era também o imã, o líder nas orações, e devia ser versado na lei e competente para exercer o poder da interpretação. Apenas nesse sentido limitado ele era o sucessor do Profeta (*khalifat al-rasul*), mas mesmo nesse sentido era indispensável para a comunidade, governante por direito divino, e governante, em princípio, sobre toda a comunidade; pois a maioria, embora não a totalidade, dos juristas mantinha que a unidade da *umma* implicava uma unidade de autoridade política. “Aquele que morre sem ter conhecido o imã de seu tempo é como alguém que morresse na era do paganismo.”

Na opinião sunita era um consenso que o governante da *umma* possuía, abaixo de Deus, a única responsabilidade pelo governo. Em última instância, ele era responsável somente perante Deus e sua própria consciência. Na verdade, enquanto alguns califas eram designados pelos seus predecessores, outros na era primeira eram escolhidos por um grupo de líderes da comunidade, e a idéia de uma escolha era sempre preservada e simbolizada pela cerimônia da *bay‘a*, o reconhecimento formal de um novo califa e o penhor de lealdade

a ele prestado pelos notáveis da *umma*. Mas, depois da primeira era, isso não passava de uma formalidade, e mesmo em teoria não constituía, em seu sentido pleno, um processo de eleição. Era antes um reconhecimento do que uma escolha; na visão da maioria dos pensadores, na *bay'a* a comunidade concordava com a autoridade, não a conferia. Isso implicava em que o primeiro dever da comunidade para com o governante era de obediência. Porém a obediência não devia ser nem passiva, nem incondicional. Segundo a teoria adotada comumente, o governante devia consultar os líderes da comunidade (*shura*) e eles deviam lhe dar conselho e exortação moral (*nasihah*), embora não houvesse nenhuma idéia clara sobre *quem* exatamente devia ser consultado e *quem* devia alertar, e até que ponto o governante devia obedecer ao que eles diziam. Para os pensadores do período anterior, o dever da obediência só era válido desde que o califa não ordenasse nada que fosse contrário à *Charia*. No pensamento posterior, como veremos, a obediência tendia a se tornar um dever absoluto, e mesmo um governante injusto era considerado melhor do que nenhum; apenas uma minoria dos pensadores posteriores ensinava que a revolta podia ser legítima, mas até a maioria, ainda que ensinasse que a obediência devia ser geral, não afirmava que devia ser prestada sem reserva. Assim al-Ghazali (1058-1111), depois de ensinar o dever da obediência a príncipes injustos, aponta que não se deve, pela obediência, fechar os olhos à sua injustiça. O muçulmano devoto devia evitar a corte e a companhia do governante injusto e devia repreendê-lo: por palavras se pudesse fazê-lo com segurança, pelo silêncio se as palavras pudessem encorajar a rebelião.⁴

Na visão islâmica da sociedade verdadeira estava implícita uma série de contrastes inter-relacionados. Primeiro e mais fundamental, enquanto o mundo cultuava ídolos ou unia esse culto ao de Deus (*shirk*), os muçulmanos proclamavam e cultuavam o único Deus (*tawhid*). Em segundo lugar, e ligado a tudo isso, havia um contraste na ordenação da sociedade. A sociedade que não conhecia o Islã era regida pelos costumes, desenvolvida pelos homens para seus próprios fins e na ignorância dos mandamentos de Deus (*jahiliyya* — ignorância das verdades da religião); a sociedade islâmica, bem como aquelas fundadas por profetas anteriores, desde que não tivessem corrompido as suas escrituras, era regida pela *Charia*. Além disso, a ligação entre os seres humanos na sociedade pré-islâmica era a da relação natural, baseada no sangue ou análoga à baseada no sangue. Era a solidariedade do clã ou da tribo (*'asabiy-*

ya); mas a ligação entre os muçulmanos na *umma* era uma ligação moral, uma obediência comum da lei, uma aceitação dos direitos e deveres recíprocos nela estipulados, e o apoio e exortação mútuos para cumpri-los. Mais uma vez, o poder político na comunidade pré-islâmica era a monarquia natural, criada por um processo humano, controlada por sentimentos humanos ou cálculos puramente humanos de meios e fins, e dirigida para metas mundanas (*mulk*); mas na *umma* muçulmana, o poder era uma delegação dada por Deus (*wilayah*) controlada pela Sua vontade e dirigida para a felicidade dos muçulmanos no próximo mundo, ainda mais do que neste sobre a terra.

Para um muçulmano ortodoxo, a história era o processo pelo qual a sociedade da ignorância religiosa, dirigida para fins mundanos, unida pela solidariedade natural e regida por reis, era substituída pela sociedade muçulmana ideal. Num sentido, a luta fora travada durante toda a história, onde e quando Deus tivesse enviado profetas a uma *umma* específica. Também num sentido, isso ainda estava acontecendo onde quer que a *umma* enfrentasse o mundo não convertido. No entanto, houve um período de particular importância, quando a revelação final foi plenamente incorporada nas instituições da sociedade. Para os muçulmanos devotos, à época e mais tarde, havia um significado especial na história primitiva do Islã, quando a comunidade estava se expandindo e florescendo, o Corão e as palavras do Profeta eram tomados como princípios de ação, e a *umma* era uma na manifestação exterior bem como no espírito. Para a imaginação moral dos sunitas, os primeiros séculos do Islã sempre foram um drama convincente em três atos: os primeiros dias do Profeta e seus sucessores imediatos, a era de ouro em que a *umma* era o que deveria ser; o período omíada, quando os princípios do governo islâmico foram obscurecidos pela tendência humana natural a uma monarquia secular; e a era primitiva dos abácidas, quando os princípios da *umma* foram reafirmados e encarnados nas instituições de um império universal, regulado pela lei, baseado na igualdade de todos os fiéis, e desfrutando o poder, a riqueza e a cultura que são a recompensa da obediência. Em eras posteriores, esse período da história servia como uma norma tanto para os governantes como para os governados, uma lição do que Deus tinha feito para o Seu povo, uma lição também dos males da divisão e da rejeição da vontade de Deus. Fornecia material para reflexões sobre os problemas morais e a vida corporativa da *umma*: a luta pelo califado entre 'Ali e Mu'awiya, depois entre os omíadas e os

abácidas, a morte de Hasan e Husayn, o massacre dos omíadas, a retirada dos kharijitas de uma comunidade que eles consideravam irremediavelmente envolvida em pecado, o rompimento entre os sunitas e os xiitas — todos esses são momentos vivos da consciência islâmica, os pontos em que ela se torna consciente das dificuldades de incorporar a vontade de Deus na vida da sociedade. Com a plena articulação da mensagem de Maomé numa comunidade universal obediente ao comando divino, o que era significativo na história chegou ao seu termo. A história não podia ter mais lições a ensinar; se houvesse mudança, só poderia ser para pior, e o pior só podia ser curado, não pela criação de algo novo, mas pela renovação do que outrora existira. Inerente a essa visão do passado havia uma sensação de declínio: segundo um famoso *hadith*, o Profeta tinha dito que a sua geração era a melhor de todas, e aquela que viria a seguir a segunda melhor, e depois dessa cada geração sucessiva seria pior. Mas a mente popular se consolava com a crença de que em cada século surgiria um renovador (*mujaddid*), e com a expectativa de um *mahdi*, alguém enviado por Deus para restaurar a regra dos santos e preparar a vinda de Jesus e o fim do mundo.

A história é o que os homens precisam lembrar do passado, e apenas em momentos raros e entre pequenos grupos o senso histórico toma a forma de um desejo de reconstruir o passado por inteiro. Para os muçulmanos, a grande era do Islã primitivo servia como uma imagem do que o mundo deveria ser. Olhamos o passado de forma diferente, e podemos ver o que para eles era, num certo sentido, irrelevante: o fato do desenvolvimento histórico. À luz desse fato, os contrastes se tornam menos nítidos. Ainda é possível para um muçulmano sustentar que, durante a era do califado, os princípios do Islã eram incorporados numa comunidade, mas podemos ver mais de perto o processo pelo qual isso aconteceu. No coração do processo de desenvolvimento está a tradição viva do *ahl al-sunna wa'l-jama'a*, o corpo autônomo, auto-reconhecido, não organizado de muçulmanos “interessados”, que acreditam na revelação de Maomé, desejam preservá-la inalterada no meio das mudanças do tempo, nela procuram orientação para os novos problemas provocados por essas mudanças, defendem-na e deduzem as suas implicações não tanto por uma rejeição do que é novo como por uma discriminação entre o que pode ser absorvido pelo Islã e o que não pode. Por meio deles é que o sistema de crenças ortodoxas foi construído, pela reação a uma seqüência de desafios: da

filosofia grega, da prática e da teologia místicas, do xiismo e seus ramos. Da filosofia grega, eles aceitaram a técnica da lógica e certos conceitos de teologia natural, embora rejeitassem a tendência de tornar o Deus vivo da Bíblia e do Corão um princípio abstrato, um postulado do pensamento; tomaram do misticismo a sua ênfase na devoção interior, na sinceridade de intenção bem como na correção da ação, não obstante considerassem com suspeição a teologia monista que embaçava a distinção entre Deus e as Suas criaturas e repudiassem qualquer sugestão de que conhecer a Deus pela experiência direta fosse mais importante do que obedecer a Suas leis. Partilhavam a reverência xiita pela família do Profeta, ainda que condenassem as idéias gnósticas implícitas no xiismo extremo, em particular a tendência a substituir a idéia de um profeta humano pela idéia da emanção de um Deus.

Ocorreu um processo semelhante de desenvolvimento em outro nível. Aos poucos os costumes e as práticas da sociedade islâmica primitiva, muitos herdados dos mundos pré-islâmicos — de Bizâncio, da Pérsia e da Arábia pagã —, foram absorvidos pelo corpo da lei islâmica; talvez fosse mais correto dizer que a lei islâmica foi criada pela mistura desses costumes e práticas com os princípios e os editos tirados do Corão e do *hadith* autêntico. Sem dúvida, esse processo implicava alguma “adulteração” da lei e da tradição, a criação de novas tradições para dar uma capa de respeitabilidade islâmica ao que não era de origem islâmica; mas também operava no sentido contrário, pela seleção de costumes e práticas, pela rejeição de alguns e pela aceitação de outros, e até pela modificação daqueles que eram aceitos à luz do ensinamento do Islã. Por esse processo lento, jamais completado e jamais capaz de ser completado, os sistemas dos muitos países convertidos ao Islã foram permeados pelas suas idéias morais, e criou-se uma sociedade islâmica profundamente unificada.

É duvidoso que o processo pudesse ter ocorrido, se a comunidade não possuísse, durante a sua primeira época formativa, uma estrutura política e administrativa unificada. Foi sob os califas, e graças à sua autoridade, que se desenvolveu a lei e a sociedade distintiva do Islã, e não é surpreendente que então e muito tempo depois a existência do califado fosse considerada uma condição necessária para a manutenção da lei e da sociedade. Enquanto existiu e floresceu, a sua necessidade não teve de ser defendida, mas a partir do século IX a unidade política do Islã começou a se desintegrar ou, pelo menos, a mudar a sua forma. Os soldados mercenários turcos, com quem os califas

abácidas vieram a contar, passaram a exercer cada vez mais poder na capital, fazendo e desfazendo califas e interferindo na política e no governo; nas províncias, novas dinastias se desenvolveram, ainda em princípio reconhecendo a soberania do califa e governando em seu nome, mas na realidade dominando com independência Estados territorialmente limitados; e o xiismo, revivido e desenvolvido na forma de ismaelismo, questionava o direito do califa a governar e a forma de Islã que ele defendia. Nessas circunstâncias, aqueles que acreditavam na necessidade do poder do califa se viram obrigados pela primeira vez a declarar explicitamente a natureza do califado e as razões da sua existência. A mais famosa dessas declarações, a de al-Mawardi (991-1031) em *al-Ahkam al-sultaniyya*, define o califado como uma necessidade derivada antes da lei divina do que da razão; o Corão ordena que os homens obedeçam àqueles colocados em posição de comando sobre eles,⁵ e isso implica que deve haver um califa, para substituir o Profeta no que diz respeito à manutenção da religião e à administração dos interesses mundanos. As suas funções são políticas e religiosas: manter a ortodoxia, executar decisões legais, proteger as fronteiras do Islã, combater aqueles que se recusam a se tornar muçulmanos quando convocados, recolher as taxas canônicas e, em geral, supervisionar ele próprio a administração dos assuntos sem delegar demasiada autoridade. Deve possuir certas qualificações, físicas, intelectuais e espirituais, bem como a qualificação extrínseca de pertencer à mesma tribo de Maomé, a de Quraysh; e deve ser designado para o seu cargo por outra pessoa — quer pela escolha dos líderes da comunidade, “aqueles que atam e desatam”, quer pela escolha do califa anterior. Uma vez escolhido, as pessoas lhe devem obediência, da qual só podem ficar isentas se ele é imoral, sustenta opiniões não ortodoxas ou tem doenças físicas que o impedem de executar as suas funções.⁶

No momento mesmo em que essa doutrina da autoridade estava sendo afirmada, o movimento da história já a tornava inadequada. A divisão da autoridade entre o califa abácida e a dinastia turca era irreversível, assim como a mudança de poder de Bagdá para outras capitais. Depois que os mongóis destruíram Bagdá na metade do século XIII, o califa continuou a existir apenas como uma sombra, na corte dos sultões mamelucos do Egito, e poucos juristas estavam preparados para reconhecer o seu título nessa forma. A transferência de poder trouxe consigo uma mudança nas instituições políticas. Os novos Estados que surgiam, e dos quais o sultanato mameluco do Egito foi a

culminação, tinham uma estrutura diferente do califado. O poder estava nas mãos de um grupo militar, originário da Ásia Central, da Turquia, do Curdistão ou do Cáucaso — o sultão, seus libertos e seus dependentes. Provinha da usurpação, o seu primeiro objetivo era perpetuar-se, e para esse fim conservava nas mãos o controle do exército e de todos os funcionários. O elo que unia o grupo governante era o do interesse comum e da solidariedade natural da língua, embora não o da origem. Em tudo o que dizia respeito aos interesses do Estado, as suas leis eram os editos do sultão, ministrados diretamente por ele e por seus governadores e derivados das considerações de interesse do Estado. Portanto, na essência, era o reinado natural (*mulk*); mas era o *mulk temperado pelo respeito ao Islã, ao califa e aos doutores da religião* (*'alim*, plural *ulemás*), e até extraíndo disso o seu direito moral. O califa-sombra era na realidade um funcionário da corte do sultão, privado de poder, mas servindo como uma garantia de ortodoxia, contra a ameaça insidiosa do xiismo nas suas muitas formas, e como uma base moral para o poder do sultão. Tendo se instalado pela usurpação, o sultão era formalmente investido pelo califa e sua autoridade era então reconhecida pelos líderes do povo na cerimônia da *bay'a*. Os ulemás e o que eles representavam eram também tratados com respeito. Eram os guardiães da moralidade e da lei islâmica, e da língua e cultura árabes que as acompanhavam. A lei que estudavam e interpretavam e os juizes que a aplicavam eram protegidos e honrados pelo sultão, mesmo que — exercendo o direito outorgado ao governante pela própria lei — delimitassem os casos que os juizes tinham competência para tratar. Também mantinham as escolas (*madrassa*) em que a lei islâmica e a língua árabe eram transmitidas, e recrutando dessas escolas os funcionários permanentes do Estado, reforçavam o caráter árabe do governo. Os ulemás não eram apenas juizes, professores e funcionários; eram consultados e usados para as negociações exteriores, participavam da política e das revoluções do palácio. Embora em geral dóceis para com os príncipes, e relutantes em participar de revoltas contra o seu poder, eles serviam num certo sentido como líderes da opinião nativa do Egito e da Síria contra a classe militar turca ou caucasiana.⁷

Essas mudanças propuseram mais uma vez toda a questão da autoridade. O califado fora uma autoridade, pelo menos em princípio; fora universal, baseado numa igualdade formal de direitos e funções entre todos os fiéis; o seu chefe fora, por seu título e pelo reconhecimento geral, o sucessor do Pro-

feta na sua função política e exercera a sua função de acordo com a *Charia*. Nada disso era verdade a respeito dos sultões que tinham tomado o poder. O seu domínio era territorialmente limitado. Os limites, é verdade, eram apenas *de facto*, não havia idéia de uma fronteira legal que separasse um Estado muçulmano do outro, e ao manter o califa na sua corte os mamelucos legitimavam de antemão quaisquer conquistas que pudessem vir a fazer; ainda assim, nem eles, nem algum outro governante do período podiam afirmar que governavam toda a *umma*. Além do mais, o poder político estava nas mãos de um único grupo étnico que se mantinha usando os mesmos métodos. O sultão podia ser formalmente investido pelo califa, mas não havia segredo de que o seu poder se baseava na usurpação ou na herança, e não no que fora considerado pelos juristas o processo legítimo de escolha — quer essa escolha fosse exercida pela *shura*, quer pelo califa anterior. Embora a *Charia* e os seus juízes fossem respeitados, ao seu lado havia os editos e as decisões do sultão, ministrados por ele ou seus funcionários na câmara de audiências. Assim, a *Charia* tendia a ser nada mais do que um princípio negativo, algo que o governante não podia transgredir, e não algo que dirigisse a sua conduta; o objetivo positivo do regente era manter e reforçar a sua autoridade, e usar a *Charia*, à luz da equidade natural ou interesse do Estado, para regular as diferentes classes da sociedade. Essa era a visão exposta num novo tipo de escrito político, os livros de conselho prático para os governantes. Ao mesmo tempo, a *Charia* era desafiada do exterior. Desde o século X, acontecera uma renovada imigração de tribos árabes para o deserto sírio e, passando pelo Sinai, para o vale do Nilo e o litoral do Norte da África, e elas levavam para o coração do mundo estabelecido a *‘asabiyya* da tribo e os costumes pagãos da era da ignorância.

O domínio do reinado secular parecia ter voltado; mas, por outro lado, o poder dos turcos e caucasianos era necessário para a *umma*. Eles a defendiam contra os perigos de dentro e de fora; tinham restaurado a regra da ortodoxia doutrinária contra o desafio do xiismo e do ismaelismo. Era difícil ajustar os sultanatos à doutrina política do califado, mas era impossível condená-los de imediato. Mais uma vez, portanto, o problema fundamental do pensamento político estava proposto: em que sentido se podia dizer que os novos governantes tinham o direito de governar na comunidade islâmica? Se não tinham o direito, a comunidade fundada pelo Profeta e confiada a seus sucessores ainda existia?

Escrevendo enquanto a transferência de poder ainda estava incompleta, al-Mawardi tinha tentado responder a essa questão. O califa, dizia, podia delegar o seu poder a um comandante militar (*emir*) numa região afastada do império, e a um “ministro por delegação” (*vizir*) no seu núcleo. Essa delegação podia ser feita livremente, ou então em vista de conquista ou de outras circunstâncias. Dessa maneira a base legal e moral do governo podia ser preservada: “Uma situação deficiente é assim regularizada e o que era proibido se torna admissível”.⁸ Em troca, o emir devia reconhecer a necessidade do califado, demonstrar obediência piedosa, preservar a *Charia* e aplicar os princípios fiscais nela contidos. Além disso, ele só podia exercer poder em nome do califa; esse mantinha as suas funções políticas e administrativas, mesmo que já não as exercesse diretamente.

Afirmar que o sultão derivava o seu poder do califa era cada vez mais difícil, à medida que se tornava claro que de fato o califa era estabelecido e deposto pelo sultão. Em referências dispersas pelas obras de al-Ghazali, escrevendo duas gerações mais tarde, podemos ver o reconhecimento do que isso implicava. Para Ghazali, o importante é que devia haver “um imã que é obedecido”; quem ele é e como é escolhido são temas importantes, mas logicamente secundários. O imã é necessário porque a ordem religiosa é necessária, e porque a ordem religiosa pressupõe a ordem mundana, isto é, segurança de vida, sustento, moradia e assim por diante.

Essas duas ordens implicam a lei, e a função essencial do imã é defender o sistema legal. Para isso, ele necessita de duas qualificações. Deve possuir certas qualidades pessoais, mas também deve ter sido designado por outra pessoa. Na teoria tradicional, a designação podia ser feita pelo Profeta ou pelo imã anterior; a essas duas maneiras al-Ghazali acrescenta uma terceira — delegação (*tafwid*) por quem possui o poder. Vai ainda além: pode-se renunciar a essas condições, se necessário. Um imã pode nomear a si mesmo, se possui as qualificações necessárias; e, mesmo se não as possui, mas está disposto a consultar os ulemás no exercício de suas funções, ele não deveria ser deposto, a não ser que isso possa ser feito sem guerra civil. Essa estipulação demonstra a raiz do pensamento de al-Ghazali, “a necessidade torna legal o que do contrário não seria legal”. Qualquer imamato é melhor que nenhum, pois qualquer autoridade é melhor do que a “confusão de opiniões”. Se não há um imã, os casamentos e outros processos legais não são válidos, a lei deixa de existir,

e assim a comunidade deixa de existir. O mesmo argumento vale para o governo temporal. Qualquer governante é melhor do que o caos, não importa qual seja a origem do seu poder. Deveria tentar cumprir a justiça natural, e cumpri-la de um modo que não seja contrário à *Charia* (e o próprio Ghazali escreveu um livro de máximas para os governantes); mas até um governante injusto não deveria ser deposto, se o resultado fosse conflito.⁹

Implícito nessa visão está o princípio de que o poder político é uma necessidade da vida humana; num sentido, todo poder é, portanto, de Deus e deve ser obedecido. Mas ainda há a distinção entre o bom e o mau governo, e essa distinção diz respeito à lei. O governante deveria agir dentro dos limites da lei islâmica e deveria sustentá-la. A lei envolve um imã, e o imamato é uma necessidade; mas a pessoa do imã é uma consideração secundária, e as qualificações que os juristas entendiam como necessárias podem ser deixadas de lado, se disso resultasse a guerra civil. Essa visão satisfazia bastante bem as necessidades dos novos Estados para ser aceita como a base moral de seu poder. Três séculos mais tarde, uma visão semelhante foi proposta por um funcionário apologista dos mamelucos, Badr al-Din ibn Jama'a (1241-1333). O governante é uma necessidade, sem ele não pode haver justiça; ele é "a sombra de Deus sobre a terra".¹⁰ Por ser necessário, a comunidade deve aceitá-lo, seja ele quem for. Isso vale tanto para o imã quanto para outros tipos de governante. O imã pode ser escolhido ou pode se impor pelo seu próprio poder, e em quaisquer dos casos deve ser obedecido, "para que a coesão dos muçulmanos seja mantida e a sua unidade assegurada". Se for deposto por outro, esse outro deverá ser igualmente obedecido — "estamos com aquele que conquista, seja quem for".¹¹ Se isso é verdade para todos os muçulmanos, não é menos verdade para o próprio imã. Se um rei impõe o seu domínio sobre um país pela força, o imã deve delegar a ele todas as questões e exortar os fiéis a obedecer-lhe, por medo de que a *umma* seja dividida e enfraquecida. Mas o elo entre o governante e o governado continua um elo moral. Eles podem exigir dele a proteção da verdadeira religião, a manutenção de suas práticas, a execução de decisões legais, a coleta das taxas sancionadas pela religião, a proteção das doações religiosas (*waqf*, plural *awqaf*) — numa palavra, justiça em todas as suas formas. Em troca, eles lhe devem obediência (exceto nos casos em que infringe a lei), conselho, respeito e ajuda para carregar "a carga dos interesses da *umma*".¹² Ele deve obedecer a Deus assim como os seus funcionários lhe obede-

cem, e por essa razão deveria consultar os ulemás, os guardiães da lei de Deus. Mas se comete erros, não deve ser deposto como um funcionário é demitido, por causa da "perturbação das condições".¹³

O centro do pensamento político, é claro, deslocou-se da fonte do poder político para o seu emprego, e, embora se possa encontrar a origem desse deslocamento nas condições alteradas da *umma*, ele talvez tenha sido ajudado pelo desenvolvimento de um tipo diferente de pensamento, cuja influência pode ser percebida nas idéias de al-Ghazali. Desde um período muito antigo as doutrinas do Islã tinham sido permeadas pela filosofia grega; ou talvez fosse mais acurado dizer que, à medida que a *umma* se expandia, o Islã foi aceito por homens cujas mentes tinham sido formadas pelo pensamento grego e que, portanto, pensavam sobre o Islã em termos da filosofia grega. Desenvolveu-se uma doutrina do imamato interpretada à luz da *República* e das *Leis* de Platão e da *Ética* de Aristóteles (não é certo que a sua *Política* tenha sido traduzida para a língua árabe). Essa doutrina tentou responder a duas questões: quem era o governante legítimo da comunidade islâmica e o que ele deveria tentar fazer, em termos de uma teoria geral do governo e da sociedade.

Os filósofos partiam da doutrina grega de que há uma harmonia inerente entre a natureza humana e a sociedade, de tal modo que o homem só pode alcançar seu fim natural na comunidade. A vida virtuosa é a do indivíduo que desempenha a sua função apropriada no Estado virtuoso, e o Estado é assim uma necessidade da natureza humana. O melhor Estado é aquele governado pelo melhor homem, e o melhor homem é o que possui não só as virtudes morais requeridas para governar os outros, mas a sabedoria de conhecer o que é a bondade. O seu objetivo como governante será estabelecer a justiça, e a justiça consiste na relação correta das classes, cada uma executando uma função necessária segundo as suas capacidades naturais.

Dessas proposições, algumas podiam ser facilmente conciliadas com os princípios do Islã, outras não tão facilmente. Para os gregos, o homem perfeito que devia governar era o filósofo, o homem em quem a capacidade de conhecer estava plenamente realizada; para os muçulmanos, o fundador e o primeiro governante da comunidade, o seu exemplo humano, era o Profeta, o homem escolhido por Deus para a comunicação de Seus mandamentos. Para o Islã, a base da sociedade era a lei, e a lei era a vontade de Deus; mas para Platão, o governante perfeito era limitado somente pela verdade, da qual a sua

própria razão lhe dava conhecimento, e a lei só era necessária para os governados, e mesmo então era apenas o produto humano da mente do legislador, enquanto para Aristóteles ela era o produto da sabedoria humana, mais livre da paixão do que qualquer ser humano poderia ser e tendendo a formar bons hábitos no cidadão. Era o profeta ou o filósofo o melhor dos homens e o governante da melhor sociedade? A *umma* islâmica era a melhor sociedade? Para expressá-lo em termos ainda mais fortes: a profecia era necessária, e a lei revelada era necessária, se o homem quisesse realizar a sua natureza? Essas eram questões urgentes para os filósofos muçulmanos porque eles não eram apenas filósofos, eram também muçulmanos. Embora aceitando Platão e Aristóteles como os “mestres daqueles que conhecem”, eles ainda acreditavam que, num certo sentido, Maomé era um profeta e a *Charia*, a vontade de Deus. O dilema só poderia ser resolvido se fosse encontrada uma explicação da profecia e da lei que satisfizesse a mente filosófica. Foi isso o que al-Farabi (870-950) tentou apresentar no seu *Ara' ahl al-madina al-fadila* (Idéias dos cidadãos da cidade virtuosa). A profecia, declarava ele, era uma função da imaginação. O filósofo era um homem de intelecto perfeito e poderoso que tinha alcançado o conhecimento metafísico mais elevado pelo contato com o Intelecto Ativo, um dos seres que emanam de Deus e são intermediários entre Ele e o homem. Se ele também possui uma imaginação perfeita e poderosa, essa alcançará igualmente o contato direto com o Intelecto Ativo e será capaz de reproduzir os inteligíveis, que lhe chegam a partir de suas formas invisíveis, em símbolos da maior beleza e perfeição; e ele pode receber ainda o conhecimento de peculiaridades presentes e futuras e de seres mais elevados. Esse homem seria um profeta e um filósofo; como filósofo ensinaria aos poucos que podem ver a verdade como ela é, mas como profeta ensinaria a muitos pela persuasão e imaginação. Além disso, ele teria uma outra função, a de ministrar leis e ser o fundador e o chefe do Estado virtuoso. O Estado virtuoso é aquele em que todos cooperam em busca de um bem comum, todos têm conhecimento do bem, diretamente ou por analogia e representação, e todos estão ordenados numa hierarquia segundo a sua natureza e os seus hábitos morais voluntariamente adquiridos; apenas aquele que é filósofo e profeta pode criar e governar esse tipo de Estado. Mas raramente acontece que todas as qualidades requeridas, as da razão teórica e prática e as da imaginação, se encontrem numa única pessoa; se não são encontradas todas reunidas, basta que o

governante possua as da razão sem as da imaginação (em outras palavras, um filósofo, mas não profeta), ou que a autoridade resida numa combinação de pessoas, ou que as leis ministradas pelo fundador do Estado sejam mantidas por governantes que não poderiam eles próprios criá-las, mas sabem o que elas são e podem interpretá-las (em outras palavras, os califas). O essencial é que o conhecimento do bem deve residir em algum ponto da cidade e em seu elemento governante; se ausente, a cidade não é virtuosa, é ignorante, imoral ou equivocada nas suas idéias, os seus diferentes elementos têm interesses conflitantes, e ela não possui o bem comum, mas é conservada unida por alguma outra coisa — pela força, por contrato ou por alguma afinidade natural, como a linhagem comum, o caráter ou a língua.

Na teoria de al-Farabi, a profecia já não é um dom gratuito de Deus, é um estado humano natural; e é um estado da imaginação, e não da razão, não permitindo o acesso a nenhum conhecimento geral que não possa ser alcançado pela filosofia. A função do profeta é menos teórica do que prática e até política — fundar e governar um Estado virtuoso —, e mesmo essa não é uma função exclusiva de Maomé, pois assim como todas as religiões verdadeiras são representações simbólicas da mesma verdade, “é possível a existência de nações e cidades virtuosas de religiões diferentes, pois todas tendem para uma mesma felicidade e para objetivos idênticos”.¹⁴ Algumas dessas posições foram modificadas por filósofos posteriores. Ibn Sina (Avicena, 980-1037), por exemplo, embora sustentasse que a iluminação profética era um estado natural, declarava que era um estado do intelecto, e não apenas da imaginação, e até que era o estado mais elevado do intelecto humano. A sua função essencial era ministrar leis a que todos os homens deviam obedecer; mas o conteúdo da lei divina era em princípio alcançável para o intelecto humano sem auxílio, e se não houvesse um profeta, um bom sistema de lei podia se desenvolver na sociedade de outras maneiras. Para os estritamente ortodoxos, entretanto, essa visão não era mais aceitável que a de al-Farabi; os dois tendiam a “racionalizar” o processo de revelação, transformar a relação das vontades divina e humana numa relação de inteligência teórica. À medida que a reação ortodoxa ganhava força, o estudo dos filósofos se tornava marginal, se não suspeito, embora eruditos individuais o levassem adiante e a tradição de Ibn Sina continuasse forte nas escolas xiitas do leste. Mas nenhum movimento de pensamento desaparece sem deixar resquícios, e havia um elemento filosófico submerso

em todo o pensamento islâmico posterior. Os filósofos tinham ensinado que os governantes deviam ser julgados antes pelas suas intenções que pelos seus títulos de propriedade, e que a unidade da *umma* provinha de seu bem comum; os juristas do período posterior aceitavam esse ensinamento, mesmo quando rejeitavam as idéias gerais dos filósofos. É o que fica aparente no tratado político de Ibn Taymiyya, *al-Siyasa al-shar'iyya*. O autor (1263-1328) era um adepto da escola Hanbali de teologia e jurisprudência, que se opunha fortemente a todas as tentativas de reduzir os princípios do Islã a uma construção da inteligência humana, mas demonstrava grande flexibilidade em aplicá-los aos problemas da vida social. O problema que ele enfrentava era o dos dois sistemas de governo — o governo ideal dos califas, que já não existia, e o governo real dos sultões mamelucos, do qual ele era um funcionário — e dos dois sistemas de lei — a *Charia*, na qual a porta do *ijtihad* tinha sido virtualmente fechada, e as regras da conveniência política e da equidade natural que o governo seguia e aplicava. Ele o resolveu elaborando uma concepção diferente da legitimidade do governo, da unidade da *umma* e da metodologia da lei.

Para Ibn Taymiyya, a essência do governo era o poder de coerção, necessário se os homens quisessem viver em sociedade e a sua solidariedade não devesse ser destruída pelo egoísmo humano natural. Como era uma necessidade natural da sociedade, surgia por um processo natural de tomada de poder, legitimada por um contrato de associação. O governante como tal podia exigir obediência de seus súditos, pois mesmo um governante injusto era melhor do que a luta e a dissolução da sociedade; “dai o que é exigido de vós e pedi a Deus o que é devido a vós”.¹⁵ Mas, ainda assim, havia uma diferença entre o governo justo e o injusto, e sua raiz devia ser encontrada na finalidade essencial da vida humana: isto é, obediência à vontade de Deus. A função do governante era impor a todos uma lei justa que fosse derivada dos mandamentos de Deus e que assegurasse o bem-estar espiritual e material da comunidade. O governo divinamente instituído de Maomé e dos primeiros califas fora justo; mas o califado se dividira em “reinos”, e assim como os reis, à semelhança dos califas, tinham direito à obediência, eles deviam obedecer a Deus e manter uma lei justa. Por implicação, todos os governantes que desse modo se comportavam eram legítimos; não podia haver mais de um governante, nem mais de um imã, sem que a *umma* fosse com isso destruída. A unidade da *umma* era essencialmente de corações e mentes, não de formas políticas.

Os muçulmanos partilhavam uma doutrina, uma língua, uma lei e um propósito, e todos esses elementos comuns deviam ser valorizados e reforçados. Os muçulmanos deviam viver juntos tolerando mutuamente as diferenças de rito, mas não as diferenças sobre as próprias bases da fé — Ibn Taymiyya escreveu várias opiniões legais (*fatwa*) sobre a legitimidade da guerra contra sectários como os drusos e os nusairitas, e tinha uma certa suspeita a respeito dos cristãos e judeus, em quem via um perigo tanto intelectual como político. Os muçulmanos deviam unificar a sua língua na medida do possível, usando o árabe não só para fins doutrinários e litúrgicos, mas para todos os fins da vida prática. Deviam prestar a sua lealdade social final à *umma* em geral, acima da seita ou do Estado. Acima de tudo, deviam tentar elevar-se passando da submissão exterior à lei para o amor pela lei e pelo serviço exclusivo de Deus. Tudo isso implicava atividade: exortação mútua, cooperação entre os fiéis, entre o governo e os governados e entre as várias classes e grupos dentro da *umma*. O governante devia consultar a comunidade — os ulemás, os líderes da opinião, aqueles qualificados para dar uma opinião de valor sobre a questão em exame.

O princípio organizador da comunidade era a *Charia*. Seguiu-se, portanto, que a lei devia ser suficiente para todos os fins da vida e do governo. Isso significava que as duas posições extremas deviam ser evitadas. De um lado estavam os juristas rigorosos afirmando que o governante devia ser guiado somente pela lei, numa forma que àquela altura se tornara rígida; de outro lado estavam os governantes, reivindicando o poder de decidir livremente, à luz das circunstâncias, e considerando a lei apenas um princípio negativo, que impunha limites que não deviam ser infringidos. Ibn Taymiyya acreditava que existia uma posição intermediária. O conceito da *Charia* devia ser alargado a ponto de trazer para dentro do seu âmbito tudo o que o governante pela sua própria função estava compelido a fazer, e aquele poder discricionário sem o qual não podia nem se manter, nem prover o bem-estar da comunidade; e se isso fosse realizado, a *Charia* se tornaria mais uma vez o princípio orientador do governo e da comunidade. Para esse fim, ele deu um novo desenvolvimento à idéia jurídica do “interesse público” (*maslaha*). Todas as escolas sunitas de direito consideravam o raciocínio por analogia estrita (*qiyas*) um processo necessário da interpretação legal, mas cada uma achara necessário acrescentar um outro princípio pelo qual as *qiyas* podiam ser orientadas (por exemplo,

quando era necessário escolher entre duas analogias) ou, dentro de limites estritos, suplementadas. Um desses princípios era o da *maslaha*: como o propósito de Deus ao formular as leis era o bem-estar humano, a escolha entre as diferentes interpretações da lei devia ser guiada pela preocupação com o bem-estar. Como outros juristas, Ibn Taymiyya não aplicava esse princípio na esfera do culto (*'ibadat*); nessas questões, não havia como saber quais eram os propósitos de Deus. Na esfera das relações humanas (*mu'amalat*), entretanto, o princípio devia ser aplicado. Tudo o que contribuía para o bem-estar humano, e não era especificamente proibido, era não só permitido, como até por implicação recomendado. A tarefa de *ijtihad*, de decidir o que contribuía para o bem-estar humano, nunca podia terminar. Podia haver um *ijma'* infalível dos Companheiros do Profeta, que tinham sido fiéis a suas palavras e atos; não podia haver um *ijma'* infalível dos juristas posteriores.

Isso poderia ter sido facilmente uma justificação do *status quo*, porém nas mãos de Ibn Taymiyya tornou-se algo diferente. A sua doutrina assegurava a legitimidade do governo mameluco, mas também continha preceitos sobre como deveria ser levado adiante. O bom governo dependia de uma aliança entre os *emires*, líderes políticos e militares, e os ulemás, os intérpretes da lei. No Estado mameluco, em que os *emires* eram caucasianos ou turcos enquanto os ulemás eram, na sua maior parte, de fala e cultura árabes, essa teoria trazia consigo um apelo para que o governo não se concentrasse exclusivamente em mãos estrangeiras. Mas Ibn Taymiyya não estava pensando apenas no Estado mameluco; estava pronto a generalizar a sua idéia e sustentar que num Estado muçulmano o poder não devia estar nas mãos de *algum* grupo limitado. As reivindicações de justiça e unidade devem ter precedência sobre as de quaisquer laços naturais, de amizade, solidariedade étnica ou relação de sangue:

É um dever para todo aquele que dirige qualquer parte dos negócios públicos dos muçulmanos [...] empregar a pessoa mais conveniente que possa encontrar em cada posição que esteja sob seu controle [...]. Se ele rejeita o candidato mais condigno e adequado em favor de outro, porque esse outro é seu parente, amigo ou liberto, ou porque eles pertencem ao mesmo país, seita legal, ordem religiosa ou grupo étnico — árabe, persa, turco, anatoliano —, ou porque aceitou suborno ou serviço desse homem, ou por outras razões, ou por causa de alguma ani-

mosidade pessoal com o candidato mais condigno ou de alguma inimizade entre eles, ele trai a Deus, ao seu Profeta e aos fiéis.¹⁶

Obter a glória, fora do Islã e do Corão, em razão de seu nascimento, seu país, sua raça, sua escola legal ou sua escolha religiosa é cair nas vaidades do paganismo.¹⁷

As vaidades do paganismo e os perigos da *'asabiyya* natural eram mais do que idéias teóricas para aqueles que escreviam numa época em que a pressão do beduíno sobre as terras estabelecidas era forte. Por implicação, as doutrinas de Ibn Taymiyya são um protesto contra a anarquia e os costumes pagãos do nômade árabe, que nunca conhecera realmente o Islã, bem como dos soldados turcos. Ele traçava mais uma vez a distinção entre a *jahiliyya* e o Islã, entre a *'asabiyya* e a solidariedade religiosa. Em outro pensador de uma data um pouco posterior, mas experiência histórica semelhante, os contrastes ainda se acham presentes, embora mostrados com uma percepção maior dos modos complexos pelos quais os dois extremos podem ser ligados. Como Ibn Taymiyya, Ibn Khaldun (1333-1406) estava consciente do desafio lançado pelo beduíno à vida estabelecida e civilizada. Os lugares que caem sob seu controle, diz ele, são rapidamente arruinados, pois a sua disposição natural é o exato oposto da civilização; eles não estão preocupados com a lei, cada um quer ser líder e (exceto quando unidos pelos laços da religião) não se subordinarão a ninguém.¹⁸ No entanto, ele achava que os beduínos tinham um outro papel a desempenhar. Eles destruíam a civilização, mas fundavam Estados. Interessado como estava pela questão clássica do pensamento político, a da legitimidade do poder, ele também tinha outro interesse, e um interesse quase único entre os pensadores do Islã: o processo pelo qual o poder é tomado e mantido, as mudanças por que passa, e o produto do poder bem-sucedido, que é a civilização (*'umran*), a vida das cidades. Ele reconhece tão plenamente quanto Ibn Taymiyya o papel essencial de um bem comum e de uma lei divina para manter a estabilidade e a prosperidade dos Estados, mas acredita ser necessário um outro elemento, se eles quiserem passar a existir; esse elemento é a solidariedade natural baseada na relação de sangue ou algo análogo, com o objetivo de adquirir o poder — a *'asabiyya* que é mais forte entre os beduínos do que em toda outra sociedade humana. A *'asabiyya*, considerada abstratamente, pode ser o oposto do sentido de um bem comum derivado

da lei revelada, mas, a menos que a *'asabiyya*, o bem comum e a lei estejam combinados de algum modo, os Estados estáveis não podem se constituir. A combinação pode ser feita de maneiras diferentes, sendo possível, portanto, construir uma "escala" de tipos de autoridade: da forma "natural", baseada na *'asabiyya* e tendendo ao bem do governante por meio do "político", governada pela percepção natural dos princípios da justiça natural, seja o seu objetivo o bem do governante ou o dos governados, até o Estado cujo princípio é uma lei divinamente revelada e cujo objetivo é tanto o bem no próximo mundo como neste.¹⁹ Esse é o Estado atingível mais elevado, pois o Estado ideal dos filósofos nunca existiu de fato.²⁰

Ibn Khaldun mostra que essas categorias são ligadas tanto genética como logicamente: uma tende a surgir a partir da outra numa seqüência regular. A autoridade real surge no primeiro momento por necessidade: os homens devem cooperar para viver, e só podem fazê-lo se as suas inclinações egoístas são reprimidas. É criada por um processo natural, por meio de um grupo que se mantém unido pela *'asabiyya*, isto é, "afeto mútuo e disposição de lutar e morrer uns pelos outros".²¹ Possuindo essa *'asabiyya* num grau especial, como é o seu caso, e tendo mais fortaleza e coragem do que a geralmente experimentada pelos habitantes da cidade, os beduínos são a base e o reservatório da civilização e das cidades. Mas, uma vez estabelecido o Estado, a massa das pessoas perde a *'asabiyya* que o tornou possível. O seu lugar como base do poder do governante é substituído por duas outras coisas: primeiro, a força da imitação que faz o vencido querer imitar o vencedor (pois o homem sempre vê perfeição na pessoa que o domina),²² ou então a apatia que desce sobre um povo que perdeu o controle de suas atividades,²³ e, segundo, a criação de um novo grupo de mercenários ou clientes com quem o governante pode contar. Eles desenvolvem uma *'asabiyya* própria que torna possível para o governante dispensar aquela que lhe deu poder em primeiro lugar. Então se segue um período de poder não questionado, quando o governante ainda tem completa autoridade e independência de julgamento, e a civilização floresce, pois a vida urbana e a prosperidade que provém da divisão do trabalho precisam de um poder político forte. Contudo com o contentamento vem furtivamente a decadência: o governante perde a sua independência de julgamento, a *'asabiyya* de clientes e soldados (nunca tão forte quanto as relações de sangue) torna-se mais fraca, extravagâncias geram impostos mais pesados, a dinastia pode se

dividir em duas e o Estado perder as suas províncias periféricas. A civilização urbana pode sobreviver por um tempo ao enfraquecimento da autoridade real, por meio do crescimento de uma *'asabiyya* urbana e de uma oligarquia das famílias da cidade; mas no final desaparece, talvez para ser substituída por uma nova dinastia que tira o seu poder de um novo grupo.

Esse é o "período de vida natural" das dinastias,²⁴ mas pode ser interrompido em qualquer ponto pela introdução de um novo fator, uma lei religiosa pregada pelos profetas. Por si mesma, ela não pode criar um Estado, porém, sobreposta a uma *'asabiyya* que já existe, pode reforçá-la. Pode providenciar a força necessária para fundar um Estado estável e duradouro; os árabes, por exemplo, só se tornaram uma força política quando "a religião cimentou a sua liderança com a lei religiosa e suas práticas".²⁵ Num estágio posterior do período natural de vida, quando a primeira *'asabiyya* declina e a ligação entre o governante e os governados se torna fraca, a religião pode criar um novo laço de unidade e providenciar uma nova base para as virtudes pelas quais os Estados se mantêm.

Virtude política, estabilidade, civilização: todas estão estreitamente ligadas entre si, e todas se baseiam numa certa relação não só entre diferentes elementos na sociedade, como entre diferentes elementos na alma humana. Os afetos e os laços naturais não devem ser destruídos, e sim canalizados por uma compreensão racional ou religiosa. Essa harmonia existe em todos os tipos de Estado que persistem, mas isso não quer dizer que todos têm uma virtude igual. A escala moral é totalmente clara no pensamento de Ibn Khaldun: o Estado guiado pela lei revelada é inquestionavelmente o Estado mais elevado. O califado é quando muito uma questão de interesse público e organização social, não um artigo de fé;²⁶ existiu para proteger a religião e exercer a liderança política, e toda monarquia que cumpre essas tarefas possui o mesmo tipo de autoridade. Como a monarquia, é baseado num laço de sangue natural, o da família de Quraysh;²⁷ é sujeito a mudanças e, na verdade, morreu. A *'asabiyya* dos árabes, que criou primeiro os omíadas e depois o Estado abácida, levou com o passar do tempo ao estabelecimento de uma monarquia, primeiro com o Islã como sua meta e depois com o interesse próprio como seu objetivo; e essa monarquia por sua vez levou à decadência da *'asabiyya* árabe.²⁸ Para Ibn Khaldun, o califado é essencialmente um produto da era árabe do Islã; o surgimento de outros tipos de *'asabiyya* levou a outros tipos de monarquia. É ine-

vitável que o poder político seja exercido por aqueles que participam da *'asabiyya* dominante, pois somente eles são capazes de executar as funções do governo. A nova *'asabiyya* é turca no mundo islâmico oriental, berbere no ocidental; os ulemás, sendo principalmente de origem árabe, não podem ter participação no processo de governo.²⁹

2. O Império Otomano¹

Para Ibn Khaldun, o Estado islâmico, como todos os Estados estáveis e virtuosos, é uma mistura de monarquia (*mulk*) e Estado da *Charia*. Verdadeira como era para os sultanatos de seu tempo, essa declaração valia também para o Império Otomano, que num certo sentido foi o herdeiro de todo o desenvolvimento político do Islã. Em primeiro lugar, era uma monarquia dinástica, com sua lealdade focada sobre o indivíduo — ou melhor, sobre um grupo de indivíduos, uma família. Jamais se pensou ser ilegítimo depor um sultão considerado inapto para governar e assim declarado pelos guardiães da lei, mas com raras exceções aqueles que se rebelavam não questionavam o direito da casa de Osman a governar. O direito era assegurado por um grupo militar mantido unido e constante na sua lealdade pela *'asabiyya* natural ou o seu equivalente. Esse grupo, entretanto, mudou a sua natureza (como Ibn Khaldun sustentava que todos esses grupos deviam fazer) tão logo a família regente se assentou firmemente no trono. O grupo que tinha criado o império era formado por turcos nascidos livres, ou muçulmanos de outra origem étnica adaptados ao modo turco de ser, que constituíam a cavalaria e tinham efetuado as conquistas dos primeiros sultões. À medida que os domínios otomanos se expandiam, o grupo assumiu a posição de uma classe dominante: seus líderes receberam do sultão o direito de recolher e reter o imposto territorial de um

certo distrito, em troca de serviço militar, e de guerreiros passaram a ser proprietários de terras. Havia primeiro, e continuou a haver em princípio, uma distinção nítida entre os *'askar* e os *ra'aya*: entre o grupo militar, cujos membros preenchiam as posições de mando, e os súditos, muçulmanos ou cristãos, que pagavam impostos mas eram excluídos de uma participação ativa no governo. Com o passar do tempo, entretanto, a distinção se tornou menos nítida. A cavalaria "feudal" declinou como força militar e, quando os feudos desabaram, seus detentores não foram substituídos; o direito de coletar o imposto territorial foi conferido aos coletores de impostos, que por sua vez formavam uma classe de proprietários de terra hereditários, porém uma classe com menos poder próprio. Para suplementar a cavalaria turca livre, foi construída nos séculos XV e XVI uma nova casta militar a partir dos grupamentos de escravos que tinham formado parte do exército desde os primeiros tempos. Os escravos de origem caucasiana ou cristã balcânica, adquiridos por compra ou recebidos como tributo periódico, eram treinados nas escolas militares e palatinas e, segundo sua capacidade, tornavam-se soldados no Janízaro ou outros corpos do exército, criados do palácio ou altos funcionários do governo do sultão. Em sua melhor época, essa elite de escravos estava livre de laços de sangue: pelo alistamento, conversão e educação, tinha perdido os seus laços originais e não podia adquirir outros, pois como soldados os escravos não podiam casar e, quando casavam, seus filhos não podiam ingressar no corpo do exército. Em lugar da *'asabiyya* natural, adquiriram algo diverso: um *esprit de corps* profissional, com sua lealdade dirigida para o trono do sultão.

Desde o início, no entanto, as lealdades religiosas tinham reforçado os laços de sangue ou profissionais. O império começara como um Estado guerreiro, empenhado na guerra santa na fronteira bizantina, e suas primeiras conquistas foram feitas às custas do império cristão. A religião na verdade não constituía a única motivação de sua política exterior, e ele se aliava aos Estados cristãos tanto quanto os combatia; mas foi a luta contra o cristianismo que atraiu para o império a lealdade e a ajuda da *umma* e trouxe em seu auxílio voluntários de outros povos muçulmanos, que com o tempo eram absorvidos pelo grupo militar turco. A princípio a religião dos sultões e seus guerreiros foi influenciada pelo misticismo heterodoxo dos hurufis e bektas; essa veia se manteve no Islã popular do povo turco, mas quando o império se expandiu o seu caráter sunita ortodoxo tornou-se mais acentuado, em particular depois que ocupou os centros da ortodoxia no Egito e na Síria e viu-se con-

frontado com a inimizade do xiismo revivido do Império Safávida na Pérsia. Contudo a sua ortodoxia sunita era a do seu tempo, o produto de todo o longo desenvolvimento da *umma*; não era em nenhum sentido uma tentativa de voltar à simplicidade antiga dos primeiros califas. O império protegia as escolas em que eram ensinadas as doutrinas ortodoxas e fundou novas escolas em Istambul, arregimentando os seus funcionários em grande parte dentre os seus formandos; mas protegia até quando controlava as irmandades dos místicos (*tariqa*, plural *туруq*). Os seus líderes recebiam apoio financeiro, e uma especial reverência era prestada a seus pais espirituais: o santuário de Jalal al-Din al-Rumi em Konya era conservado como um lugar de peregrinação, e um esplêndido túmulo foi construído para Ibn al-'Arabi em Damasco. A essa altura, realmente, a teologia das escolas e a dos místicos tinham feito as pazes uma com a outra, apesar das diferenças entre si; e muitos dos ulemás eram afiliados a uma ou outra das irmandades.

Embora o sultão, junto com o imperador mongol na Índia, fosse o maior dos governantes sunitas, o defensor do sunismo contra o xá da Pérsia, não foi feita nenhuma tentativa (até o fim do século XVIII) para afirmar que ele era também o califa, no sentido em que os sucessores imediatos de Maomé tinham sido califas. O grande erudito Sayyid Murtada al-Zabidi (1732-91), ao escrever seu comentário sobre *Ihya' 'ulum al-din*, de al-Ghazali, no final do século XVIII, não tinha nenhuma dúvida, mesmo que demonstrasse uma nota de pesar, de que o califado desaparecera. O califado, assinala al-Zabidi, é adquirido pelo mérito, o sultanato pela força. Se o califa, além do mérito, conta igualmente com a força e a 'asabiyya, ele pode governar, do contrário os sultões e os emires devem governar, ainda que mantendo o nome de califa. Depois da conquista mongol de Bagdá, o califado continuou apenas nominalmente, e mais tarde "os detentores do poder ocuparam a terra, e o nome do califado desapareceu". Além disso, quando al-Ghazali diz "a autoridade agora só segue o poder", o comentador acrescenta: "e a 'asabiyya. Assim era antes do tempo de nosso autor, e na verdade sempre tem sido assim, como Ibn Khaldun sugere na introdução à sua história. [...] Assim, Mu'awiya, e não 'Ali, foi o vencedor".

Apesar de o sultão não ser califa, al-Zabidi não teria sugerido que os muçulmanos não lhe deviam lealdade e fidelidade religiosa. O seu título não se baseava na sucessão apostólica do Profeta, mas no direito divino daqueles que tinham estabelecido o seu poder efetivo, empregando-o nos interesses do Islã.

O sultão defendia as fronteiras contra os cristãos e os xiitas; protegia os Lugares Santos e organizava a Peregrinação com cuidado; respeitava a *Charia* e seus guardiães. Em princípio, todos os seus atos e editos estavam subordinados à *Charia*. Dos quatro principais sistemas legais, o dos hanafitas era o único oficialmente reconhecido pelo Estado, embora os outros fossem tolerados; o principal mufti hanafita, o xeque al-Islam, era o chefe da organização religiosa e, como tal, tinha o direito de desaprovar as ações do governo por serem contrárias à lei. Os sultões realmente legislavam por decreto; em princípio porém suas coletâneas de regras (*kanun-name*) eram consideradas circunscritas aos limites da *Charia*, ou reconstituições de costumes tão sadios como os aprovados pela *Charia*, sendo emitidas pelo sultão, não por seu poder político independente, mas em virtude do poder discricionário deixado ao governante secular pela própria *Charia*. Mas é claro que o controle não era totalmente unilateral; o maior dos juristas otomanos formulou a regra de que os juízes da *Charia* deviam seguir as instruções do sultão ao ministrar a justiça.³

Embora o sultão, seu grão-vizir e os governadores das províncias tivessem as suas câmaras de audiência (*divan*) em que se fazia justiça, os juízes (*cádi*) que ministravam a *Charia* eram reconhecidos como os únicos juízes regulares. Na realidade, os otomanos foram os primeiros a dar forma regular aos tribunais da *Charia* e a organizar os seus funcionários de forma regular. Os juízes que ministravam a lei, os jurisconsultos (*mufti*) que a interpretavam, os professores que a ensinavam nas escolas, bem como os funcionários das mesquitas, eram reunidos num corpo oficial, com postos regulares e um sistema de promoção. Esse corpo formava na verdade uma parte essencial do mecanismo de governo, juntamente com os sistemas militar e administrativo. Eles desempenhavam um papel necessário como o elo moral, e em alguma medida o elo administrativo, entre o sultão e seus súditos, particularmente nas províncias muçulmanas árabes. As leis e os decretos do sultão eram levados ao povo por meio deles. Apenas por meio deles o sultão podia influenciar a “opinião pública” muçulmana; por sua vez eles eram os porta-vozes das opiniões, capazes de levar aos ouvidos do sultão não só as queixas de vários setores de seu povo, como também a voz da consciência de *ahl al-sunna wa'l-jama'a*. Participavam das atividades políticas da capital e das cidades provincianas, pronunciando *fatwas*, por exemplo, para justificar a deposição de governantes, mas não participavam de movimentos populares contra o sultão, a quem eram

leais e a quem traziam a lealdade do povo. As irmandades de místicos, por outro lado, serviam às vezes de canais para o descontentamento popular, pelo menos nas províncias turcas.

Quer por escolha, quer por causa das limitações inerentes ao governo de um vasto e variado império, as funções do sultão não eram as prescritas para o governante pelos primeiros teóricos políticos, mas as estipuladas pelos teóricos posteriores. O sultão não impunha uniformidade; antes, ordenava e regulava as várias classes e elementos no império, de tal maneira que devessem viver em paz uns com os outros e dar a sua devida contribuição para a estabilidade e a prosperidade do conjunto. O governo providenciava uma estrutura de ordem, assim como a *Charia* criava uma estrutura de direitos e deveres; dentro da estrutura, cada comunidade era livre para viver de acordo com suas próprias crenças e costumes. Preservar os costumes, restaurá-los onde fosse necessário e mantê-los dentro dos limites da *Charia* era na verdade o objetivo dos *kanun-names* emitidos pelos sultões do grande período.

Assim, o império era menos uma única comunidade do que um grupo de comunidades, cada uma das quais reivindicava a lealdade imediata de seus membros. Essas comunidades eram regionais, religiosas ou funcionais; ou, em alguma medida, uma mistura de todas as três. As divisões fundamentais — seria possível falar de divisões constitutivas — eram duas: a dos *askar* e dos *ra'aya* — governantes e súditos —, e a dos muçulmanos e não-muçulmanos. O Estado era primariamente um Estado muçulmano sunita. Num certo sentido, todos os muçulmanos sunitas, independentemente da raça ou da língua, eram membros plenos e iguais da comunidade política, e ninguém mais tinha esse status. Existiam realmente outras comunidades muçulmanas. Havia os xiitas no território onde agora estão a Turquia, o Iraque, o Líbano e o Iêmen. Eram olhados de esguelha, não só por causa dos longos séculos de ódio teológico, mas por causa de suas afinidades religiosas com a Pérsia xiita; em tempos de guerra entre o sultão otomano e o xá persa, os xiitas do Iraque, tão perto da fronteira persa, eram considerados possíveis traidores. A sua lei não era reconhecida, mas a sua residência em lugares distantes, em vales montanhosos ou na beira do deserto, assegurava-lhes uma certa tolerância, e eles viviam como uma comunidade fechada reunida em torno de suas cidades santas e com as grandes famílias de eruditos como líderes. Na Síria, no Líbano e no Norte do Iraque viviam também certas seitas que eram ramos do xiismo, com

uma mistura de elementos alheios ao Islã — os drusos, os ismaelitas, os nusairitas e outros. Embora não fossem reconhecidos como comunidades separadas, podiam esperar tolerância enquanto vivessem longe dos centros de governo e pagassem os seus impostos; mas a recusa a pagá-los poderia torná-los sujeitos a expedições punitivas.

Desde o tempo da captura de Constantinopla, às comunidades cristãs e judaicas era concedido um reconhecimento mais formal. Àquela época os patriarcas ortodoxos e armênios e o Grande Rabino da capital eram reconhecidos como chefes políticos e religiosos de, respectivamente, toda a população ortodoxa, armênia e judaica do império. (Havia igualmente outros corpos cristãos — coptas no Egito, maronitas, nestorianos e ortodoxos sírios no Líbano, Síria e Iraque. Vivendo longe da capital, eles tinham menos contatos com o governo, mas os seus patriarcas eram também reconhecidos de tempos em tempos.) Os patriarcas e os rabinos recebiam investidura oficial do sultão e tratavam com seu governo todas as questões que afetavam seus rebanhos; dentro das respectivas comunidades, suas decisões e editos tinham força de lei. Eram responsáveis por coletar a capitação, e desde que ela fosse paga regularmente — e desde que os cristãos e os judeus não representassem perigo por causa de alianças com poderes estrangeiros — o governo raramente interferia em seus assuntos internos. Resolviam eles mesmos as questões de status pessoal e os casos civis, de acordo com o direito canônico e o costume. Estavam sujeitos às prescrições suntuárias da *Charia*, mas o rigor com que eram aplicadas variava de um lugar para o outro, segundo a vontade do governante local ou o estado do sentimento público; eram mais rigorosamente aplicadas, por exemplo, em Damasco do que em Alepo. Embora em alguns lugares houvesse um campesinato cristão, a maioria dos judeus e cristãos se especializava em certos ofícios, artes e profissões e morava em bairros especiais das cidades e vilas. Alguns tinham realmente uma posição de influência, desempenhando um papel essencial na vida do Estado — os banqueiros armênios de Constantinopla, os banqueiros judaicos de Bagdá, as famílias gregas do bairro Phanar, que serviam como intérpretes em negociações com estrangeiros e como governantes das províncias rumenas.

Das organizações profissionais, as mais importantes eram as guildas de ofícios e artes. Remontavam a muito antes dos tempos otomanos; talvez de origem ismaelita, tinham uma longa conexão com a heresia islâmica e as ir-

mandades místicas, uma conexão que poderia ser perigosa para o Estado estritamente ortodoxo. Assim, eram mantidas sob controle rigoroso do governo; o chefe local da guilda recebia investidura oficial e era responsável por manter os membros leais, mas dentro desses limites eram toleradas e na verdade tinham uma posição social de respeito. De forma semelhante, a vila era reconhecida como uma unidade social, responsável coletivamente pelos impostos e pelos crimes de seus membros. O chefe da vila era oficialmente reconhecido. Assim também eram os líderes das tribos nômades, ou pelo menos daquelas localizadas suficientemente perto das terras povoadas para admitirem algum controle, por mais frágil que fosse. Os xeques recebiam investidura oficial, túnicas de honra e subsídios para deixar que a peregrinação ou as caravanas de comércio passassem sem dano. Mas, se necessário, eram enviadas expedições punitivas, ou uma facção ou tribo era instigada contra outra; o império era primariamente um império de cidades, e herdou de todo o seu passado islâmico a hostilidade urbana para com o beduíno, os perturbadores do comércio e da agricultura, os inimigos da civilização e últimos depositários dos costumes da era da ignorância pagã.

À medida que o império se expandia, grandes e pequenas províncias lhe eram acrescentadas pouco a pouco e sem consistência, mas no século XVI o sistema de províncias foi reorganizado e recebeu a forma que reteve, nos seus aspectos essenciais, até o século XIX. O império era dividido em províncias, cada uma regida por um governador ou paxá, cujo grau hierárquico era variável (*basha*, *vizir*), diretamente responsável perante o governo central. Com variações de tempos em tempos, havia quatro províncias no que hoje é o Iraque — Basra, Bagdá, Mosul e Shahrizor —, quatro na Síria geográfica — Alepo, Damasco, Trípoli e Sidon —, duas na Arábia Ocidental — o Hejaz e o Iêmen — e quatro na costa do Norte da África — Egito, Trípoli, Túnis e Argel. O governador, os funcionários encarregados dos distritos, os coletores de impostos e os juizes da *Charia* eram enviados de Constantinopla, em princípio apenas por um ano, para impedir que adquirissem raízes locais ou um séquito local; mas os líderes do pensamento local eram também associados com o governo. O conselho provinciano ou *divan* incluía normalmente não apenas os principais funcionários e comandantes militares, mas os líderes dos ulemás locais, que em geral detinham a maioria das posições na hierarquia religiosa exceto a de *cádi*. Poderia também incluir representantes do *a'yan* (os no-

táveis locais que tinham adquirido poder por meio da coleta de impostos ou de outras maneiras e que aos poucos obtiveram reconhecimento oficial do governo como representantes locais),⁴ dos mercadores, das guildas e das irmandades de místicos.

Nas províncias mais distantes, o equilíbrio entre os elementos centrais e locais logo pendeu em favor dos segundos. Nos territórios do Norte da África, o corpo militar local se libertou de um controle efetivo e governava os seus próprios territórios pagando tributos ao sultão: no Egito, um paxá enviado de Constantinopla ainda era o governante formal, mas na realidade os mamelucos tinham recuperado o seu poder e quem governava eram os seus líderes; mais para o oeste, o poder das milícias tornou possível o surgimento de dinastias locais reconhecidas pelo governo central. Essa mudança gerou indiretamente mais poder para os ulemás locais, os porta-vozes da opinião nativa, particularmente no Cairo e em Túnis, onde as universidades-mesquitas Azhar e Zaytuna serviam como pontos de reunião. No Hejaz e no Iêmen, o processo foi ainda mais longe e, fora das cidades litorâneas que eram o centro do governo turco, o poder estava nas mãos de famílias locais que derivavam a sua influência do respeito que os piedosos lhes votavam: os xarifes de Meca, os guardiães das cidades santas que afirmavam descender do Profeta; os imãs dos xiitas zaiditas no Iêmen.

As províncias sírias e iraquianas eram controladas mais de perto, pelo menos no período da grandeza otomana. Eram demasiado importantes para que pudessem fugir de controle: Damasco por ser a cidade a partir da qual era organizada a Peregrinação, a grande manifestação da ortodoxia otomana, Aleppo como o centro do comércio internacional, Bagdá porque desse ponto as fronteiras com a Pérsia deviam ser defendidas. Mas apenas as grandes cidades, o litoral, os vales de rios e as planícies perto das cidades eram efetivamente controlados. Nas montanhas do Líbano, no Norte da Palestina e no Curdistão, no Norte do Iraque, as dinastias locais, algumas existentes desde antes da conquista otomana e dominando a lealdade dos vales, eram encarregadas do controle. Elas não eram inteiramente autônomas: deviam pagar impostos e não deviam invadir as planícies; eram discretamente vigiadas pelos governadores das províncias circundantes; mas dentro desses limites o seu poder era tolerado e até reconhecido. Quando o Curdistão foi conquistado no século XVI, o governo otomano fez um acordo com os príncipes locais pelo qual eles

ajudariam a guardar a fronteira persa em troca da aceitação de sua posição hereditária. Foram ajustados ao sistema das províncias e ao sistema dos proprietários de terra "feudais", e da mesma maneira os líderes do Líbano e do Norte da Palestina foram ajustados à hierarquia dos coletores de impostos, que se desenvolveu mais tarde, e tratados como os principais coletores de impostos de seus distritos, com o direito virtual de governar.

As divisões étnicas não eram reconhecidas pelo governo otomano, nem por nenhum Estado islâmico, depois que a primitiva distinção de árabes e convertidos não árabes se tornou pouco nítida e antes do surgimento do nacionalismo moderno. Mas havia uma certa divisão de funções entre as diversas línguas e, portanto, em alguma medida entre os grupos lingüísticos. O turco era a língua do governo e do exército, o árabe, da erudição e da lei, o persa, a língua das letras refinadas. O papel especial dos árabes era sem dúvida reconhecido em algum grau. Os descendentes do Profeta (*sharif*, plural *ashraf*) eram reconhecidos como um corpo separado, com privilégios fiscais e legais; em cada província eles eram organizados sob um chefe (*naqib*), e o *naqib* de Constantinopla era um dos grandes dignitários do império.

Onde quer que exista o Islã, existe uma consciência do papel especial dos árabes na história: o Profeta era árabe, o Corão é escrito em árabe, os árabes beduínos eram "a matéria do Islã" (*maddat al-Islam*), o meio humano pelo qual ele conquistou o mundo. O cuidado conferido pelos sultões otomanos às escolas ortodoxas e à lei preservou e até encorajou a consciência "nacional" dos árabes. Assumiu a forma de orgulho da língua, da cultura e da ascendência, e de um senso de responsabilidade para com o Islã, e não a de uma aspiração por uma existência política separada; e nessa forma teve líderes e porta-vozes — os ulemás locais, e mais geralmente as grandes famílias das cidades provincianas que preservavam a tradição da erudição religiosa, da língua árabe e suas ciências, e do que os árabes tinham feito pelo Islã.

3. Primeiras visões da Europa

Num império tão vasto e variado, manter unidas as diferentes comunidades requeria um emprego constante e habilidoso do poder regulador do sultão. Mesmo no auge da força otomana, no reino de Suleiman, o Magnífico, não faltavam vozes para lembrar ao sultão e aos ministros quão frágil era a estrutura, e desde o início do século XVII um declínio de força era claramente perceptível.¹ Foi de fato percebido pelos escritores da época, e as suas causas, compreendidas. Qual era a relação precisa dessas causas, quais delas eram causas e quais eram sintomas, são certamente questões que não podem ser respondidas. Pelo menos, podemos distinguir várias “seqüências”, cada uma estreitamente ligada com as outras. O mecanismo de governo se deteriorou; o sultão era o centro do sistema, e o governo só podia funcionar bem se o controle do sultão fosse efetivo, mas desde o fim do século XVI a longa linhagem de sultões inteligentes e capazes chegou ao fim, e começou um período de governantes de caráter e intelecto fracos e mal treinados para a sua função. O resultado foi uma luta por influência entre várias facções: grupos de funcionários e líderes do exército, aliados com os ulemás e com as mulheres e escravos do palácio. Perto do fim do século XVII, a família Köprülü de ministros deteve a decadência, deslocando o centro do poder do sultão para o grão-vizir (*sadr-*

i azam); a casa do vizir, a Sublime Porta, substituiu como centro das decisões a câmara abobadada no palácio em que o conselho do sultão se reunia, e o chefe da chancelaria do vizir, o *reis-ül'küttab*, tornou-se virtual ministro do Exterior. Mas o controle do vizir era inerentemente fraco: a sua nomeação e demissão dependiam da vontade do sultão, e além disso ele já não contava com uma máquina eficaz com que trabalhar. Durante o século de confusão, a administração tinha deixado de funcionar apropriadamente; o sistema de coleta de impostos perdera a sua eficiência e a sua honestidade; deixara-se o velho sistema de propriedade de terras “feudal” decair; o exército estava perdendo a sua disciplina. O processo poderia ter sido revertido, não fosse o fato de que a base moral do sistema também desaparecera. A *'asabiyya* profissional da elite dos escravos e dos ulemás tinha se enfraquecido. A disciplina rígida e as lealdades exclusivas dos janízaros entraram em colapso: os seus filhos podiam tornar-se janízaros, muçulmanos nascidos livres podiam entrar nesse corpo de guardas, e a admissão nos janízaros podia ser comprada, vendida e legada. Os postos mais elevados no serviço do sultão, como os ministros, os governadores das províncias ou os comandantes dos exércitos, eram ocupados mais freqüentemente por muçulmanos nascidos livres. A ficção de que eram escravos do sultão se mantinha, mas na realidade tendiam a ser recrutados cada vez mais dentre os *ra'aya* e a ser turcos, pois a língua comum dos governantes era o turco, e se não eram de origem turca tornavam-se turcos por adoção. Da mesma maneira, as posições mais elevadas dos ulemás tendiam a se tornar uma facção exclusiva e privilegiada. Possuindo desde o início a solidariedade de uma educação comum, eles enviavam os filhos para as grandes escolas de Constantinopla das quais provinham os escolhidos para preencher quase todos os postos mais elevados; eram os guardiães e os beneficiários das *awqaf*, tinham influência social e política, e gozavam de oportunidades especiais para conseguir concessões de coletas de impostos e tornar-se proprietários de terras; o que eles ganhavam podiam conservar, visto que, como grupo religioso, estavam relativamente livres do perigo do confisco e podiam esperar transmitir sua riqueza para os filhos.

Enquanto ocorria essa mudança política, o império estava passando por uma longa crise econômica. Agravada sem dúvida por má administração, a sua causa devia ser encontrada fora do império, na expansão geográfica da Europa para o leste e para o oeste. O estabelecimento de postos de comércio

européus no oceano Índico desarranjou o padrão de comércio entre o império e o mundo exterior, tanto a Ásia como a Europa; e a descoberta da América teve um efeito ainda maior. Provocou um fluxo de ouro e prata para os países mediterrâneos e com isso um aumento de preços que desarranjou as finanças do Estado e criou adversidades para as classes produtivas. O resultado foi um aumento nos impostos, o declínio da agricultura e dos ofícios, e a despovoação do campo.

À medida que continuavam esses dois processos, o político e o econômico, a autoridade do governo central nas províncias se enfraquecia, e isso propiciou maior liberdade de ação para as forças locais. Nas capitais das províncias, o corpo de janízaros tinha sido o suporte da ordem; agora eles se tornavam uma ameaça à ordem. O corpo se tornou com efeito um partido político, que tinha o apoio de uma população inchada pelos camponeses deslocados que chegavam vindos do campo; era capaz de resistir à autoridade, e em alguns lugares dividia-se em facções discordantes ou entrava em conflito com outros grupos privilegiados, e assim mantinha-se um estado permanente de tensão. No campo, o enfraquecimento das guarnições e o deslocamento dos camponeses para fora das vilas tornaram possível que os nômades entrassem nas terras cultivadas e sujeitassem os fazendeiros ou então os expulsassem. O século XVII foi um tempo agitado na Arábia Central. Novas tribos entravam nos desertos sírio e iraquiano e desafiavam a supremacia das tribos mais antigas, como os *mawali*, que tinham estabelecido um *modus vivendi* com o governo do sultão; elas interceptavam as rotas do comércio, às vezes saqueavam a Peregrinação, e forçavam as tribos menos guerreiras a invadir as bordas dos campos colonizados. Diante do desafio dos janízaros e dos beduínos, o governo provincial otomano mudou a sua natureza. Nas províncias européias, o poder central manteve o controle, mas na Ásia e na África desenvolveram-se grupos governantes semi-autônomos: na Ásia Menor, os “senhores do vale”, funcionários locais que tinham sido notáveis no território e tornado seu poder permanente e hereditário; no Cairo, em Bagdá e em Sidon, grupos de mamelucos, soldados caucasianos de fortuna comprados, treinados e libertados por aqueles que já ali estavam; em Damasco e em Mosul, as famílias locais aceitas pelo governo central como seus governadores. Esses grupos eram capazes de controlar os janízaros e às vezes deter os beduínos, dar à população estabelecida uma administração eficaz, coletar os impostos e defender as fronteiras e,

em graus variáveis, manter as províncias essencialmente leais ao sultão. Mas havia um preço para que eles pudessem agir assim. Para manter a ordem tinham de formar exércitos privados, e isso implicava impostos mais elevados. Além disso, o seu domínio dava maior poder e alcance àquelas forças locais que, nos grandes dias do império, tinham sido mantidas num equilíbrio precário pelo poder regulador do sultão. Os notáveis e os ulemás exerciam maior influência sobre um governo local do que sobre o central; e no campo as grandes famílias das montanhas eram capazes de estender o seu domínio sobre as planícies circundantes — Ma'n e Shihab, Abi Lam' e Jumblat no Líbano, Zahir al-'Umar na Galiléia, e Baban no Curdistão.

Todos esses eram movimentos dentro do império, agindo sobre a sua natureza, mas não, exceto a longo prazo, sobre a sua existência. No entanto de outras regiões o império foi confrontado, no século XVIII, com um desafio à sua própria existência. Na fronteira do deserto do império, na Arábia Central, surgiu um movimento de reforma que tirava a sua inspiração da escola *hanbalita de pensamento*. O Islã, proclamava Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-87), não é uma simples forma de palavras, uma imitação do que os outros disseram: no Dia do Julgamento, não bastará argumentar “Ouvi as pessoas dizerem alguma coisa, e eu também a disse”.² Devemos descobrir o que é o verdadeiro Islã: é acima de tudo uma rejeição de todos os deuses exceto Deus, uma recusa a permitir que outros participem daquele culto que é devido tão somente a Deus (*shirk*). O *shirk* é mau, não importa qual seja o objeto, “rei ou profeta, santo, árvore ou túmulo”;³ cultuar os homens piedosos é tão ruim quanto cultuar ídolos, e não são apenas palavras e pensamentos que constituem o *shirk*, mas todos aqueles atos que o sugerem — “a vontade de um homem de praticar os atos deste mundo é uma forma de *shirk*”.⁴ O verdadeiro Islã, declarava Ibn 'Abd al-Wahhab, era o da primeira geração, os precursores piedosos (*al-salaf al-salih*), e em seu nome ele protestava contra todas aquelas inovações posteriores que trouxeram de fato outros deuses para o Islã: contra o desenvolvimento posterior do pensamento místico, com suas doutrinas monistas, sua renúncia ascética aos bens do mundo, sua organização em irmandades, seus rituais diferentes daqueles prescritos pelo Corão; contra o culto excessivo de Maomé como um homem perfeito e o intercessor junto de Deus (embora grande reverência lhe fosse prestada como Profeta); contra o culto

de santos e a reverência por seus altares; e contra o retorno dos costumes e práticas da *jahiliyya* para dentro do Islã.

Os ensinamentos de Ibn 'Abd al-Wahhab não eram novos, é claro: por meio de sua própria família, constituída de eruditos hanbalitas, e pelos seus estudos em Medina e em outros lugares, ele sofrera a influência de Ibn Taymiyya,⁵ embora interpretasse o Islã com uma exclusividade firme que era alheia ao seu mestre. Mas nas circunstâncias de seu tempo, a sua pregação não era apenas um apelo ao arrependimento, era um desafio às forças sociais dominantes: de um lado, à força revivida das tribos árabes, que ainda viviam na ignorância da religião e da *Charia*, e de outro, ao Império Otomano que representava a ortodoxia islâmica, não como se supunha ter sido concebida pelos *salaf*, mas como tinha se desenvolvido ao longo dos séculos. Ibn 'Abd al-Wahhab estava realmente dizendo que o Islã protegido pelo sultão não era o verdadeiro Islã, e estava portanto sugerindo que o sultão não era o verdadeiro líder da *umma*. Como outros desses movimentos no Islã, esse se encarnava num Estado, e o desafio da doutrina era também um desafio de poder. Ele reuniu forças com uma pequena dinastia na Arábia Central, a de Ibn Sa'ud, e juntos fundaram um Estado no qual os muçulmanos podiam levar a vida correta de acordo com a *Charia* assim como eles a interpretavam. Nesse Estado, a *Charia* devia ser cumprida em todo detalhe, e nenhuma outra lei ou costume eram válidos. A autoridade estava nas mãos do imã, o líder temporal e o líder nas orações, mas ele a exercia com os conselhos dos ulemás e da comunidade. Por acidente geográfico e pela sua ênfase num retorno aos primeiros dias do Islã, o Estado era árabe na consciência; escrevendo sobre o imamato, um teólogo wahhabita diz com orgulho que, se deve ser conferido por escolha, pelo menos "os árabes são mais dignos do imamato que os turcos".⁶ Seu apelo, entretanto, era à solidariedade islâmica, e não à arábica, e em essência ele reivindicava ser o Estado islâmico, aquele a que todos poderiam aderir. Havia implícito em tudo isso um desafio à autoridade política dos otomanos, e era um desafio sério, pois a sua política na Arábia consistia em substituir os costumes da *jahiliyya* pela *Charia*, e a *'asabiyya* das tribos pelo senso de solidariedade islâmica, e assim canalizar as energias guerreiras do beduíno numa guerra santa perpétua. Pelo fim do século XVIII, os wahhabitas controlavam a Arábia Central e o golfo Pérsico, e um pouco mais tarde tinham saqueado Karbala', na orla do Iraque, ocupado o Hejaz e estavam ameaçando Damasco.

Ao mesmo tempo, ocorria além das fronteiras do Islã um movimento que

estava destinado a ser de uma importância ainda maior para o império: a revolução científica na Europa ocidental, e o crescimento do poder militar e econômico que dela resultava. No século XVI, parecera provável que os otomanos se tornariam os senhores da Europa; um século mais tarde, eram ainda bastante fortes para capturar Creta, ameaçar Viena e lutar com as Potências Europeias de igual para igual. Mas eles se mostraram incapazes de assimilar as novas descobertas da arte da guerra assim como tinham aceitado as de uma era anterior, e pela segunda metade do século XVIII já não podiam lutar com as potências de igual para igual. O resultado foi um aumento na influência diplomática das potências em Constantinopla. Mas como elas tinham desavenças umas com as outras e consideravam a sua influência junto do sultão um instrumento de rivalidade, o crescimento da influência significava igualmente um aumento do conflito, e o governo otomano foi capaz de arrancar da rivalidade uma certa independência precária de ação. Embora o equilíbrio estivesse sendo mantido no centro, era subvertido nas bordas. Na guerra de 1768-74, os navios russos desembarcaram tropas na Grécia e em Beirute, e os exércitos russos avançaram pelos Bálcãs e pelo Cáucaso; no final da guerra, o sultão teve de abrir mão da Criméia, então uma região principalmente muçulmana, a primeira desse tipo a ser perdida. Os navios britânicos e franceses também navegavam livremente pelo que outrora foram as águas otomanas do Mediterrâneo oriental, e antes do fim do século tinham envolvido uma província otomana no seu conflito. Foi durante sua luta com a Inglaterra que os franceses ocuparam o Egito em 1798, e foi só com a ajuda britânica que os turcos conseguiram expulsá-los.

Até nas províncias em que não havia ameaça militar, a influência das Potências se fazia sentir. Cada consulado europeu era um centro de influência, em torno do qual se formava um grupo de súditos protegidos, cristãos otomanos ou judeus a quem eram dados alguns dos privilégios do status de estrangeiros. A proteção europeia até se estendia, além dos indivíduos, para comunidades inteiras. Desde o século XVI, as Capitulações tinham dado à França o direito de proteger os católicos europeus, as suas capelas e capelães no território otomano, e os franceses tinham aos poucos transformado esse direito numa proteção geral dos católicos otomanos e das missões europeias que trabalhavam entre eles. A maior e mais importante comunidade católica era a dos maronitas. Vivendo principalmente no Líbano, eles aceitaram a supremacia

papal durante as Cruzadas e estabeleceram relações diretas e contínuas com o Vaticano desde o século XVI; a partir de 1649 passaram a ter relações diretas com o rei da França, e a influência francesa era forte entre eles. À medida que outras comunidades católicas se desenvolviam, elas também ficavam sob a proteção da França, bem como da Áustria, em menor escala. O sultão nunca aceitara essa situação formalmente, mas a consentia até certo ponto, ainda mais quando necessitava do apoio da França contra a Rússia. Por sua parte, os cristãos ortodoxos, e particularmente os gregos, tinham uma conexão com a Rússia. Desde 1774, a Rússia reivindicou uma base legal para essa conexão no Tratado de Kutschuk Kainardji, e as implicações políticas desse fato eram grandes, pois os ortodoxos eram o maior e mais poderoso corpo cristão no império.

As comunidades ortodoxas e outras cristãs estavam na verdade crescendo em riqueza, cultura e influência durante todo o século XVIII. A proteção estrangeira não lhes dava apenas vantagens políticas, mas também comerciais e financeiras, como intermediários no comércio com a Europa. Em particular os gregos, os armênios e os cristãos sírios de fala árabe tornaram-se ricos, e com a riqueza cresceu o seu padrão de cultura e a sua consciência comunal foi aguçada. Isso valia sobretudo para os gregos, com a lembrança ainda vívida da grandeza bizantina. Privados do poder político, quando Mehmet conquistou Constantinopla, eles o tinham recuperado de outra maneira. O patriarca de Constantinopla, sempre um grego, era o chefe civil de toda a “nação” ortodoxa, e durante o século XVIII ele conseguiu reuni-la toda sob o seu controle, quer suprimindo os outros patriarcados, quer preenchendo-os com seus nomeados. No mesmo período, as grandes famílias gregas do Phanar ocupavam quase sem interrupção certos cargos de influência no Estado: os de dragomanos da Porta, dragomanos da Marinha, governadores de Wallachia e da Moldávia. No final do século, os gregos tinham o espírito confiante de um povo que governa outros e está consciente de sua força crescente, e começavam a conhecer um novo mundo de idéias e riquezas na Europa, bem como possíveis amigos e aliados nessa região. As idéias do Iluminismo francês eram trazidas por estudantes que as haviam aprendido na Universidade de Pádua, as primeiras escolas nacionais estavam sendo abertas e as associações formadas, e os laços com a Rússia se tornavam mais estreitos.

Houve um tempo em que os otomanos eram rápidos em aprender da Europa, se isso fosse do seu interesse. Nos grandes dias da conquista, tinham empregado a habilidade e o conhecimento de renegados da Europa central e adotado melhoramentos europeus na arte da guerra. A sua expansão para o Egito e a Síria no início do século XVI se tornara mais fácil pelo uso da pólvora e das armas de fogo, a sua Marinha fizera pleno emprego das novas técnicas de navegação e estratégia naval, e as descobertas geográficas da Renascença logo se tornaram conhecidas em Constantinopla. O sultão Mehmet, o Conquistador, tinha um interesse mais geral na civilização européia. Convidou pintores italianos e homens de letras para a sua corte e mandou traduzir as obras de Ptolomeu e Plutarco para o turco. Talvez o seu interesse se originasse da necessidade militar, pois os pintores italianos eram também especialistas em fortificações, e informações úteis ainda podiam ser obtidas de Ptolomeu, mas parece ter existido dentro dele uma curiosidade genuína. Essa curiosidade, entretanto, era rara em tempos posteriores. Depois da primeira longa era de grandeza, o império perdeu o seu dinamismo e boa parte da sua habilidade política, e já não podia se adaptar à mudança numa época em que a mudança era rápida e grande. As descobertas científicas não despertaram nenhum eco — não há menção a Copérnico na literatura otomana até o final do século XVII, e mesmo então apenas uma de passagem⁷ — e o Exército e a Marinha não adotaram os novos melhoramentos técnicos. Pela metade do século XVIII, a evidência do declínio era forte demais para ser ignorada. A sensação de declínio parece na verdade ter estado presente desde o início do século XVII. Um sinal dessa consciência foi a seqüência de obras, de Kocu Bey em diante, que apresentaram com perfeita clareza as causas do declínio; outro sinal talvez tenha sido o interesse por Ibn Khaldun, cuja *Muqaddima* foi traduzida para o turco no século XVIII e parece ter sido amplamente conhecida. Mas, à medida que o século prosseguia, o diagnóstico e a prescrição do remédio mudavam. Os primeiros escritores tinham exortado os sultões a restaurar as instituições do grande passado, mas agora o império precisava de algo mais. Para se defender, ele devia encontrar aliados europeus contra seus inimigos europeus, e abrir-se para as novas técnicas militares do mundo moderno. Essas necessidades é que deviam criar o primeiro grupo de adeptos da ocidentalização no Oriente Próximo.

Já em 1720 um embaixador especial retornara da França com um relató-

rio cheio de admiração, e a partir da década de 1730 o governo otomano fez várias tentativas de criar um novo exército segundo as diretivas européias. Nessa década, o sultão pediu a um renegado francês, De Bonneval, que abrisse uma escola de engenharia militar. Não durou muito tempo, por causa da oposição dos janízaros, mas uma geração mais tarde, na década de 1770, foi fundada uma escola de matemática para os oficiais navais. O seu primeiro professor foi um argelino que conhecia as línguas da Europa, e os seus compêndios eram obras européias traduzidas para o turco.⁸ Em 1789, subiu ao trono um sultão com idéias de reforma, Selim III. Ele deu início a uma reforma de grande alcance no exército. Abriram-se escolas de treinamento, na sua maior parte com instrutores franceses, exceto nos anos depois da invasão do Egito, quando a amizade franco-turca foi por um tempo rompida. O italiano e o francês eram estudados nessas escolas, e algumas tinham bibliotecas com livros franceses, que eram sobretudo técnicos, mas não inteiramente. Além disso, a essa altura livros sobre matemática, navegação, geografia e história estavam sendo traduzidos para o turco e impressos na primeira tipografia turca, fundada na década de 1720 com o patrocínio do governo. Havia assim uma certa agitação de pensamento, quando a Revolução Francesa veio reforçá-la. Foi o primeiro acontecimento da política européia que os turcos observaram com atenção e que teve profundo impacto sobre a sua sociedade, fazendo, entre outras coisas, que os diplomatas franceses se misturassem mais do que antes com os funcionários e estadistas otomanos.⁹

Foram esses primeiros impulsos e idéias que Selim III tentou canalizar. Em 1792, ele pediu às pessoas ilustres do império que escrevessem relatórios sobre o que se fazia necessário. A maioria delas concordou que devia haver uma reforma militar com a ajuda de oficiais e técnicos europeus, mas que ela devia ser realizada sem mexer na *Charia* e sem despertar a hostilidade dos conservadores.¹⁰ Nos vinte anos seguintes, Selim tentou realizar essas idéias. Porém a sua tentativa de criar um novo exército-modelo despertou de fato hostilidade: a dos janízaros que, vendo a sua posição ameaçada, revoltaram-se, com o apoio dos ulemás e da população, e depuseram Selim. Depois de um período de confusão, subiu ao trono Mahmud II, que partilhara a prisão com Selim III e pensava como o sultão deposto; mas, aprendendo a lição do fracasso de Selim, teve de esperar vinte anos para que passassem a existir dois fatores que o capacitaram a vencer a oposição dos janízaros.

O primeiro foi a formação gradual de um grupo de reformadores com um certo conhecimento do mundo moderno e a convicção de que o império deveria pertencer a esse mundo ou perecer. Alguns eram oficiais do exército treinados nas novas escolas, versados nas línguas européias e familiarizados com uma técnica moderna. Mas havia outros, treinados de outra maneira, e que no caso deviam ter maior influência: os jovens diplomatas e os intérpretes diplomáticos. Nos seus primeiros anos, o império tinha contado com os judeus e os renegados europeus para as notícias estrangeiras e a habilidade diplomática; quando o suprimento de renegados acabou, ele começou a recorrer mais a seus súditos gregos e especificamente a algumas grandes famílias do Phanar, com seu conhecimento e habilidade políticos herdados e a sua compreensão da política européia derivada de amplos contatos e estudos na Itália. Mas a sua lealdade nem sempre estava acima de suspeitas, e as relações entre os otomanos e a Europa estavam se tornando demasiado estreitas e delicadas para serem conduzidas por intermediários interessados. Desde o fim do século XVIII, a Porta começou a abrir embaixadas na Europa e a enviar jovens funcionários para estudar as línguas e a política européias, e mais tarde inaugurou um departamento de tradução na própria Porta.

Pelas décadas de 1820 e 1830, portanto, existiam otomanos que, sem serem arrancados das suas raízes, tinham se tornado membros da comunidade européia e eram versados nas suas idéias. Um desses foi Ahmed Vefik Paxá, cujo avô fora o primeiro dos novos intérpretes turcos, e cujo pai havia trabalhado na embaixada em Paris, onde o próprio Ahmed Vefik foi educado. Uma geração mais tarde, ele se tornaria grão-vizir e, como tal, teria relações estreitas com o embaixador britânico, Sir Henry Layard. Layard conhecera Ahmed Vefik ainda jovem, e nos deixou um retrato dele e de seu pai. O pai era “um perfeito cavalheiro turco, de maneiras muito refinadas e de aparência muito digna, com sua barba branca como neve, seu turbante e mantos”. Que mundo de diferenças parece separá-lo do filho:

Seu conhecimento de autores ingleses e franceses teria sido extraordinário em alguém que tivesse recebido a melhor educação européia [...]. Líamos juntos os melhores clássicos ingleses — entre eles as obras de Gibbon, Robertson e Hume — e estudávamos economia política nas de Adam Smith e Ricardo [...]. Nós também o fizemos ler [...] as peças de Shakespeare, que ele compreendia e apre-

ciava, e os romances de Dickens, cujo espírito apreendeu inteiramente [...]. Ele se encantou tanto com *Pickwick* e com as outras obras de Dickens que então aprenderam, e estava tão familiarizado com seus escritos, que adquiriu o hábito constante de citar passagens desses livros no futuro.¹¹

Outro desses foi Mustafa Resid Paxá, que teve a sua primeira formação na década de 1830 como diplomata em Paris, e ali “aprendeu a língua francesa, e por meio dela estudou grande parte da literatura política da Europa”.¹² Foi desse estudo que tirou as convicções que deveriam orientar por meio século a política do império, por meio dele e de outros como ele. O império devia se tornar um Estado moderno centralizado, e isso implicava várias condições: em primeiro lugar, a criação de um exército moderno e, portanto, de um corpo educado de oficiais; depois o uso do exército para restabelecer o controle do governo central sobre as províncias semi-autônomas e virtualmente independentes, e com isso diminuir o perigo de revolta e intervenção estrangeira; e a criação, em todo esse império reunido, de um novo sistema de leis e de administração baseado no princípio da igualdade de todos os cidadãos.

Em 1821, veio à tona da vida otomana outra força que devia desempenhar um papel tão grande na história subsequente do império quanto a idéia da reforma “ocidentalizadora”, e que na verdade era uma expressão dessa idéia. Irrompeu, na Rumânia e na Grécia, uma revolta dos gregos. Num aspecto, era uma tentativa de derrubar o equilíbrio religioso e, portanto, também político no Mediterrâneo oriental e substituir a supremacia muçulmana turca pela ortodoxa grega; mas era igualmente uma revolta nacional, tirando a sua inspiração antes da memória da Grécia antiga do que de Bizâncio, e visando à criação de um Estado livre na antiga terra natal dos helenos. O exército otomano se mostrou incapaz de dominar a revolta, que terminou — depois de uma intervenção européia — com o reconhecimento da Grécia independente. Esse foi um acontecimento decisivo na história do império. Desde então, os outros povos cristãos começaram a pensar cada vez mais em revolta nacional e em reunir as forças da Europa liberal a seu favor. Entre os que desejavam que o império continuasse, a idéia de reforma ganhou força, pois somente pela reforma a lealdade dos povos súditos poderia ser conquistada e o apoio da Europa ocidental assegurado. Em 1826, Mahmud se sentiu bastante forte para tomar o primeiro passo indispensável para a reforma. Ele dispersou e destruiu os janízaros, e ne-

nhum dedo se levantou em sua defesa mesmo entre os conservadores religiosos; talvez o fracasso dos janízaros em reprimir a revolta grega tivesse quebrado a sua influência sobre a imaginação popular. Esse acontecimento abre meio século de reformas (conhecido coletivamente como o *Tanzimat*). Depois disso foi possível criar um novo exército com a ajuda de instrutores franceses e prussianos e usá-lo para acabar com o governo autônomo dos “senhores dos vales” na Anatólia, alguns dos príncipes do Curdistão e os mamelucos de Bagdá. Outras reformas foram igualmente realizadas: escolas foram fundadas para treinar oficiais, médicos e funcionários públicos, missões educacionais foram enviadas para a Europa; um jornal oficial foi criado; os últimos feudos foram abolidos e a administração das *awqaf* reformada; o governo central foi reorganizado, e — um ato simbólico — a vestimenta moderna adotada para fins oficiais.

Todas essas reformas, entretanto, foram feitas aos poucos e não mexiam no problema central, que era o da base moral e legal do império e do lugar dos súditos cristãos dentro de suas fronteiras. Foi só em 1839, pouco depois da morte de Mahmud, que o seu sucessor Abdülmecid, por instigação de Resid Paxá, emitiu a primeira declaração geral dos princípios da reforma, o decreto Gülhane:¹³

Todo o mundo sabe que nos primeiros dias da monarquia otomana os preceitos gloriosos do Corão e as leis do império sempre foram honrados. Em consequência, o império aumentou em força e grandeza, e todos os súditos, sem exceção, atingiram no mais alto grau uma situação de bem-estar e prosperidade. Nos últimos cento e cinquenta anos, uma seqüência de acasos e causas diversas tem provocado um descaso pelo código sagrado das leis e dos regulamentos que dele fluem, e a antiga força e prosperidade têm se transformado em fraqueza e pobreza; um império perde realmente toda a sua estabilidade assim que deixa de observar as suas leis [...].

Cheio de confiança, portanto, na ajuda do Altíssimo, e certo do apoio de nosso Profeta, consideramos correto procurar dar às províncias que compõem o Império Otomano, por meio de novas instituições, o benefício de uma boa administração.

O ponto de partida desse preâmbulo é a tradicional teoria islâmica do Estado. Os Estados são virtuosos quando obedecem à *Charia* e, quando vir-

tuosos, são também estáveis. Mas o que é novo é a dedução tirada dessa premissa: quando a virtude e a força se enfraquecem, há necessidade não só de uma reforma moral, como de uma mudança nas instituições. O decreto então passa a perguntar quais deveriam ser essas novas instituições. Elas

devem ser principalmente realizadas em três frentes, que são

1. As garantias que assegurem a nossos súditos perfeita segurança de vida, honra e fortuna.
2. Um sistema regular de tributação e arrecadação de impostos.
3. Um sistema igualmente regular para a arregimentação das tropas e a duração de seu serviço.

E, de fato, não são a vida e a honra os dons mais preciosos da humanidade? Que homem, por mais que seu caráter seja contra os atos violentos, pode se abster de fazer uso da violência, se a sua vida e honra estiverem em perigo? Se, ao contrário, desfruta a esse respeito uma perfeita segurança, ele não se desviará dos caminhos da lealdade, e todas as suas ações contribuirão para o bem do governo e de seus irmãos.

Se há falta de segurança em relação à fortuna pessoal, todo mundo permanece insensível à voz do Príncipe e do país [...]. Se, ao contrário, o cidadão mantém com toda a confiança a posse de seus bens, ele sente crescer e duplicar diariamente no seu coração [...] a sua devoção para com a terra natal. Esses sentimentos se tornam nele a origem das ações mais dignas de louvor.

Vários passos práticos eram então sugeridos: a abolição das concessões de cobrança de impostos, os gastos fixos e limitados com o Exército e a Marinha, a conscrição regular, a justiça pública e regular, as garantias dos direitos de propriedade e contra o confisco arbitrário, o pagamento regular de funcionários e leis rigorosas contra a corrupção. Essas medidas se aplicariam igualmente a todos os súditos do sultão, de qualquer religião ou seita. Na presença dos ulemás e dos grandes homens do império, o sultão juraria executá-las, e eles também prestariam o seu juramento. O decreto teria de ser comunicado ainda aos embaixadores de Potências amigas, para que fossem testemunhas da outorga dessas instituições.

A natureza geral da proclamação é clara pelas suas próprias palavras. Era uma declaração unilateral das intenções do sultão como monarca absoluto,

mas a que ele dava algo da natureza de um contrato com seus súditos e com as potências da Europa. Deixava a estrutura da lei islâmica formalmente intacta, porém visava de fato mudar o Estado de um sultanato islâmico para um sultanato em que os adeptos de todas as religiões seriam igualmente membros da comunidade política, e em que todos partilhariam o sentimento de lealdade patriótica. Nos vinte ou trinta anos seguintes, as suas intenções foram parcialmente traduzidas em lei. Os governos central e local foram ainda mais reorganizados, a conscrição introduzida, os tribunais civil, criminal e comercial estabelecidos, um novo código penal e um novo código comercial promulgados. Em 1856, durante a Guerra da Criméia, o sultão emitiu outra declaração de princípios: a *Hatt-i Humayun*, que definiu que o seu objetivo era a felicidade de todos os seus súditos sem distinção, confirmou todas as garantias dadas nos decretos anteriores e todos os privilégios espirituais jamais concedidos às comunidades não muçulmanas, e declarou que a partir de então não haveria desigualdade, por motivo de religião, raça ou língua, em relação à ocupação de cargos governamentais, ingresso nas escolas do governo, pagamento de impostos ou prestação do serviço militar.¹⁴ No Tratado de Paris, que pôs fim à guerra no mesmo ano, as Potências signatárias do acordo tomaram ciência desse decreto, a elas comunicado pelo sultão, que declarava tê-lo “emitido espontaneamente por sua vontade soberana”; mas elas afirmaram que esse comunicado não lhes dava o direito de intervir coletiva ou separadamente nas relações do sultão com os seus súditos ou na administração do império.¹⁵

As expressões cuidadosas do tratado mostravam a fraqueza inerente ao método de reforma. Tudo dependia da vontade do sultão. Em 1845, é verdade, uma assembléia de notáveis das províncias foi convocada para discutir os assuntos do império, mas não teve nenhum efeito; o governo permaneceu nas mãos do sultão, e na realidade o seu poder tendia a crescer, à medida que antigas instituições que lhe tinham imposto limites eram substituídas por novas que emanavam de sua vontade, e os novos códigos de lei se desenvolviam ao lado da *Charia* que havia sido por tanto tempo soberana. Abdülmecid e o seu sucessor Abdülaziz estavam em geral dispostos a trabalhar com os estadistas reformadores, mas eram fracos, caprichosos e ficavam à mercê de seus conselheiros. Foi só intermitentemente, e com a ajuda dos embaixadores britânico e francês, que Resid Paxá e seus discípulos Fuad e Ali (ambos ex-diplomatas)

conseguiram cair nas boas graças do sultão e executar as reformas que acreditavam ser necessárias.

Como opositores tinham os conservadores religiosos, que desejavam preservar a base tradicional do Estado otomano, quer porque seus próprios interesses estavam estreitamente ligados com esse *status quo*, quer porque a consideravam em conformidade com a vontade de Deus e a única garantia de estabilidade: por exemplo, eles adiaram com sucesso a aplicação do novo código comercial, alegando que lidava com uma esfera da vida em relação à qual as prescrições da *Charia* eram detalhadas e precisas. A oposição partia também daqueles que em princípio não tinham objeções às reformas, mas acreditavam que não podiam ser aplicadas num Estado como o Império Otomano. Declarações como as de 1839 e 1856 dariam de fato às Potências uma nova oportunidade de intervir, não importa o que dissesse o Tratado de Paris. Não apenas isso, elas dariam aos povos súditos uma nova liberdade para se fortalecerem e se revoltarem. Os povos cristãos dos Bálcãs tinham os seus próprios sentimentos nacionais e a desejada independência; o sentimento de patriotismo otomano mal existia. Assim as reformas, sugeriam esses críticos, baseavam-se num princípio não testado, em que ninguém realmente acreditava, e destruiriam aqueles princípios dos quais dependiam a força e, na verdade, a própria existência do império: a autoridade da lei islâmica e a supremacia do elemento muçulmano turco. Seria melhor, portanto, preservar o sistema antigo, mas purificá-lo da corrupção e ineficiência, enquanto se esperava a lenta mudança de sentimentos que tornaria possível introduzir com segurança novas instituições. Esta era a visão de Ahmed Vefik, o admirador de *Pickwick*:

Uma tentativa de introduzir, em bloco, as instituições européias na Turquia, de enxertar a civilização européia no antigo sistema político turco tradicional, antes que ele estivesse preparado para uma inovação tão grande, não poderia se tornar bem-sucedida e deveria inevitavelmente enfraquecer o Império Otomano a ponto de ele perder a pouca força e independência que ainda possuía.¹⁶

(Na sua velhice, esse mesmo Ahmed Vefik foi capaz de pôr os seus princípios em prática. Depois da outorga da Constituição otomana em 1876, ele se tornou presidente da primeira câmara eleita, e o seu firme controle dos debates

mostrou que não perdera nem um pouco da sua suspeita em relação às instituições que considerava fora do lugar e perigosas.)

Este na verdade continuaria a ser o problema do império durante todo o último século da sua existência: como introduzir no corpo político aquelas mudanças nas instituições e na moralidade política que, no mundo moderno, eram as fontes da força? Havia províncias distantes do império, entretanto, onde o governo era autônomo e a população homogênea, e onde a reforma, portanto, não apresentava esses problemas e teve mais sucesso. Uma dessas províncias foi o Egito, para o qual as idéias da Revolução Francesa chegaram encarnadas num exército europeu. O último grande historiador da tradição antiga, al-Jabarti (1756-1825), vivia no Egito quando o exército de Bonaparte desembarcou, e na sua descrição da chegada dos franceses podemos ver implícita toda a relação ambivalente entre o Egito moderno e a Europa moderna. Ele descreve como certo dia os navios ingleses chegaram perto de Alexandria. Um pequeno bote foi baixado e dez ingleses vieram até a praia. Encontraram-se com os notáveis da cidade e disseram-lhes que estavam procurando a frota francesa. “Vocês não serão capazes”, disseram, “de expulsá-los. Vamos ficar aqui com a nossa frota para defender o seu porto, e nada queremos de vocês exceto água e alimentos.” Mas os notáveis responderam: “Este é o país do sultão, nem os franceses, nem nenhum outro povo têm direitos nesta terra. Por favor, vão embora”. O seu espírito desafiador foi imitado pelos emires mamelucos, quando a notícia chegou ao Cairo: eles a receberam com indiferença, dizendo “Que venham todos os francos, vamos esmagá-los embaixo dos cascos de nossos cavalos”.¹⁷

Na manhã da ocupação de Alexandria, Bonaparte emitiu uma proclamação em árabe. Começou com a tradicional invocação muçulmana — “Em nome de Deus, o Misericordioso, o Compassivo; não há nenhum deus senão Deus, Ele não tem descendência e não tem parceiro”. Mas a próxima frase invocava um novo princípio: esta proclamação, declarava, foi emitida pelo governo francês “construído na base da liberdade e da igualdade”. Passava então a aplicar esses princípios ao Egito. Aos olhos de Deus todos os homens eram iguais, exceto em inteligência e virtude. Os mamelucos não tinham nem inteligência nem virtude, e portanto não tinham o direito de governar o Egito e

controlar tudo o que ali havia de bom. Tinham arruinado “este excelente país”, destruído as grandes cidades e canais pelos quais foi outrora famoso. Agora o seu domínio estava findo, e doravante ninguém entre o povo do Egito seria excluído dos altos cargos. Os homens de cultura e erudição entre eles dirigiam os negócios e o estado da *umma* seria melhorado. A proclamação terminava com uma peroração vigorosa: “Que Deus amaldiçoe os mamelucos e melhore a condição da *umma* egípcia”.¹⁸ (A mesma lição foi repetida numa outra proclamação, emitida um pouco mais tarde quando foi estabelecido o grande *divan*: os turcos arruinaram o Egito por causa da sua ganância. Agora a nação francesa (*ta'ifa*) se apresentava para libertar o Egito do seu presente estado e dar a seu povo alívio da opressão desse governo.)¹⁹

O principal apelo é, portanto, ao sentimento nacional, mas misturado existe também um apelo ao sentimento religioso:

Tem-lhes sido dito que só vim a este país para destruir a sua religião. Essa é uma mentira manifesta; não acreditem. Digam aos difamadores que vim para resgatá-los das mãos dos opressores. Eu cultuo a Deus (que Ele seja exaltado) muito mais do que os mamelucos, e respeito o Seu Profeta e o glorioso Corão [...]. Oh xeques, juízes e imãs, oficiais e notáveis da terra, digam a seu povo que os franceses são também muçulmanos sinceros; a prova é que eles ocuparam a grande Roma e destruíram a sé papal que sempre pressionava os cristãos a atacar o Islã, e dali foram até a ilha de Malta e expulsaram os Cavaleiros de Malta, que costumavam afirmar ser o desejo de Deus que combatessem os muçulmanos. Em todos os momentos, os franceses têm sido amigos sinceros do sultão otomano e inimigos de seus inimigos.²⁰

Isso não era simplesmente o que o mundo moderno chamaria “propaganda”. Como filho do Iluminismo francês, Bonaparte bem que poderia ter considerado o Islã mais próximo da religião da razão do que o cristianismo, e até o fim da sua vida conservou um vivo interesse por ele. Além disso, ao denunciar os mamelucos e professar respeito pelos “homens de virtude e erudição”, ele estava esboçando a política que se propunha seguir: transferir o poder local dos emires mamelucos para os ulemás, os líderes populares do Egito e a única classe governante alternativa. No entanto, mesmo que a sua estada no Egito tivesse durado mais tempo, dificilmente Bonaparte teria sido bem-

sucedido em governar em parceria com os ulemás, pois aos olhos desses e não poderia trazer ao Egito nenhum benefício que prevalecesse sobre o fato de ser um não-muçulmano governando uma terra muçulmana em desafio ao sultão, e é improvável que algum muçulmano fosse enganado pelas suas declarações. O próprio Jabarti era um xeque da Azhar, e ele começa o seu relato da ocupação francesa dizendo que esse era o início de uma inversão da ordem natural e a corrupção ou destruição de todas as coisas.²¹ Ele não hesita, é verdade, em dar crédito aos franceses, quando observa algo que pode aprovar — o Instituto com seus quadros, mapas e livros, suas coleções e experimentos científicos; os *savants* franceses com o seu entusiasmo pela cultura, e a cordialidade de sua acolhida aos visitantes muçulmanos que partilhavam um interesse genuíno pela ciência. Mas ele estava sempre consciente do perigo para a religião e a moralidade inerente ao governo não muçulmano: o armamento e o treinamento de soldados cristãos, os poderes conferidos aos coletores de impostos coptas, as “inovações perniciosas” introduzidas no sistema legal e a corrupção das mulheres — pois até a filha do maior notável religioso, o xeque al-Bakri, tinha se misturado com os franceses e passara a se vestir como uma dama francesa, tendo sido executada por isso quando os turcos voltaram.²²

É possível que alguma lembrança da proclamação e do Instituto tenha subsistido entre os xeques da Azhar, e talvez também que a metódica administração francesa, que Jabarti admirava, tenha deixado a sua marca na mente de Muhammad 'Ali, que subiu ao poder na confusão causada pela partida dos franceses. Por volta de 1805, ele havia se estabelecido como governante, tendo sido reconhecido pelo povo do Cairo e pelo sultão. Começou a modernizar o Egito segundo linhas similares em algumas maneiras às de Selim e Mahmud. Com o massacre dos mamelucos e o confisco de suas terras, ele destruiu o principal obstáculo ao seu poder e à reforma e construiu seu exército e seu governo sobre as ruínas do exército e do governo anteriores. Criou um exército e uma marinha modernos, treinados por oficiais franceses, e um sistema centralizado e relativamente eficiente de administração e tributação. As suas reformas eram menos doutrinárias que as de Selim e Mahmud, e foram executadas primariamente para reforçar a sua posição *vis-à-vis* seu soberano, seus súditos e as Potências da Europa. Ele próprio um homem sem formação, que só aprendeu a ler aos quarenta anos,²³ Muhammad 'Ali não era tão receptivo às idéias políticas da Europa moderna quanto os sultões do seu tempo. Tinha,

é verdade, algum interesse nos livros, mas apenas pelo que podiam lhe ensinar sobre a arte de governar. Alguns livros sobre Napoleão foram traduzidos e lidos na sua presença, e ele mandou que a *Muqaddima* de Ibn Khaldun fosse copiada dos manuscritos norte-africanos e traduzida para o turco.²⁴ Escutou com menos admiração uma tradução de Maquiavel feita a seu mando pelo ministro, Artin, que relata que traduziu o livro para o paxá a um ritmo de dez páginas por dia:

Mas no quarto [dia] ele me deteve. “Tenho lido”, disse ele, “tudo o que tem me dado de Maquiavel. Não encontrei muita coisa que fosse nova nas suas primeiras dez páginas, mas esperava que melhorasse; mas as dez páginas seguintes não foram melhores, e as últimas são mero lugar-comum. Vejo claramente que não tenho nada a aprender com Maquiavel. Conheço muito mais truques do que ele conhecia. Não precisa me traduzir mais nada dele.”²⁵

Muhammad ‘Ali não emitiu nenhuma proclamação de direitos, nem fez nenhuma tentativa para reformar as instituições políticas do país. Salvo um grande conselho consultivo convocado em 1829, governou pelo modo tradicional: as decisões eram tomadas por ele pessoalmente depois de uma ampla e livre discussão com seus conselheiros. Os ulemás não estavam entre os seus conselheiros mais próximos; como porta-vozes e líderes do povo do Cairo, eles tinham ajudado a colocá-lo no poder, mas uma das lições que ele conhecia sem ler Maquiavel é que um governante deve destruir aqueles por meio dos quais alcançou o poder. Intencional ou não, a sua destruição dos sistemas de concessão de cobrança de impostos e a interferência na *awqaf* atingiram a raiz da posição social dos ulemás e do sistema das escolas islâmicas. No lugar desses e dos mamelucos, formou um grupo dominante que incluía soldados turcos, curdos, albaneses e circassianos, além de europeus, armênios e outros versados na política e nas finanças da Europa. O interesse popular pela política era desencorajado: a um estudioso que lhe disse que tinha aprendido administração civil em Paris, ele replicou secamente: “Sou eu que governo. Vá para o Cairo e traduza as obras militares.”²⁶

Mas tinha uma certa visão da Europa moderna, de uma sociedade dinâmica que explorava racionalmente os seus recursos e administrava seus assuntos tendo o fortalecimento nacional como orientador da lei e da política.

Embora às vezes agisse como defensor do Islã otomano, por exemplo, quando destruiu o poder wahhabita na Arábia a pedido do sultão, a sua política era em geral de igualdade religiosa: os cristãos e os judeus de todas as nações eram bem acolhidos no Egito, os seus direitos eram garantidos e suas atividades comerciais encorajadas, e entre seus colaboradores mais próximos estavam os armênios. Mais do que seus contemporâneos turcos, tinha consciência da base real da força ocidental, a organização científica da produção. Criou a base da economia moderna do Egito, o cultivo intensivo do algodão em terra irrigada, e começou também a elaborar um sistema moderno de transporte e mercado. Com menos sucesso tentou criar indústrias modernas, para as quais não existia nem mão-de-obra qualificada nem mercado interno. Em tudo isso, ele talvez tenha sido influenciado pelos seguidores de Saint-Simon que passaram alguns anos no Egito na década de 1830, trabalhando como médicos, engenheiros e professores, e ajudando-o a projetar e executar a primeira grande obra moderna de irrigação no Egito, as barragens no Nilo. Não é provável que tenha se sentido atraído pela visão de Saint-Simon de uma sociedade modelo dirigida por um clero de cientistas, com o sistema da verdade científica tomando o lugar dos sistemas religiosos que tinham ruído, mesmo que tivessem sido explicada em termos familiares; mas a exaltação do desenvolvimento industrial e da economia planejada estava de acordo com os seus interesses.

Foi em grande parte no interesse da sua política militar que ele abriu as escolas profissionais, enviou estudantes à Europa, determinou que traduzissem obras técnicas quando retornassem, fundou um prelo para imprimir as traduções e um jornal oficial para publicar os textos de seus decretos e decisões. Precisava de oficiais da artilharia, médicos e engenheiros. Não era sua intenção que eles adquirissem mais do que a habilidade necessária: eram mantidos sob controle rigoroso, e quando um grupo de estudantes pediu permissão para fazer uma viagem pela França e adquirir conhecimento de primeira mão da vida francesa, recusou.²⁷ Mas, com as novas habilidades, novas idéias estavam fadadas a ser introduzidas, e as escolas e as missões acadêmicas tiveram uma influência muito maior do que teria sido a sua intenção. Os primeiros professores nas suas escolas eram italianos, e o italiano — então a *lingua franca* do Levante — foi a primeira língua européia a ser ensinada. Contudo, foi logo substituída pelo francês, e com o francês entraram as idéias de Voltaire, Rousseau e Montesquieu. Já em 1816 as suas obras estavam na biblioteca

de uma das escolas.²⁸ A partir de 1826, missões organizadas foram enviadas para a França: seus integrantes liam livros franceses e viram a vida francesa num daqueles momentos de revolução em que o conflito das idéias gerais se concretiza na colisão de forças opostas. A maioria dos estudantes das primeiras escolas e missões eram turcos ou cristãos levantinos, porém mais tarde o elemento egípcio se tornou maior, e esse elemento é que formaria a primeira *intelligentsia* do Egito moderno. Já na década de 1830 ela começava a desempenhar um papel nos negócios de Estado: os seus membros traduziam e publicavam outros livros além dos puramente técnicos; ela operava estreitamente com os adeptos de Saint-Simon para efetuar a reorganização das escolas,²⁹ e de suas fileiras saiu o primeiro pensador político considerável do Egito moderno, Rifa'a al-Tahtawi.

Para os muçulmanos árabes da Síria, o novo conhecimento e as novas idéias chegaram mais lentamente. As grandes famílias das cidades desempenhavam o seu papel na política local, mas quase não tinham participação direta no governo do império em geral. Foi apenas no final do século XIX que elas começaram a enviar os seus filhos para a administração civil por meio das escolas profissionais. No início do século, as suas conexões eram antes com a ordem religiosa, que ainda se encontrava intocada pelas idéias de reforma, quando não lhes era hostil. Nem sentiam, como a classe semelhante no Egito, o choque intelectual e social da ocupação européia. Bonaparte tentou, mas não conseguiu ocupar a Síria. Se tivesse conseguido, não é certo que teria tentado aplicar a mesma política, de se fiar nos notáveis religiosos como os porta-vozes da opinião nacional. Na proclamação que dirigiu aos povos do país, ele não fez nenhum apelo ao sentimento "árabe" ou "sírio". Mais uma vez declarou ser sua intenção expulsar os mamelucos (com "mamelucos", ele se referia ao grupo militar formado pelo cruel Jazzar, governador de Sidon), e prometia não causar dano ao povo ou à sua religião. Não se dirigia no entanto a uma "nação" como a "*umma* egípcia", mas simplesmente aos "habitantes dos distritos de Gaza, Ramle e Jafa".³⁰

A população cristã da Síria, por outro lado, já havia sido influenciada por alguns aspectos do pensamento europeu. Foi no século XVI que a Igreja Católica começou a estabelecer os seus primeiros contatos regulares com as comu-

nidades cristãs orientais. Jesuítas e outros missionários foram enviados ao Oriente Próximo, não só para trazer as Igrejas dissidentes para o rebanho romano, mas para reformar a doutrina e a disciplina dos maronitas e de outros elementos que já aceitavam a supremacia de Roma. Os maronitas estabeleceram uma concordata com Roma em 1736, e desde essa época tinham uma relação regular que garantia a sua hierarquia, liturgia, lei canônica e costumes, ao mesmo tempo que salvaguardava a sua ortodoxia doutrinária e a aceitação da supremacia do papa. O trabalho nas missões criou aos poucos grupos uniatas semelhantes dentro de outras Igrejas orientais — ortodoxa, armênia, copta, ortodoxa síria e nestoriana. Depois de uma luta pelo poder dentro dos patriarcados e dioceses no início do século XVIII, esses grupos surgiram como Igreja separada *de facto*, cada uma sob seu próprio patriarca, embora só recebessem reconhecimento civil do governo otomano no século XIX. Graças às missões, e sob a proteção da França, desenvolveu-se uma rede de escolas católicas em todos os lugares em que havia comunidades católicas ou potencialmente católicas, mas particularmente no Líbano e em Aleppo. No coração da Igreja Católica, em Roma, criaram-se várias faculdades para formar um clero católico educado e ortodoxo: as faculdades Maronita e Grega, e a Faculdade da Congregação De Propaganda Fide.

Das comunidades cristãs criadas ou reforçadas pelas missões, surgiu um grupo de homens cultos conscientes do novo mundo da Europa e até num certo sentido parte constituinte desse mundo. Pelo final do século XVI havia um clero culto, em particular entre os maronitas e os católicos gregos, de vida e disciplina exemplares, e possuindo conhecimento do latim, do italiano e da cultura da qual constituíam a chave, além de um conhecimento mais profundo de suas próprias línguas e antigüidades orientais, da história e dos costumes das suas comunidades. Alguns dos sacerdotes, como os famosos eruditos da família Assemani em Roma e os padres maronitas que ensinavam árabe na Sorbonne, fizeram grandes contribuições para o conhecimento europeu do Oriente Próximo, e alguns alargaram os horizontes de suas próprias comunidades traduzindo ou adaptando as obras da teologia católica ocidental. A *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino foi traduzida por inteiro no início do século XVIII.

Foi também sob o impulso das faculdades e das missões que começaram a ser criados, no final do século XVII, mosteiros que seguiam as regras do mo-

nasticismo ocidental, particularmente no Líbano, nos livres e retirados vales das montanhas e sob a proteção das grandes famílias, os Jumblat, que eram drusos, assim como os Khazin, que eram maronitas. Esses mosteiros também se tornaram centros de cultura e educação, pois desenvolveram-se, sob seu abrigo, seminários locais e escolas da vila. As escolas ensinavam tanto aos leigos como aos clérigos, e com o passar do tempo criou-se uma classe de leigos cultos que encontravam uma esfera de ação para seus talentos na qualidade de escrivães e homens de negócios de confiança para os governantes locais. Já no século XVII, o príncipe da montanha, Fakhr al-Din, começara a usar sacerdotes maronitas nos seus delicados intercâmbios com as cortes da Europa, e mais tarde os governantes turcos da costa síria, os governadores de Trípoli e Sidon, passaram a empregar na administração financeiros cristãos de mente flexível e com um bom conhecimento da língua árabe. Antes do final do século XVIII, os cristãos sírios tinham assumido a administração dos direitos alfandegários do Egito, e quando Muhammad 'Ali sucedeu aos mamelucos, ele também os empregou no seu controle financeiro, bem como nas suas relações com os governantes locais da Síria.

Esses leigos cultos eram eruditos, além de funcionários. No início do século XVIII, vários cristãos em Aleppo decidiram dominar as ciências da língua árabe, aprendendo-as do único grupo que as possuía na época, os xeques da hierarquia religiosa muçulmana. Alguns escreviam poesia e prosa corretamente e com amor, e foi por meio deles que a flama da literatura árabe foi levada ao Líbano. Aqueles que desejavam ser funcionários estudavam o árabe avidamente como parte de seu treinamento profissional e transmitiam o que tinham estudado para os filhos. Famílias inteiras de homens de letras se desenvolveram dessa maneira, e foi dessas famílias — Yaziji, Shidyaq, Bustani — que vieram, no início do século XIX, os fundadores da renascença literária dos árabes.

No século XVIII, o comércio entre o Oriente Próximo e a Europa estava mudando de caráter. As colônias mercantes européias nas cidades otomanas estavam diminuindo, em parte por causa das dificuldades de comércio em regiões inseguras, e em parte porque era possível encontrar taxas de lucro mais elevadas em outros lugares. O comércio estava passando para as mãos dos cristãos orientais e dos judeus, que tinham a vantagem da proteção consular e conhecimento das línguas européias e dos métodos de negócios. Os cristãos e os

judeus que falavam o árabe, em Damasco, Alepo e nas cidades costeiras, como as gregas e as armênias, foram capazes de construir uma rede de comércio que se estendia das suas cidades natais até Alexandria, Livorno, Trieste e Marselha, e dessa maneira surgiu mais outro grupo com conhecimento direto da vida européia, o primeiro grupo do Oriente Próximo a dominar a técnica do comércio e das finanças modernos.

Se esses grupos, padres, escrivães e mercadores, adquiriam uma cultura européia, tratava-se principalmente de uma cultura teológica. Aceitavam e liam a literatura da teologia e da devoção católicas, mas nem a literatura polida da Europa, nem as suas idéias políticas parecem ter incidido sobre eles antes de um século XIX já bem avançado. Mas o novo interesse na língua árabe teve certamente profunda influência sobre a sua vida mental. Gerou em primeiro lugar um novo estímulo de autoconsciência histórica. Alguns dos clérigos cultos estudavam com avidez as antigüidades dos árabes bem como a história das Igrejas orientais, e tanto entre os clérigos como entre os leigos surgiu igualmente um interesse pela história secular. No Líbano, criou-se uma escola de historiadores, e o centro do seu interesse era a história peculiar da montanha: a formação de suas duas comunidades religiosas, os maronitas ao norte e os drusos ao sul, o surgimento de um principado e de uma hierarquia de famílias nobres que os incluía a ambos, o estabelecimento e a manutenção de uma virtual independência em relação aos mamelucos e depois aos governantes turcos da região circundante.

O primeiro historiador importante foi o patriarca maronita Istifanus al-Duwayhi (1603-1704). Educado na Faculdade Maronita em Roma, ele sabia latim e italiano assim como árabe e síriaco, e recorria tanto a William of Tyre como a al-Mas'udi. Na forma, a sua obra principal — a *Ta'rikh al-azmina* — era uma história da Igreja e do povo maronitas, os seus patriarcas e chefes seculares, as suas lutas contra a heresia jacobita e a intervenção dos governantes muçulmanos; mas na sua parte mais tardia tornou-se uma história do surgimento do Líbano como unidade territorial, do estabelecimento de sua autonomia e unidade. A escrita da história local iniciada por Duwayhi foi continuada por uma seqüência de historiadores, clericais e leigos, e culminou em duas obras abrangentes, que resumiam a história política do Líbano e continham por implicação uma doutrina do que constituía o Líbano. O emir Haydar Shihab (1761-1835) escreveu uma história da região que era de fato a his-

tória de sua própria família. Ele teve vários colaboradores, e um deles, Tannus al-Shidyaq (1794-1861), escreveu uma história das famílias nobres do Líbano, maronitas, drusas e muçulmanas; o seu conceito do Líbano é de uma hierarquia de famílias, na qual as alianças entre elas e o interesse comum de impedir as invasões dos otomanos prevaleciam sobre as diferenças de religião.³¹

Haydar Shihab tem ciência da história da Europa, e na verdade interrompe a sua narrativa local para descrever a Revolução Francesa e a ocupação do Egito por Bonaparte. Para ele, como para os historiadores turcos da época, a revolução é primariamente destrutiva, uma revolta contra a autoridade estabelecida do rei. Mas alguma consciência das doutrinas positivas por trás da revolução parece ter entrado no Líbano por meio dos mercadores libaneses que tinham contato com o exército francês no Egito e alguns dos quais atuavam como intérpretes. Num escritor da geração seguinte, temos o registro de uma inteligência autodidata que desperta para as idéias e especulações científicas do Iluminismo francês. Mikha'il Mishaqa (1800-88), embora de origem grega, nasceu numa vila do Líbano e foi criado na pequena cidade montanhosa de Dayr al-Qamar. A sua família não era destituída de cultura, e seu pai lhe ensinou os rudimentos do aprendizado; mas foi em grande parte um autodidata, sob o impulso de uma curiosidade que despertou numa idade tenra e levou a sua mente muito além dos limites de sua vila:

Os pensamentos de Mikha'il se voltaram para o conhecimento da matemática, mas naquele tempo não havia ninguém em Dayr al-Qamar que soubesse mais do que a adição, e se, por exemplo, alguém quisesse descobrir quanto custaria sete *rutls*, quando o preço de um *rutl* era $17\frac{1}{4}$, ele tinha de escrever o preço sete vezes e depois somar tudo [...]. Ele costumava ouvir dos judeus sobre os eclipses do sol e da lua antes que acontecessem. Eles afirmavam, como ainda afirmam, que seus rabinos sabiam como calcular os momentos dos eclipses, e não admitiam que recebiam as datas no almanaque anual da Europa; e eu costumava acreditar nas suas mentiras. [...] Eu me liguei a um deles [...] que me afirmou ser um perito em fixar os momentos dos eclipses, e na época eu não sabia o que isso significava em termos de cálculos precisos [...] por isso pedi que me ensinasse e paguei pelo seu ensinamento. Continuei a procurá-lo por alguns meses, e ele me fazia promessas, mas nunca admitiu a sua ignorância, até que eu perdesse as esperanças e o abandonasse. [...] Depois, no ano de 1814, acolhemos vindo de Da-

mietta o meu tio por parte de mãe Butrus 'Anhuri. [...] Ele tirou os seus livros e espiei o que estava escrito nas suas lombadas: descobri na lombada de um deles "A ciência da astronomia pelo francês De Lalande", num segundo, "De Lalande — A posição das estrelas", num terceiro, "O comentário do arquimandrita Anthimus Ghazi a respeito do livro do inglês Benjamin sobre ciência natural" com outros livros, sobre outros assuntos. [...] Abri os livros e vi que eram todos escritos à mão em árabe, pois aqueles escritos originalmente numa língua estrangeira tinham sido traduzidos por Basili Fakhr, cônsul francês em Damietta. E quando os encontrei [...] fiquei extremamente alegre, pois acreditava que, assim que os conhecesse, os segredos do universo estariam abertos diante de mim. [...] Perguntei ao meu tio: "Você conhece astronomia, e nesse caso como aprendeu?" [...] e ele disse para mim: [...] "Quando Bonaparte veio para o Egito com o exército francês e ocupou o país em 1799, os ingleses o bloquearam pelo mar e o comércio foi interrompido; não perdi o meu tempo, mas trabalhei duro aprendendo a língua francesa. Havia muitos homens cultos entre eles, e por meio deles tomei conhecimento das novas descobertas na astronomia, na ciência natural e na geografia" [...]. Depois, no ano de 1817, meu pai me enviou a Damietta para a casa de meu tio paterno. [...] [Ali e então] os meus pensamentos sobre questões de religião foram perturbados [...] especialmente quando vi muitas das pessoas de Damietta, muçulmanos e cristãos, mais perturbados do que eu estava. E meu desassossego aumentou com a leitura do livro de viagens do francês Volney, em que ele fala sobre a sua viagem pelo Líbano e a sua visita às ruínas de Palmyra (pois naquela época M. Basili Fakhr estava ocupado traduzindo livros para o árabe e traduziu este livro, embora não houvesse então prelos para imprimi-los na terra do Egito). [...] Nesse ano também trabalhei duro para dominar a ciência da música e a arte de tocar instrumentos musicais tanto de cordas como de sopro.³²

Como todos os governantes fortes do Egito, Muhammad 'Ali queria um regime amigo ou subserviente na sua fronteira oriental, e na década de 1820 estava em posição de assegurá-lo: criara um exército suficientemente forte para dominar qualquer oposição de seu suserano, o sultão, e estabelecera uma posição de influência com os governantes locais da Síria. Em 1831, ele mandou o seu exército para a Síria e conquistou o país quase sem dificuldade. Por quase uma década seu filho, Ibrahim Paxá, o governou. Ali, como no Egito, a era de Muhammad 'Ali começou uma nova fase no conhecimento da Europa. O país foi

aberto mais amplamente do que antes para os viajantes e residentes europeus, para os comerciantes, missionários e observadores curiosos. Foi submetido por dez anos a um novo tipo de administração, baseado nos princípios difundidos pelo governo revolucionário da França: centralização, um exército treinado e disciplinado, a exploração científica das fontes naturais, igualdade entre os adeptos de todas as religiões. Na verdade, a igualdade de cristãos e muçulmanos parece ter sido enfatizada por Muhammad 'Ali mais na Síria do que no Egito. Sentavam-se lado a lado nos conselhos locais que ele estabeleceu; os soldados cristãos do Líbano eram usados para reprimir os levantes drusos e nusairitas; e os principais conselheiros de Ibrahim eram o financista cristão Hanna Bahri e o príncipe do Líbano Bashir Shihab, um líder de crenças obscuras mas que contava com o apoio dos maronitas, tendo ele próprio morrido católico.

Por um paradoxo, entretanto, foi a natureza moderna do governo de Muhammad 'Ali que no final despertou a oposição síria, e o novo senso de igualdade religiosa que ele tentou criar encontrou expressão numa aliança das comunidades religiosas contra si. No final da década de 1830, Ibrahim tentou estender para o Líbano e outros distritos montanhosos os princípios modernos da tributação regular, o desarmamento da população civil e a conscrição universal. O resultado foi um descontentamento difuso. Ao mesmo tempo, Ibrahim, tendo derrotado o exército otomano em Nezib, marchou para a Ásia Menor, e isso foi considerado por todas as Potências Europeias, exceto a França, como uma ameaça à existência do império e, portanto, aos seus interesses. Formou-se uma coalizão para compelir Muhammad 'Ali a retirar seus exércitos não só da Ásia Menor como da Síria, e uma das medidas de coação foi dar armas e outras ajudas aos elementos descontentes no Líbano. Irrompeu uma revolta contra Ibrahim e contra Bashir, que lhe permaneceu leal; e nos documentos dessa revolta podemos ouvir uma nova nota — a de homens de religiões diferentes cooperando em defesa dos seus interesses de viver num país natal comum. Em maio de 1840, os líderes das diferentes comunidades se reuniram na igreja de Santo Elias em Antilyas perto de Beirute e juraram trabalhar juntos lealmente na resistência comum à tentativa de Bashir e dos egípcios de impor o desarmamento e a conscrição:

Nós, abaixo assinados, drusos, cristãos, xiitas e sunitas, moradores do monte Líbano e vindos de todas as suas vilas, nos reunimos na igreja de Santo Elias e ju-

ramos no altar do santo que não trairemos, nem causaremos danos uns aos outros. Falaremos com uma só voz e teremos uma só opinião.³³

Os europeus desempenharam um grande papel na preparação e organização da revolta. Havia agentes britânicos no Líbano, em particular Richard Wood, um jovem membro da equipe da Embaixada Britânica em Constantinopla, um mestre das línguas e políticas do Oriente Próximo, que já tinha desempenhado uma função delicada no Curdistão e fora enviado ao Líbano para estabelecer contato com os opositores potenciais do domínio egípcio. Ele ali viveu por dois anos sob o pretexto de aprender o árabe. Naquela época havia também um ou dois franceses no Líbano que, apesar da política geral de seu governo, opunham-se a Ibrahim e apoiavam o movimento contra o seu domínio. Talvez se possa ver a influência desses homens na proclamação emitida pelos insurgentes a seus conterrâneos, e que nos leva, com um salto, para dentro do mundo moderno dos movimentos de massa e do espírito nacional:

Patriotas!

Conheceis todos as injustiças cometidas pelo governo egípcio, os pesados impostos e extorsões sob os quais toda a Síria se acha esmagada, de modo que a ruína caiu sobre muitas famílias. Apesar de seu famoso espírito de independência, o povo do Líbano tem suportado com paciência as opressões da autoridade tirânica, por respeito ao emir Bashir, e na esperança de que pelo menos essa paciência nos assegure a honra, a liberdade e a existência.

Se não tomamos as armas mais cedo para nos livrar de um poder opressivo, é porque colocamos nossas esperanças na intervenção benévola e patriótica de nosso príncipe, que teria assegurado uma trégua em nossos sofrimentos. Mas, ai de nós, esse governo iníquo não tem demonstrado a nosso príncipe nenhuma gratidão pelos serviços que lhe prestou. [...] Vamos de antemão ter certeza de que arrependimentos tardios não vão nos salvar, se nos mantivermos divididos ou se hesitarmos um instante em fazer um esforço comum pela recuperação de nossa liberdade.

De modo que devemos agir com dignidade e força [...] deve haver uma reunião daqueles entre nós que são mais bem conhecidos por sua alta posição e inteligência. Essa reunião deve ser composta de cinco líderes eleitos pela maioria em cada distrito, e todos ou alguns deles devem formar um conselho que se reú-

na num lugar conveniente para estabelecer uma organização perfeita. [...] Os membros desse conselho devem estar sempre em contato uns com os outros, para que sejamos capazes de providenciar rapidamente a defesa de nossos contra-râneos ameaçados, para que nos salvemos da escravidão e da injustiça, e para que desbaratemos todos os truques de um governo odiado que jamais conseguirá nos dividir. Já os gregos nos deram um exemplo e asseguraram a sua liberdade com a ajuda de Deus.³⁴

Apesar da menção aos gregos, esse não é um apelo à independência. A revolta estava ocorrendo com a ajuda das Potências, cuja política era restaurar a autoridade do sultão na Síria. Os insurgentes professavam uma obediência e uma submissão voluntárias ao sultão.³⁵ Mas a idéia da liberdade está implícita na proclamação, e aqueles que a emitiram foram bem claros a respeito de sua origem, pois ao mesmo tempo emitiram um apelo ao embaixador francês para que deixasse de apoiar Muhammad 'Ali e os ajudasse a escapar da opressão:

A França, a grande e magnânima nação que tem espalhado liberdade por toda parte e tem derramado tanto sangue ao longo dos séculos para estabelecer a liberdade em seu governo [...] agora nos recusa o seu poderoso apoio para que possamos desfrutar dessa mesma bênção.³⁶

Ibrahim Paxá e seu exército se retiraram para o Egito, o domínio otomano foi restaurado, Bashir foi deposto em favor de um membro fraco da sua família. Um pouco mais tarde o novo príncipe foi deposto por sua vez pelos turcos, e o principado chegou ao fim. O Líbano foi dividido em dois distritos, regidos respectivamente por um governador maronita e um druso. Seguiram-se vinte anos de crise durante os quais o crescimento da influência européia e a difusão das idéias ocidentais acrescentaram uma nova dimensão de perigo aos conflitos locais. A remoção da estrutura de unidade política, a intervenção da Grã-Bretanha e da França, as tentativas do governo turco de impor o domínio direto sobre o Líbano, bem como as medidas que Bashir tomara durante o seu reinado para enfraquecer o poder dos nobres drusos: todos esses fatores geraram tensão entre as comunidades religiosas como nunca existira antes. Mas a tensão comunal era também algo mais; continha meios-tons de

inquietação social e intelectual. O equilíbrio social entre os drusos e os maronitas era incerto, porém o mesmo acontecia com o equilíbrio interno dos próprios maronitas. As famílias proprietárias de terras na montanha estavam perdendo a sua autoridade local em face de dois desafios: o da hierarquia religiosa, de influência crescente e que às vezes a usava para apoiar os camponeses nos conflitos com seus senhores; e o dos mercadores dos portos, tanto europeus como levantinos, que importavam bens manufaturados e exportavam seda, e estavam aos poucos assumindo as funções econômicas dos proprietários de terras. A classe culta cristã também crescia rapidamente. Sob os egípcios, as missões católicas e protestantes puderam trabalhar com mais liberdade do que antes. Começaram a fundar escolas numa escala maior e num nível mais elevado, para escrever ou traduzir compêndios e imprimir-los nos seus prelos, e das escolas surgia uma nova classe de homens cultos com conhecimento não só do árabe, como de uma ou mais línguas européias, e também algum conhecimento — fosse essa a intenção de seus professores ou não — das idéias do século XIX.

A tensão e a crise geradas tinham, portanto, dois aspectos: era uma luta dos drusos para manter a sua supremacia tradicional, mas também uma luta dos nobres maronitas contra as forças da mudança. O conflito religioso de 1860 foi precedido por um conflito social: em 1858, os camponeses no distrito puramente maronita de Kisrawan se revoltaram contra seus senhores da família Khazin. Liderados por um herói da vila, Tanyus Shahin, expulsaram os Khazin no início de 1859 e estabeleceram um “governo republicano” com um sistema tosco de representação popular.³⁷ Quando chegou, em 1860, a guerra entre os maronitas e os drusos levou à vitória dos drusos e ao massacre dos cristãos em Damasco. As Potências intervieram, a França com um exército e as outras pela diplomacia, e depois de discussões em Beirute e Constantinopla foi redigida a Lei Orgânica que apaziguou tanto o conflito social como o religioso. O Líbano devia ser regido por um governador cristão nomeado pela Sublime Porta, mas ele devia ter o auxílio de conselhos centrais e locais que representavam as diferentes comunidades e eram escolhidos após consultas. As comunidades seriam igualmente representadas; todos os indivíduos seriam iguais perante a lei e todos os privilégios “feudais” foram abolidos.³⁸

Bem para o oeste, a Regência de Túnis tinha sido uma possessão do sultão otomano desde o século XVI, mas logo se tornou virtualmente independente, pagando tributos, mas administrando seus assuntos e em grande medida suas relações exteriores. Desde o século XVII, o poder estivera nas mãos de um grupo militar local, e desde o início do século XVIII, uma família proveniente desse grupo, os Husayni, ocupara o cargo de *bei*. Na primeira metade do século XIX, os *beis* se viram confrontados com um declínio na ordem e segurança internas e com a extensão da influência comercial da Europa. Para restaurar a sua autoridade, começaram a construir um exército moderno e a mudar os métodos da administração; e para pagar o exército e os funcionários civis e restabelecer a prosperidade, encorajaram os mercadores estrangeiros a se estabelecer no local. Mas isso criou novos problemas. Os interesses crescentes dos mercadores e agiotas deram às Potências uma chance de intervir, e os oficiais do exército moderno se tornaram os portadores das novas idéias políticas. Para eliminar as queixas legítimas das comunidades estrangeiras, arregimentar o apoio dos homens com novas idéias e criar entre todos os setores da população raízes mais firmes para o seu domínio, o *bei* Muhammad emitiu a sua própria versão das reformas turcas, a *'ahd al-aman* de 1857.³⁹ No preâmbulo, faz-se referência ao interesse público (*maslaha*) como o princípio da interpretação da lei: “Deus [...] que deu a justiça como uma garantia da preservação da ordem neste mundo, e deu a revelação da lei de acordo com os interesses humanos”. O documento passa então a expor os princípios de que depende o interesse público: primeiro, a liberdade, pois o homem não pode alcançar a prosperidade se a sua liberdade não estiver garantida, e ele só tem certeza de encontrar um abrigo contra a opressão atrás dos baluartes da justiça; segundo, a total segurança; terceiro — e isso está implícito no segundo ponto —, igualdade completa entre os muçulmanos e os não-muçulmanos. Eles devem ser iguais perante a lei, já que esse direito pertence igualmente a todos os homens; e os estrangeiros também devem ter os mesmos direitos dos tunisianos e ser capazes de exercer todos os ofícios livremente e de comprar propriedade. Três anos mais tarde, em 1860, uma espécie de constituição foi promulgada.⁴⁰ Tendo sido a primeira Constituição a ser promulgada num país muçulmano nos tempos modernos, não é claro de quem eram as idéias que estavam por trás do documento. Talvez fossem de Richard Wood, o cônsul-geral britânico, a quem já encontramos no início de sua vida em outro

país; mas Túnis não fica longe da Itália, havia exilados políticos italianos na corte do *bei*, havia funcionários tunisianos que sabiam francês e tinham visitado a França, e não é difícil encontrar várias fontes das quais pode ter vindo a idéia de uma constituição. É em todo caso um documento cauteloso, admitindo o princípio da representação só dentro de limites e deixando o poder executivo nas mãos do governante. Esse deve jurar não fazer nada contrário à *'ahd al-aman*, sendo responsável pelos seus atos perante o Supremo Conselho; mas o próprio Supremo Conselho devia incluir ministros e funcionários, constituindo um terço de seus membros, enquanto os outros dois terços deviam ser nomeados pelo governante, em primeiro lugar, e mais tarde novos membros seriam cooptados, em intervalos regulares.

O experimento de governo constitucional não durou muito, entrou em colapso alguns anos mais tarde por causa da crise financeira, do desassossego entre as tribos, da pressão e da rivalidade da Inglaterra e da França e do desejo do *bei* de conservar o seu poder irrestrito. Mas esse período deixou a sua marca: ajudou a formar uma nova consciência política em Túnis e a trazer para a linha de frente um grupo de estadistas, funcionários e escritores reformistas que deviam desempenhar um papel considerável, em face das dificuldades, até serem dispersados pela ocupação francesa em 1881.⁴¹ Esse grupo tinha duas origens: uma delas era a mesquita Zaytuna, a sede da cultura islâmica tradicional, na qual a influência de um professor reformista, o xeque Muhammad Qabadu, se fazia sentir; a outra era a nova Escola das Ciências Militares, estabelecida pelo *bei* Ahmad, com um administrador italiano, professores britânicos, franceses e italianos, e o mesmo xeque Qabadu como professor de árabe e das ciências religiosas.⁴² Os estudantes dessas duas escolas alcançaram posição e exerceram influência no exército, como ministros e como professores no governo; o seu líder inquestionável era o primeiro supervisor da escola militar, Khayr al-Din, então um jovem mameluco a serviço do *bei*, mas que devia se tornar mais tarde primeiro-ministro, num momento crítico, e o autor de um livro que vamos considerar.

4. A primeira geração: Tahtawi, Khayr al-Din e Bustani

Por volta de 1860 constituíram-se pequenos grupos de funcionários, oficiais e professores atentos à importância de reformar a estrutura do império, e convencidos de que isso só poderia ser feito tomando-se por empréstimo pelo menos algumas das formas da sociedade européia. O grupo reformista em Constantinopla incluía poucos árabes à época, se é que realmente os incluía, mas as grandes proclamações de reforma e as leis que delas resultaram tiveram influência sobre todo o império, e os funcionários otomanos do novo modo de pensamento detinham posições nas províncias árabes e em outras regiões. No Egito, homens com alguma educação francesa já estavam ocupando postos importantes, e em 1863 um deles, Isma'íl Paxá, subiu ao trono; em Túnis, igualmente, o líder dos jovens reformadores, Khayr al-Din, estava começando a ter importância nos assuntos de Estado. Os estudantes cristãos das escolas das missões no Líbano e na Síria eram incapazes de desempenhar um papel tão direto no governo do que, afinal, ainda era um Estado islâmico, mas já tinham alguma influência indireta como intérpretes nos governos locais e nos consulados estrangeiros, e na década de 1860 deviam adquirir um novo poder como os primeiros jornalistas do mundo árabe. Entre esses grupos, todos envolvidos de alguma maneira no processo de mudança, a *idéia* da refor-

ma se enraizara, e na década de 1860 encontrara expressão num movimento de pensamento, dirigido em primeiro lugar aos problemas específicos do Oriente Próximo, mas propondo, implicitamente, as questões gerais da teoria política: o que é uma boa sociedade, que norma deve orientar o trabalho da reforma? Essa norma pode ser derivada dos princípios da lei islâmica, ou é necessário recorrer aos ensinamentos e à prática da Europa moderna? Há realmente alguma contradição entre os dois? Podemos ver essas questões adquirir vida nas mentes de certos escritores da época, comprometidos como estavam de algum modo com o movimento de reforma, embora sendo também, num outro sentido, defensores da tradição islâmica e desejando mostrar que a reforma moderna não era apenas uma consequência legítima, mas necessária, do ensinamento social do Islã.

Em Constantinopla, esses temas já tinham sido tocados por escritores da primeira metade do século XIX, como Sadik Rifat Paxá, mas foram plenamente expostos pela primeira vez por um grupo mais jovem que se tornou proeminente durante a década de 1860: Şinasi, Ziya Paxá, Namik Kemal. Familiarizados como estavam com a literatura da Europa, versados nas suas idéias e admiradores da sua força e do seu progresso, ainda não eram adeptos irrestritos da ocidentalização. Tinham consciência de pertencer a uma comunidade otomana que incluía não-turcos e não-muçulmanos; queriam que o Império Otomano entrasse no mundo moderno; mas tinham igualmente ciência de uma pátria islâmica em que estavam enraizados. Atribuíaam elevado valor à moralidade social do Islã e tentavam justificar a adoção das instituições ocidentais em termos islâmicos, não como a introdução de algo novo, mas como um retorno ao verdadeiro espírito do Islã. Em questões políticas eram democratas, acreditando que o sistema parlamentar moderno era uma reafirmação do sistema de consulta que existira no Islã primitivo e a única garantia de liberdade; e isso os levou a entrar em conflito com o governo, cuja natureza autocrática criticavam mesmo quando apoiavam as suas reformas. Encontraram um canal para as suas idéias e críticas nos jornais turcos que começaram a aparecer de 1860 em diante, tanto no império como na Europa ocidental; e na metade dessa década avançaram mais um passo e fizeram a primeira tentativa de organizar um grupo político. Sob o patrocínio de um membro da família quédida do Egito, Mustafa Fazil Paxá, formou-se em Istambul — tendo depois mudado para Paris — um grupo de “Jovens Otomanos”, com Ziya Pa-

xá e Namik Kemal como membros; a revista que publicavam tinha uma certa influência, embora depois de 1871, quando os líderes tiveram permissão de retornar do exílio, o grupo tenha se dissolvido.

Os Jovens Otomanos eram liberais, mas também muçulmanos turcos patriotas, e havia uma tensão oculta no seu pensamento que devia se tornar explícita apenas numa geração posterior. No Cairo, outro grupo andava alimentando pensamentos similares, em que o liberalismo islâmico otomano se entrelaçava com algo mais; porém ali o “algo mais” era o patriotismo territorial egípcio. O escritor que primeiro tornou articulada a idéia da nação egípcia, e tentou explicá-la e justificá-la em termos do pensamento islâmico, foi Rifa‘a Badawi Rafi‘ al-Tahtawi (1801-73).¹ Membro de uma antiga família com tradição de erudição religiosa, estabelecido na cidade de Tahta, no Alto Egito, ele se viu empurrado, pelas circunstâncias, a passar do mundo antigo para o novo. O confisco das concessões para cobrança de impostos (*iltizam*), praticado por Muhammad ‘Ali, privou a sua família da riqueza, mas não de seus gostos cultos, e em 1817 o jovem Tahtawi foi estudar na Azhar, como seus ancestrais. Ali fez os estudos normais do antigo currículo, mas talvez tenha experimentado o seu primeiro vislumbre de um novo mundo. O professor que mais o influenciou foi o xeque Hasan al-‘Attar, um dos grandes eruditos da era; vinte anos antes, o xeque Hasan fora um dos egípcios que visitaram o Institut d’Égypte, de Bonaparte, e viram alguma coisa das novas ciências da Europa. Tahtawi talvez tenha aprendido um pouco dessas novas ciências com esse professor, mas lhe devia mais do que isso, pois foi ‘Attar quem assegurou a sua nomeação como imã de um regimento no novo exército egípcio e mais tarde como imã da primeira missão importante enviada por Muhammad ‘Ali para estudar em Paris. Essas duas experiências deixaram nele a sua marca. O novo exército era o núcleo de um novo Egito, e durante toda a sua vida Tahtawi teve consciência das virtudes militares e das realizações dos soldados de Muhammad ‘Ali. Paris no entanto teve um efeito mais profundo sobre ele; de 1826 a 1831, permaneceu na cidade cinco anos, que foram os mais importantes da sua vida. Embora enviado como imã, e não como estudante, lançou-se aos estudos com entusiasmo e com sucesso. Adquiriu um conhecimento preciso da língua francesa e dos problemas de traduzi-la para o árabe. Leu livros sobre história antiga, filosofia e mitologia grega, geografia, aritmética e lógica; uma vida de Napoleão, um pouco de poesia francesa, inclusive Racine, as cartas de

Lord Chesterfield a seu filho; e, o mais importante, um pouco do pensamento francês do século XVIII — Voltaire, Condillac, o *Contrato social* de Rousseau e as principais obras de Montesquieu.

O pensamento do Iluminismo europeu deixou marca permanente na sua mente, e por meio dele na mente egípcia. Algumas de suas principais idéias não teriam sido estranhas para alguém educado na tradição do pensamento político islâmico: que o homem se realiza como membro da sociedade, que a boa sociedade é dirigida por um princípio de justiça, que o propósito do governo é o bem-estar dos governados. A concepção de Rousseau do legislador, o homem que tem a capacidade intelectual de conceber boas leis e é capaz de expressá-las nos símbolos religiosos que a generalidade das pessoas pode compreender e reconhecer como válidos, tem alguma afinidade com as idéias dos filósofos muçulmanos sobre a natureza e a função do Profeta. Mas havia também idéias novas, cuja influência pode ser percebida em todos os escritos de Tahtawi: que as pessoas podiam e deviam participar ativamente do processo de governo; que deviam ser educadas para esse fim; que as leis deviam mudar de acordo com as circunstâncias, e aquelas que eram boas numa época e lugar talvez não o fossem em outros. Ele também poderia ter tirado de Montesquieu a idéia de nação. Montesquieu enfatizava a importância das condições geográficas no delineamento das leis, e isso implica a realidade da comunidade geograficamente limitada, a sociedade constituída por se viver num único lugar; e ensinava ainda que a ascensão e a queda dos Estados tinham causas, que essas causas deviam ser encontradas no “espírito” da nação, e que o amor pelo país é a base das virtudes políticas — “l’amour de la patrie conduit à la bonté des moeurs”² [“o amor da pátria conduz à qualidade dos costumes”] e vice-versa. Essas eram mais do que idéias abstratas para Tahtawi. Ao mesmo tempo que se familiarizava com elas, a sua experiência em Paris lhe sugeria como elas poderiam ser relevantes para a sua própria sociedade. Conheceu os orientistas de seu tempo, como Silvestre de Sacy, e sem dúvida foi por meio deles que tomou conhecimento das descobertas dos egiptólogos na primeira grande era dessa ciência. A idéia do antigo Egito enchia a sua mente e devia constituir um elemento importante para o seu pensamento.

Não era desejo de Muhammad ‘Ali que seus estudiosos conhecessem demasiadamente a vida francesa, mas Tahtawi conseguiu fazer observações precisas do mundo moderno bem como do antigo e adquiriu um amplo conhe-

cimento das instituições e costumes da maior e mais florescente sociedade de seu tempo. Pouco depois de seu retorno ao Egito, publicou uma descrição da sua estada em Paris, *Takhlis al-ibriz ila talkhis Bariz*. O livro alcançou grande fama e foi traduzido para o turco. Contém muitas observações interessantes e acuradas das maneiras e costumes dos franceses modernos. Tahtawi não era um admirador acrítico — os franceses, pensava, estavam mais perto da avareza que da generosidade, e os homens eram escravos de suas mulheres —, mas encontrava muito a elogiar: a limpeza, a educação cuidadosa e prolongada dos filhos, o amor ao trabalho e a desaprovação da preguiça, a curiosidade intelectual (“eles sempre querem chegar à raiz do problema”),³ e acima de tudo a sua moralidade social. Apreciando a mudança nas aparências exteriores, ins-táveis nas pequenas coisas, eles eram firmes nas grandes: as suas convicções políticas eram imutáveis, e nas relações pessoais confiavam uns nos outros e raramente traíam.

Quando retornou ao Egito, Tahtawi trabalhou por uns tempos como tradutor nas novas escolas de especialistas, e em 1836 tornou-se chefe da nova Escola de Línguas, montada para preparar os estudantes para as escolas profissionais e para treinar funcionários e tradutores. Ao mesmo tempo atuava como inspetor de escolas, examinador, membro de comissões educacionais e editor do jornal oficial, *al-Waqa'i' al-misriyya*. Mas o seu trabalho mais importante foi realizado como tradutor. Em 1841, um escritório de tradução foi anexado à Escola e colocado sob a sua direção; vários tradutores faziam ali o seu trabalho sujeito à revisão de Tahtawi. A sua produção durante esse período inclui cerca de vinte traduções, a maioria livros de geografia, história e ciência militar, mas aqueles que sugeriu ou supervisionou eram muito mais numerosos. Entre eles estavam histórias do mundo antigo, a Idade Média e os reis da França; as vidas de Pedro, o Grande, e Carlos XII da Suécia escritas por Voltaire, e a história do imperador Carlos V narrada por Robertson; um livro sobre os filósofos gregos, e *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, de Montesquieu. Essa lista mostra a direção de seus interesses, bem como os de seu senhor. O governante tinha um interesse pessoal no trabalho de tradução, e apreciava que lhe lessem as vidas dos grandes governantes e soldados, cujas carreiras poderiam ser comparadas com a sua ou cujo exemplo poderia lhe ensinar alguma coisa. Mas a escolha de Montesquieu deve ter sido do próprio Tahtawi, e mostra a sua preocupação de toda a

vida com a questão da grandeza e do declínio dos Estados, e a resposta que daria a esse problema: “la vertu politique dans la république” [a virtude política na república] era “l’amour de la patrie” [o amor da pátria];⁴ os romanos eram ilustres por isso, mas “ils mêlaient quelque sentiment religieux à l’amour qu’ils avaient pour leur patrie” [eles misturavam algum sentimento religioso ao amor que tinham pela pátria].⁵

O favor demonstrado a Tahtawi pelo seu senhor foi retirado quando Muhammad ‘Ali morreu. Seu sucessor escolhido, Ibrahim, morreria antes dele, e quem o sucedeu no governo foi o seu neto ‘Abbas. Em 1850, Tahtawi foi enviado para abrir uma escola em Cartum, e no ano seguinte a sua Escola de Línguas foi fechada. Ele parece ter caído no desagrado do novo governante, e considerava os seus quatro anos em Cartum anos de exílio. Ocupou o seu tempo traduzindo *Télémaque* de Fénelon; mas outra vez uma mudança de governantes acarretou uma mudança de destino, e quando Sa‘id sucedeu a ‘Abbas, em 1854, Tahtawi teve permissão de retornar ao Cairo. Tornou a ser o chefe de uma escola com um escritório de tradução a ela anexado. Quando Isma‘il sucedeu a Sa‘id, ele continuou nas boas graças dos senhores e até fez parte do grupo que planejou o novo sistema educacional. Foi membro de várias comissões, mas ainda achava tempo para o seu trabalho de erudito. Estimulou a Imprensa do Governo em Bulaq a publicar os clássicos árabes; entre eles estava a obra de Ibn Khaldun, e isso também mostra a inclinação da sua mente. Continuou a dirigir o escritório de tradução, cujo principal trabalho era então passar para o árabe os códigos legais franceses. Desde 1870 até sua morte, ele editou um periódico para o Ministério da Educação e escreveu vários artigos originais para essa publicação. Escreveu igualmente várias obras numa escala maior: os primeiros dois volumes do que devia ser uma história completa do Egito, um livro sobre educação (*al-Murshid al-amin li’l-banat wa’l-banin* — o que pode ser traduzido livremente como “Verdades orientadoras para as moças e os moços”) e uma obra geral sobre a sociedade egípcia, *Manahij al-albab al-misriyya fi mabahij al-adab al-‘asriyya* (traduzindo mais uma vez livremente, “Os caminhos dos corações egípcios nas alegrias das artes contemporâneas”).

É essa última obra que vai nos interessar neste ponto, pois contém a declaração mais completa das visões de Tahtawi sobre o caminho que o Egito deveria tomar. Na forma, é principalmente um tratado sobre a atividade eco-

nômica (*al-manafi' al-'umumiyya*): o que é essa atividade, como o Egito a teve no passado e depois a perdeu, e como pode recuperá-la. Esse livro, como tudo o que Tahtawi escreveu nesse período, era destinado a fornecer uma leitura edificante para os estudantes nas novas escolas. É escrito num modo discursivo antiquado, com digressões e longas histórias para provar as idéias propostas; e a partir do que afirma Tahtawi **pode-se deduzir uma teoria** da política, da natureza e do destino do Egito. É **uma teoria que merece atenção** porque torna articuladas as idéias correntes **entre o novo grupo regente** do Egito, e que estava subjacente às reformas da era de Isma'íl.

As idéias de Tahtawi sobre a sociedade e o Estado não são nem uma simples reafirmação de uma visão tradicional, nem um simples reflexo das idéias que aprendera em Paris. O modo como são formuladas é, no geral, tradicional: a cada ponto, ele faz um apelo ao exemplo do Profeta e de seus Companheiros, e as suas concepções de autoridade política estão dentro da tradição do pensamento islâmico. Mas, em certos pontos, ele lhes dá um novo e significativo desenvolvimento.

Apesar do que viu em Paris, a sua visão do Estado não é a de um liberal do século XIX. É uma visão islâmica convencional. O governante possui poder executivo absoluto, mas o seu emprego desse poder deve ser moderado pelo respeito à lei e àqueles que a preservam. Que o governo deve estar nas mãos do "povo" era para Tahtawi uma idéia familiar pelas suas leituras e experiências na França: ele tinha presenciado a Revolução de 1830, e apresenta uma longa descrição desse conflito no seu livro sobre Paris. Mas não era, assim pensava, uma idéia que fosse relevante para os problemas do Egito. O seu país era governado por um autocrata muçulmano, e a única esperança de reforma efetiva era que o autocrata empregasse os seus poderes com propriedade. Os altos e baixos de sua própria carreira mostravam que diferença podem fazer o caráter e as intenções do governante. Ele sentia muita gratidão para com Muhammad 'Alí, que o tinha enviado a Paris e cuja carreira acompanhou com um interesse pessoal indubitável, depois de seu retorno, e também tinha grande admiração pelo homem que havia libertado o Egito das garras dos mame-lucos e colocado o país no caminho do progresso.⁶ Ele o chamava o segundo macedônio; o próprio Muhammad 'Alí tinha consciência do paralelo com Alexandre, cuja vida costumava ler com prazer.⁷ Mais tarde Tahtawi escreveu sobre Sa'id e Isma'íl com lisonjas discretas e convencionais, mas a sua atitude

para com 'Abbas era naturalmente pouco amistosa. Talvez não tenha sido apenas a beleza do estilo de Fénelon, nem o interesse pelo tema que o levaram a despender seus anos de exílio traduzindo *Télémaque*. Escrito como uma leitura moral para o aluno de Fénelon, o duque de Bourgogne, o livro contém uma crítica implícita do despotismo sem controle de Luís XIV, uma lição moral para os autocratas, que bem poderia ser aplicada a 'Abbas. A evocação da felicidade e da beleza do Egito sob Sesóstris devia exercer uma grande atração para alguém cujo amor à pátria fosse tão caloroso quanto o de Tahtawi, mas servia também para lembrar a 'Abbas o estado do Egito sob seu predecessor:

cette fertile terre d'Égypte, semblable à un jardin délicieux arrosé d'un nombre infini de canaux [...] des villes opulentes [...] des terres qui se couvraient tous les ans d'une moisson dorée, sans se réposer jamais, des prairies pleins de troupeaux [...] des bergers qui faisaient répéter les doux sons de leur flûtes et de leurs chalumeaux à tous les échos d'alentour. [...]

Heureux [...] le peuple qui est conduit par un sage roi! [...] Aimez vos peuples comme vos enfants. [...] Les rois qui ne songent qu'à se faire craindre, et qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soumis, sont les fléaux du genre humain. Ils sont craints [...] mas ils sont haïs, détestés.⁸

[Esta terra fértil do Egito, parecida com um jardim delicioso irrigado por um número infinito de canais [...] cidades opulentas [...] terras que se cobriam todos os anos de uma seara dourada, sem jamais repousar, pradarias cheias de rebanhos [...] pastores que faziam os doces sons de suas flautas e charamelas se repetir em todos os ecos dos arredores. [...]

Feliz [...] o povo que é conduzido por um rei sábio! [...] Amai vossos povos como a vossos filhos [...]. Os reis que só pensam em se fazer temidos e em abater seus súditos para torná-los submissos são os flagelos do gênero humano. São temidos [...] mas são odiados, detestados.]

Na advertência de Tahtawi de que mesmo bons governantes tendem a escolher maus conselheiros, lisonjeadores que não receiam trair, e a retirar sua confiança dos "homens sábios e virtuosos cuja virtude é temida";⁹ talvez se possa escutar o eco de alguma intriga pessoal que o levou ao exílio. Por outro lado, o conselho de Fénelon sobre como governar deve ter parecido a Tahtawi passível de ser aplicado ao Egito de seu tempo: os governantes devem ter um

conhecimento pleno e direto de seu país, encorajar o comércio e a agricultura, dar a devida atenção à educação, produzir os armamentos necessários para a defesa e, acima de tudo, respeitar os princípios da moderação e da justiça.¹⁰

Se Tahtawi aceitava a autoridade do governante, também enfatizava os limites a ele impostos pela existência de normas morais. Para explicar a idéia islâmica da *Charia* pairando acima do governante, ele se refere à distinção dos “três poderes”¹¹ traçada por Montesquieu, e a idéia de restrições ao poder absoluto do monarca foi certamente reforçada pelo que viu na França: ao escrever sobre a Revolução de 1830, dá uma definição clara da monarquia limitada e da república. Mas, em *Manahij*, o seu argumento a favor dos limites impostos ao exercício da autoridade parte de uma idéia tradicional, a da divisão da sociedade em “ordens” ou “estados”, cada qual com uma função e status específicos. Seguindo um princípio estabelecido há muito tempo, ele distinguia quatro estados: o governante, os homens da religião e da lei, os soldados e aqueles envolvidos na produção econômica.¹² Dá atenção especial ao segundo estado e ao seu papel no Estado. O governante deve respeitar e honrar os ulemás; deve tratá-los como seus auxiliares na tarefa do governo. Esse é um tema comum aos juristas islâmicos, e talvez para Tahtawi, tanto quanto para eles, tinha meios-tons “nacionalistas”, pois sob Muhammad ‘Ali, assim como sob os mamelucos e os otomanos, o poder estava em mãos turcas ou caucasianas, e o corpo dos ulemás formava a única instituição pela qual a população nativa do Egito podia participar ativamente nos assuntos públicos. A essa altura, entretanto, surgia um novo grupo culto, e foi refletindo esse grupo que Tahtawi deu um novo caráter à idéia dos ulemás. Na sua visão, eles não são simplesmente guardiões de uma tradição fixa e estabelecida. Sendo ele próprio bem versado na lei religiosa, um shafita pelo rito legal, Tahtawi acreditava que era necessário adaptar a *Charia* às novas circunstâncias, e que era legítimo fazê-lo. A “porta da *ijtihad*” fora fechada, segundo o dizer tradicional, e caberia a uma geração posterior abri-la, mas ele deu o primeiro passo nessa direção. Não havia muita diferença, sugeria, entre os princípios da lei islâmica e os princípios da “lei natural” em que se baseavam os códigos da Europa moderna.¹³ Essa sugestão implicava que a lei islâmica podia ter nova interpretação em direção a uma conformidade com as necessidades modernas, e ele sugeria um princípio que podia ser usado para justificar essa atitude: que é legítimo para um fiel, em certas circunstâncias, aceitar uma interpretação da lei deri-

vada de um código legal que não seja o seu.¹⁴ Adotada por escritores posteriores, essa sugestão foi empregada na criação de um sistema moderno e uniforme de lei islâmica no Egito e em outras regiões.

Se os ulemás deviam interpretar a *Charia* à luz das necessidades modernas, eles deviam saber o que é o mundo moderno. Deviam estudar as ciências criadas pela razão humana. Tahtawi cita um trecho da autobiografia intelectual de um xeque para mostrar que a tradição da filosofia e das ciências racionais estivera viva no mundo muçulmano até recentemente;¹⁵ mas havia morrido, e a Azhar na era presente não aceitava as novas ciências que são necessárias para o bem-estar da nação. Os ulemás deviam chegar a um acordo com a nova cultura, e os especialistas dessa cultura deviam ter a mesma posição social dos ulemás. Médicos, engenheiros, todos os que dominavam as ciências que eram úteis para o Estado deviam ser honrados e consultados pelo governante.¹⁶ Em outras palavras, a idéia tradicional de uma parceria entre os governantes e os ulemás foi atualizada, e a idéia dos ulemás recebeu uma nova interpretação em termos do “clero” de cientistas de Saint-Simon.

Além dos governantes e dos ulemás havia algo mais, a comunidade em geral. Para Tahtawi, assim como para outros pensadores muçulmanos, havia uma distinção nítida entre a função de governar e a de obedecer. O governante era o representante de Deus, responsável apenas perante Deus, e abaixo de Deus sua consciência era seu único juiz; os seus súditos lhe deviam obediência absoluta.¹⁷ Mas por mais nitidamente distinta que fosse a sua função, os governantes e os governados estavam estreitamente ligados entre si por direitos e deveres. O súdito devia obedecer, no entanto o governante devia tentar agradar a seus súditos dentro dos limites impostos pela sua obediência a Deus. O temor a Deus podia impelir o governante a realizar boas ações, mas o mesmo efeito se podia esperar de seu temor à opinião pública,¹⁸ e no mundo moderno a opinião pública desempenhava um papel ativo na vida do Estado. No passado, o governo fora uma atividade secreta do governante, mas na era moderna devia se basear em “boas relações entre os governantes e os governados”.¹⁹ Devia haver, portanto, uma educação política universal. Os funcionários deviam ser apropriadamente treinados, pois até o chefe de uma vila precisava de treinamento,²⁰ e o cidadão comum que não servia diretamente ao Estado ainda assim devia compreender as suas leis e conhecer os seus direitos e deveres.

Quando Tahtawi enfatiza que os ulemás deviam ter uma educação moderna e todos os cidadãos deviam ter uma educação política, está sugerindo que a natureza da sociedade e a função do governo são diferentes do que eram no passado. Sem dúvida, ele teria aceitado em princípio a idéia islâmica da estabilidade política, de ser função do governo regular as diferentes ordens da sociedade e mantê-las dentro da *Charia*. Mas podemos perceber nascendo dentro dele uma nova idéia, da mudança como um princípio da vida social e do governo como o instrumento necessário da mudança. Em seu livro sobre Paris ele registra, como um dos aspectos estranhos do caráter francês, o desejo de cada homem de ir além de seus ancestrais: “Todo aquele que domina uma arte deseja inventar algo antes desconhecido, ou completar algo que já foi inventado”.²¹ Da mesma forma, a *Manahij* parte do pressuposto de que a sociedade tem duas finalidades: cumprir a vontade de Deus, mas também alcançar o bem-estar neste mundo. Até esse ponto não há nada de novo; a novidade é o significado dado a bem-estar. É identificado com o progresso assim como a Europa do século XIX o concebia, e nesse sentido o bem-estar tem duas bases: a primeira é “o treinamento do caráter nas virtudes religiosas e humanas”, e a segunda são as atividades econômicas que geram riqueza e o melhoramento das condições e o contentamento entre o povo em geral.²²

Na *Manahij*, Tahtawi está principalmente preocupado com a segunda dessas bases e, como está escrevendo sobre o Egito, quando fala sobre a mudança econômica, se refere em primeiro lugar ao progresso na agricultura. No Egito, como ele bem sabe, a natureza da vida econômica e, portanto, o estado do bem-estar público dependem da natureza do governo; os bons governantes do Egito sempre deram atenção à irrigação, e ele apresenta uma descrição detalhada da política de Muhammad ‘Ali, bem como uma análise, tirada de um escritor europeu, das possibilidades econômicas do país, que são grandes e passíveis de plena exploração a curto prazo.²³

Mas é característico de seu pensamento insistir em que a riqueza nacional é um produto da virtude. Quando as virtudes sociais foram fortes, o Egito foi próspero; e a chave para a virtude é a educação. A maior parte da sua vida foi consumida como professor e organizador de escolas, e ele tinha uma visão clara do que devia ser feito. Apresentou as suas idéias em seu livro sobre educação. Ensinar, afirma, deve estar ligado com a natureza e com os problemas da sociedade; deve visar “abastecer os corações dos jovens com os sentimen-

tos e os princípios que são correntes no seu país”.²⁴ A educação primária deve ser universal e a mesma para todos, a educação secundária deve ser de alta qualidade e o gosto por ela deve ser encorajado. As meninas devem ser educadas assim como os meninos, e em pé de igualdade: ao afirmar isso, ele estava refletindo o novo interesse e a nova política da época de Isma‘il, e na verdade a causa de ter escrito o livro foi uma ordem do Ministério da Educação para que redigisse algo que seria igualmente adequado para ensinar aos meninos e às meninas. A instrução das meninas era necessária por três razões: para casamentos harmoniosos e uma boa educação das crianças; para que as mulheres pudessem trabalhar, como os homens trabalham, dentro dos limites de sua capacidade; e para poupá-las do vazio de uma vida de mexericos no harém. (Ele não parece sugerir que elas deviam sair da reclusão e participar da vida pública, embora haja um capítulo sugestivo sobre mulheres governantes famosas, inclusive Cleópatra, mas ele deseja que elas sejam mais bem tratadas na família.) A poligamia não é proibida, sustenta, porém o Islã só a permite se o marido é capaz de fazer justiça entre as suas esposas. Essa idéia foi adotada por escritores posteriores e transformou-se numa virtual proibição de ter mais de uma mulher.²⁵

O objetivo da educação devia ser formar uma personalidade, e não simplesmente transmitir um corpo de conhecimentos; devia inculcar a importância da saúde física, da família e seus deveres, da amizade e sobretudo do patriotismo — *hubb al-watan*, o amor pela pátria, o principal motivo que leva os homens a tentar construir uma comunidade civilizada. Na *Manahij*, como no livro sobre educação, a palavra *watan* e a expressão *hubb al-watan* ocorrem mais de uma vez. Os deveres dos cidadãos para com o seu país são enumerados: unidade, submissão à lei, sacrifício. E também os seus direitos, acima de tudo o direito à liberdade, pois apenas a liberdade pode criar uma comunidade real e um forte patriotismo.²⁶ Às vezes, quando usa o termo, Tahtawi não parece estar fazendo mais do que ensinar em linhas gerais os direitos e os deveres dos membros de uma comunidade; *hubb-al-watan* tem assim o mesmo significado da *‘asabiyya* na doutrina de Ibn Khaldun — o senso de solidariedade que une aqueles que vivem na mesma comunidade e é a base da força social. Mas outras vezes ele usa a palavra num sentido mais restrito e novo. A ênfase já não recai no dever passivo do súdito de aceitar a autoridade, está no papel ativo do cidadão em construir uma sociedade verdadeiramente

civilizada; já não se detém exclusivamente nos deveres mútuos dos membros da *umma* islâmica, mas incluiu nos daqueles que vivem no mesmo país. *Hubb al-watan* adquire o significado específico do patriotismo territorial no sentido moderno, e a terra natal — “la Patrie” — torna-se o foco desses deveres que, para os juristas islâmicos, unem os membros da *umma* com aquele sentimento natural que, para Ibn Khaldun, existia entre os homens que tinham relações de sangue.

A transição para esse novo modo de pensamento pode ser vista numa passagem da *Manahij*. Tahtawi está falando da fraternidade na religião. Cita o *hadith*, “o muçulmano é irmão do muçulmano”, e depois acrescenta:

e tudo o que é obrigatório para um fiel em relação a seus colegas fiéis é também obrigatório para os membros do mesmo *watan* quanto a seus direitos mútuos. Pois há uma fraternidade nacional entre eles além da fraternidade na religião. Para aqueles que partilham o mesmo *watan*, existe a obrigação moral de trabalharem juntos no sentido de melhorá-lo e aperfeiçoar a sua organização em tudo o que diz respeito à sua honra, grandeza e riqueza.²⁷

O que é essa comunidade natural, esse *watan* a que Tahtawi se refere? É egípcio, e não árabe. No seu pensamento, há uma idéia tênue de arabismo, mas pertence antes ao antigo elemento nele contido do que ao novo. Ele elogia e defende o papel desempenhado pelos árabes na história do Islã;²⁸ quando fala de patriotismo, entretanto, não se refere ao sentimento partilhado por todos os que falam árabe, e sim àquele partilhado por todos os que vivem na terra do Egito. Para ele o Egito é algo distinto, e também algo historicamente contínuo. O Egito moderno é o descendente legítimo da terra dos faraós. A sua imaginação estava realmente impregnada das glórias do antigo Egito, vistas pela primeira vez, paradoxalmente, durante os seus anos na França. Ele escreveu poemas em homenagem aos faraós, e é característico do seu estilo de pensamento que, ao escrever sobre o vício da ociosidade, citasse primeiro o *hadith* e outros textos islâmicos, e depois passasse a falar da maneira como os preguiçosos são representados na arte do Egito antigo.²⁹ Mas o antigo Egito era para ele mais do que uma fonte de orgulho; tinha os elementos constituintes da civilização, moralidade social e prosperidade econômica,³⁰ e o Egito moderno podia reaver aquilo que possuía, pois “a constituição física dos povos

destes tempos é exatamente a dos povos de tempos passados, e a sua disposição é a mesma”.³¹

Sendo assim, entretanto, é necessário explicar como foi que o Egito perdeu as virtudes e a prosperidade dos tempos antigos. Isso aconteceu, sustenta Tahtawi, por causa do acaso histórico do domínio estrangeiro: o domínio dos mamelucos no final da Idade Média e, depois de uma breve revivescência sob os primeiros sultões otomanos, o longo domínio nocivo dos circassianos. Ao falar desse modo, ele ecoava as proclamações de Bonaparte e dava início a uma linha de pensamento que devia ser geralmente aceita por escritores egípcios posteriores e por fim aplicada à família regente a quem Tahtawi servia.

Entre as obras de seus últimos anos, já foram mencionados os seus dois volumes sobre a história do Egito. Deviam ser os dois primeiros volumes de uma série, que o seu filho terminou depois da sua morte, e uma obra de educação nacional, um resumo do que o Egito moderno devia conhecer sobre o seu *watan*. Ilustra a mistura de elementos no seu pensamento o fato de que o primeiro volume seja uma história do antigo Egito, baseada em fontes europeias modernas, enquanto o segundo é o relato da vida do Profeta, tirado das fontes muçulmanas tradicionais, usadas inteligentemente e de modo não desprovido de crítica. Segundo a moda ocidental moderna, ele divide a história em duas categorias principais, antiga e moderna; mas, como muçulmano, a sua linha divisória não é a queda do Império Romano, e sim a ascensão do Islã. Ele considera esse fato o acontecimento mais importante da história, porém ainda acredita que a história pré-islâmica seja digna de estudo. O Egito faz parte da *umma* islâmica, mas também tem sido uma *umma* separada, tanto nos tempos antigos como modernos, e como tal é um objeto distinto de pensamento histórico.³² Embora muçulmano, o Egito não é exclusivamente muçulmano, pois todos os que ali vivem fazem parte da comunidade nacional. Mais uma vez, apesar de a conclusão ser moderna, a cadeia de pensamento é tradicional: começa com o conceito islâmico de cristãos e judeus como “povos protegidos”, *ahl al-dhimma*, e argumenta em favor da atitude mais liberal para com eles. Devem ter a permissão de total liberdade religiosa, e é legítimo que os muçulmanos freqüentem a sua companhia.³³

O patriotismo de Tahtawi era um sentimento pessoal caloroso, não apenas uma dedução dos princípios da filosofia política. É inequívoco o seu orgulho pela grandeza passada do Egito, a sua preocupação com o futuro do

SBD / FFLCH / USP

país. Ele escreveu vários poemas patrióticos, *wataniyyat*, em que, misturado com o elogio da família regente, há o elogio do Egito antigo e também do exército egípcio. Mas diz-se que teria traduzido a *Marseillaise*, e isso é significativo. Quando emprega o termo *watan*, esse é claramente o equivalente da *patrie* francesa, e a *patrie* da Revolução Francesa não era a nação voltada para si mesma e para o seu próprio culto, nos moldes das ideologias modernas, era a serva do universal. Para Tahtawi, o novo Egito poderia igualmente servir a algo além de si mesmo: as ciências modernas, que estavam introduzindo uma era nova e mudando a vida das comunidades do Oriente.

Tahtawi viveu e trabalhou num feliz interlúdio da história, quando a tensão religiosa entre o Islã e o cristianismo estava sendo relaxada e ainda não fora substituída pela nova tensão política entre Oriente e Ocidente. Ele estava na França na época da ocupação da Argélia, e escreveu a respeito no seu livro sobre Paris, mas no seu pensamento não há nenhum sentimento de ser a Europa um perigo político. A França e a Europa não representavam o poder político e a expansão, mas a ciência e o progresso material. A sua foi uma era de grandes invenções, e ele escreveu a esse respeito com admiração: o canal de Suez, o plano para um canal do Panamá, as ferrovias transcontinentais na América. Ele parece ter ficado particularmente impressionado pelas mudanças nas comunicações, e escreveu um poema elogiando a máquina a vapor.³⁴ Essas novidades, pensava, marcavam o início de um processo que continuaria e deveria levar por fim à união dos povos e à sua vida conjunta em paz. O Egito devia adotar as ciências modernas e as inovações que gerariam, e podia tomar essa atitude sem perigo para a sua religião. Pois as ciências que agora se difundiam na Europa tinham sido outrora ciências islâmicas: a Europa as tomara dos árabes, e ao recuperá-las o Egito estaria apenas reivindicando o que era seu. A melhor maneira de alcançar esse objetivo era por meio de uma relação tranqüila com os estrangeiros e do bom tratamento a eles dispensado. Deviam ser encorajados a se estabelecer no Egito e a ensinar o que quer que tivessem para ensinar. Uma vez mais, Tahtawi usa uma analogia do antigo Egito: Psamético I não havia estimulado os gregos a se estabelecer no Egito e não os havia tratado como se fossem egípcios?³⁵ Ele torna a ver em Muhammad 'Ali e seus sucessores os herdeiros legítimos dos faraós, tentando reviver as glórias do Egito ao seguir os mesmos princípios; eles também concederam igualdade a todos, tanto aos súditos como aos estrangeiros.

Mas a civilização, devemos lembrar, tem duas bases, e não apenas uma, e a virtude moral é mais importante do que o bem-estar material, pois o último é a longo prazo o produto de certas virtudes. A Europa não parece a Tahtawi um perigo político, embora ele esteja consciente de um certo perigo moral. Os franceses, diz, acreditam apenas na razão humana. A sua constituição encarna, é verdade, um certo princípio de justiça, mas está longe dos preceitos da lei divina.³⁶ São cristãos somente no nome, e a sua religião real é muito diferente:

Os franceses são daqueles que acreditam que a razão humana é que atribui bondade ou maldade às coisas. [Além disso] negam que possam ocorrer milagres e acreditam não ser possível que as leis da natureza sejam quebradas. Acreditam igualmente que as religiões só vieram encorajar os homens a fazer o bem e a evitar o que se lhes opõe, que o bem-estar nacional e o progresso humano podem tomar o lugar da religião, e que [...] a inteligência de seus eruditos é maior do que a dos profetas.³⁷

Para os pensadores de uma geração posterior, esse positivismo devia ser a tendência do pensamento europeu que mais lhes interessava, e decidiram mostrar que não era incompatível com os princípios do Islã corretamente compreendidos. Mas Tahtawi está ainda profundamente arraigado nas suas convicções herdadas, e para ele o que é claro é a contradição entre os dois conceitos, e não a sua possível conciliação.

Nos escritos de Tahtawi, encontramos pela primeira vez muitos temas mais tarde familiares no pensamento árabe e islâmico: que, dentro da *umma* universal, há comunidades nacionais que exigem a lealdade de seus súditos; que o objetivo do governo é o bem-estar humano neste mundo bem como no próximo; que o bem-estar humano consiste na criação da civilização, o último fim mundano do governo; que a Europa moderna, e especificamente a França, fornece a norma da civilização; que o segredo da força e da grandeza européias reside no cultivo das ciências racionais; que os muçulmanos, que no passado tinham estudado as ciências racionais, haviam negligenciado esse estudo e se atrasado por causa da dominação dos turcos e mamelucos; e que podiam e deviam entrar na corrente principal da civilização moderna, adotando as ciências européias e os seus frutos. Todas essas idéias deviam se tor-

nar lugar-comum de pensadores posteriores, alguns pelo menos deviam ver que continham problemas, talvez não insolúveis, que ao menos requeriam consideração. Como conciliar as afirmações da revelação divina com as de uma razão humana que se proclamava o único caminho adequado para o conhecimento; ou as da *Charia* com as dos modernos códigos de leis derivados de princípios totalmente diferentes; ou a idéia de que a *Charia* era soberana com as reivindicações dos governos a serem soberanos e a decidirem à luz da conveniência e do bem-estar humano; ou a lealdade à comunidade religiosa com a lealdade à nação?

Em outro pensador da era de Tahtawi, e alguém cuja obra não lhe era desconhecida,³⁸ um pelo menos desses problemas foi proposto: o da lei divina e humana. Embora não ausente do pensamento de Tahtawi, esse não era o centro da sua atenção. Para ele, como para os pensadores islâmicos do final da Idade Média, a lei era um fator restritivo negativo. Estabelecia os limites — mas não os princípios — dentro dos quais o governante devia agir. Muhammad 'Ali e Isma'il não ultrapassaram esses limites. Foram autocratas benévolos, de um tipo familiar para o pensamento islâmico, e não apresentaram novos problemas. Não emitiram nenhuma declaração de princípios que pudesse estar, ou parecesse estar, em contraste com os da *Charia*, e suas inovações foram principalmente nas esferas da vida econômica e da administração, sobre as quais a *Charia* diz pouco, e não na esfera das instituições básicas da sociedade ou do status pessoal, sobre os quais ela diz muito. Além disso, governavam um Estado em que o poder efetivo estivera por muito tempo nas mãos de um grupo militar, e os ulemás não podiam oferecer, mesmo se o quisessem, nenhum obstáculo eficaz ao seu emprego. A questão de saber até que ponto as mudanças eram compatíveis com a *Charia* nem precisava ser proposta. Mas, no corpo principal do império e em certas regiões dele tributárias, essa era uma questão real. O *Tanzimat* não visava apenas a mudar o sistema militar e administrativo do império, mas a lhe dar uma nova base moral e legal. Os reformadores enfrentaram oposição amarga tanto daqueles que desaprovavam as reformas em princípio como daqueles cujo monopólio do sistema legal e domínio da influência política e social eram por elas ameaçados. Para os defensores do *Tanzimat*, portanto, a questão da lei era o centro da atenção. Tinham de mostrar que as reformas não eram incompatíveis com a *Charia*, sendo na verdade impostas por ela. Em Constantinopla, esse processo

ocorreu em turco, e poucos ecos da controvérsia parecem ter se introduzido furtivamente no árabe na primeira metade do século XIX. Mas havia uma província do império em que reformas similares foram realizadas e levantaram objeções similares: o *'ahd al-aman* em Túnis foi igualmente uma declaração de novos princípios legais e políticos, propondo assim o problema da lei. Esse problema é o ponto de partida do pensador que devemos agora considerar, Khayr al-Din Paxá.

Nascido no Cáucaso, provavelmente entre 1820 e 1830, Khayr al-Din foi levado para Istambul na juventude, como tantos de seus conterrâneos, para tentar uma carreira militar ou política servindo na casa de um homem influente.³⁹ Aceito no serviço de Ahmad, bei de Túnis, ele recebeu uma educação moderna e religiosa e aprendeu francês, além do árabe. Quando seus estudos terminaram, ingressou no exército, onde seus talentos logo lhe granjearam o favor do bei. Esteve encarregado por algum tempo da Escola Militar e, em 1852, foi enviado pelo bei a Paris para lidar com um problema difícil, o de certas afirmações feitas por um antigo ministro contra o governo. Permaneceu em Paris por quatro anos, e para ele, como para Tahtawi, esses anos foram um período de formação. Observou a vida de uma grande comunidade política e aplicou o que aprendeu a seu próprio mundo. Ao retornar, tornou-se ministro da Marinha, e por seis anos foi o centro do movimento pela reforma constitucional. Era membro da comissão que rascunhou a Constituição de 1860, e foi nomeado presidente do Conselho Supremo enquanto ainda mantinha a sua posição como ministro. Essa nomeação mostrava a confiança que o bei, Sadiq, nele depositava. Já a demonstrara de outra maneira; logo depois de assumir o poder, em 1859, enviou Khayr al-Din a Constantinopla para anunciar a sua sucessão e pedir o documento costumeiro de investidura. Essa era a missão pública de Khayr al-Din, mas também havia outra, secreta. As ambições francesas em Túnis já eram óbvias e ameaçadoras, e para lhes fechar a porta parecia conveniente reafirmar a posição de Túnis como uma parte autônoma do Império Otomano; dessa maneira, a influência da França podia ser contrabalançada invocando a do sultão e a das Potências que desejavam preservar a integridade do império. O objetivo secreto de Khayr al-Din era persuadir a Porta a reconhecer a autonomia de Túnis e o direito hereditário da família Husainida, em troca do reconhecimento da soberania otomana por parte do bei e do pagamento do tributo.

O sultão não estava em posição de ofender os franceses, e a missão fracassou, assim como fracassou o experimento constitucional. Mas nos vinte anos seguintes os dois pólos da política de Khayr al-Din foram a tentativa de pedir auxílio à Turquia, como um contrapeso à influência européia, e a tentativa de estabelecer um controle constitucional sobre o poder do bei. Foi essa segunda linha de política que lhe acarretou a perda do favor do bei. Em 1862, ele renunciou como ministro depois de um desentendimento sobre se os ministros deviam ser responsáveis perante o bei ou perante o Conselho Supremo. Mas o bei ainda precisava do seu talento diplomático, e em 1864 foi mais uma vez a Constantinopla com a mesma missão, e mais uma vez não obteve sucesso. Esse fracasso e o das reformas constitucionais o levaram a retirar-se por um tempo da vida política, e nesse período de afastamento escreveu um tratado sobre governo que foi publicado em 1867.

Em 1869, a situação cada vez pior das finanças tunisianas causou a criação de uma Comissão Internacional para administrar a receita, e Khayr al-Din tornou-se presidente de sua seção executiva. Em 1871, foi enviado novamente a Constantinopla, e dessa vez foi bem-sucedido; enfraquecida pela guerra com a Alemanha, a França não pôde fazer uma oposição efetiva à promulgação de um decreto confirmando a posição de Túnis como uma parte autônoma do Império Otomano, embora ela nunca o reconhecesse. A essa altura Khayr al-Din fora nomeado ministro com o controle do interior, das finanças e das relações exteriores, e em 1873 se tornou primeiro-ministro. Manteve a posição por quatro anos e usou-a para realizar muitas reformas: o melhoramento dos procedimentos administrativos, a reorganização da *awqaf* e dos procedimentos nas cortes religiosas, a reforma do ensino na mesquita Zaytuna, o melhoramento e a expansão da Imprensa do Governo, a criação de uma biblioteca pública e de uma escola moderna, a Sadiqiyya, onde se ensinava o turco, o francês e o italiano, bem como o árabe, e as ciências modernas, além das ciências da religião islâmica.⁴⁰ Mas de novo ele enfrentou os mesmos obstáculos: as ambições e as rivalidades das Potências, o desejo do bei de preservar a sua autoridade. Era sua política manter um equilíbrio entre os três Estados que tinham interesses em Túnis, a Inglaterra, a França e a Itália, tentando não fazer demasiadas concessões a nenhum deles, nem afastá-los completamente. Uma política de equilíbrio executada por um Estado que não tem poder próprio é sempre perigosa e delicada, e por fim Khayr al-Din perdeu o

apoio de todos. Encorajou primeiro os empreendimentos britânicos, depois os franceses, e quando irrompeu a Guerra Russo-Turca, em 1876, ele se viu numa posição inviável. O cônsul britânico queria que Túnis mandasse ajuda a seu suserano, o sultão, as outras Potências não o queriam. Khayr al-Din inclinou-se para os ingleses, o bastante para enraivecer os franceses, mas não o bastante para satisfazer o cônsul Wood. Privado do apoio estrangeiro, ele já não podia se opor ao bei, com quem tinha se indisposto em razão de seus esforços para restringir o poder real, e que em 1877 era suficientemente forte para demiti-lo.

Com a sua carreira política em Túnis terminada, Khayr al-Din começou uma nova em Constantinopla, convidado pelo jovem sultão Abdülhamid, que tinha conhecido o seu livro.⁴¹ Pouco tempo depois de sua chegada, ele já conseguiu alguma influência sobre Abdülhamid. Era capaz; um muçulmano devoto e convencido de que a sobrevivência de um império independente era necessária para o bem-estar do Islã; como estrangeiro, que nem sequer falava bem o turco, ele seria totalmente dependente do favor do sultão e não poderia se envolver em intrigas perigosas. Em dezembro de 1878, foi nomeado grão-vizir. O seu mandato foi marcado por um ato importante, a deposição do quediwa Isma'il do Egito pelo sultão. Era apropriado que Khayr al-Din tivesse sido o ministro formalmente responsável por esse ato, pois Isma'il fora contra um dos princípios básicos da sua política: ao afrouxar os laços que ligavam o Egito ao sultão, ele abria a porta para a intervenção européia.

Como grão-vizir, entretanto, Khayr al-Din logo enfrentou dificuldades. Algumas, embora não todas, foram causadas por ele próprio. A sua personalidade não era de estabelecer relações tranqüilas com os seus colegas. O embaixador britânico, Layard, que trabalhou com ele e em termos amistosos, assim o descreveu:

Era um homem forte e corpulento, com um semblante pesado, iluminado de vez em quando por uma expressão muito inteligente e não desagradável, quando se entusiasmava na conversa. As suas maneiras eram consideradas arrogantes e soberbas, e como tinha o hábito de tratar os colegas, os funcionários turcos e os notáveis em geral com um pouco de desprezo, logo aumentou a impopularidade a que sua origem estrangeira e o modo de sua introdução nos altos cargos o teriam exposto em qualquer circunstância. A maneira como ele aumentou o nú-

mero de seus inimigos e as dificuldades de sua posição não eram uma prova de sabedoria. Era difícil dizer a sua idade, porque tingia o cabelo e a barba de um preto forte e escuro que não melhorava a sua aparência, nem suavizava as suas feições.⁴²

Mesmo com o seu soberano, assim relatava o mestre-de-cerimônias, as suas relações não eram fáceis: “O seu tom e comportamento, durante as entrevistas com o sultão, além de alguns outros pequenos defeitos, o haviam tornado pessoalmente... desagradável para Sua Majestade”.⁴³

À parte os “pequenos defeitos”, o vizir se viu confrontado com os mesmos problemas de Túnis: caos financeiro, uma luta por influência entre as Grandes Potências, o desejo do sultão de manter o seu poder inquestionável. Ele tinha o apoio da Grã-Bretanha e da França, mas isso não bastava. As suas tentativas de realizar reformas internas eram arruinadas pelo estado desesperado das finanças, e Salisbury se recusou a lhe conceder o empréstimo que pedia. Teve de enfrentar a oposição do exército e os muçulmanos conservadores, apoiados pela Rússia; e apesar de o sultão parecer estar a seu lado a princípio, isso era apenas aparência. A história de Túnis se repetiu. Khayr al-Din tentou impor ao sultão um programa de reformas; o sultão virou-se contra ele e, embora Layard e Salisbury usassem a sua influência em favor do vizir, livrou-se de seu auxiliar em 1879. Ele viveu em Constantinopla em virtual isolamento,⁴⁴ e morreu em 1889.

Salvo os documentos oficiais e uma memória publicada muito tempo depois da sua morte, a única obra literária de Khayr al-Din é um estudo político, escrito em árabe com o título de *Aqwam al-masalik fi ma'rifat ahwal al-mamalik* (O caminho mais direto para conhecer as condições do Estado). Publicado pela primeira vez em Túnis em 1867, foi mais tarde reeditado em Constantinopla; uma tradução francesa da introdução, realizada sob sua supervisão e publicada em Paris como *Réformes nécessaires aux États musulmans*, despertou muito interesse na época.

Ele parece ter acalentado alguma idéia, quando escreveu o livro, de que faria para a era moderna o que Ibn Khaldun tinha feito para uma era anterior. Ambos eram tunisianos, ambos escreveram seus livros num momento de afastamento da vida política; os dois livros se preocupam de algum modo com o problema da ascensão e declínio dos Estados, e cada qual consiste nu-

ma introdução, que estabelece os princípios gerais, e várias partes. A comparação não vai além disso: o grosso do livro de Ibn Khaldun trata da história das dinastias muçulmanas, enquanto a maior parte da obra de Khayr al-Din diz respeito à história, à estrutura política e à força militar dos Estados europeus. A importância do livro está na introdução. No início, Khayr al-Din explica por que o escreveu. Tinha dois objetivos:

Primeiro, insistir para que aqueles que são zelosos e decididos entre os estadistas e os homens de religião adotem, na medida do possível, tudo o que contribuir para o bem-estar da comunidade islâmica e o desenvolvimento de sua civilização, como a expansão dos limites da ciência e da erudição e a preparação dos caminhos que conduzem à riqueza [...] e a base de tudo isso é o bom governo.

Segundo, alertar aqueles que são insensatos entre a generalidade dos muçulmanos contra a sua persistência em fechar os olhos para o que é digno de louvor e está em conformidade com a nossa lei religiosa quanto à prática de adeptos de outras religiões, simplesmente porque têm gravada na mente a idéia de que todos os atos e instituições daqueles que não são muçulmanos devem ser evitados.⁴⁵

Em outras palavras, ele queria mostrar quais eram as causas da força e da civilização das sociedades, e mais especificamente o papel do Estado na sociedade, e realizar esse plano por uma análise daquelas sociedades que, no mundo moderno, eram as mais fortes e as mais civilizadas; pretendia demonstrar também que, na presente era, o único modo de reforçar os Estados muçulmanos era tomar por empréstimo idéias e instituições da Europa e convencer os muçulmanos ortodoxos de que agir desse modo não era contrário à *Charia*, mas estava em harmonia com o seu espírito. O seu argumento é dirigido primariamente aos muçulmanos ortodoxos, e seu ponto de partida é a teoria tradicional do Estado. O objeto específico de seu pensamento não é, como acontece com Tahtawi, a nação, mas a *umma* islâmica. Às vezes, é verdade, ele usa as mesmas expressões de Tahtawi, *watan* e *hubb al-watan*,⁴⁶ porém as emprega mais num sentido geral, como equivalentes a “comunidade política” e “espírito público”, do que no sentido específico. Ele está muito distante do espírito do nacionalismo moderno, para o qual cada nação é única; o que tem a dizer se aplica a todos os Estados islâmicos, porque são islâmicos. O cen-

tro de seu interesse contudo é o maior dos Estados muçulmanos, o Império Otomano, “a sede do califado”.⁴⁷ Da mesma forma, a questão que propõe é tradicional: quando o poder está nas mãos de um governante autocrático, como assegurar que seja usado justamente? A justiça é a única base sólida para o Estado, e em circunstâncias normais a sua única garantia é que o poder do governante seja limitado. Pode haver, é verdade, um governante que age corretamente por bondade inata e pelo conhecimento que lhe é dado pela razão, mas esses homens são raros, e não há garantia de que vão continuar nos caminhos que escolheram. Em geral, o poder do governante deve ser limitado de duas maneiras: primeiro, pela lei, revelada ou natural (*Charia* ou *qanun ‘aqli*), e, segundo, pelas consultas (*mashwara*). Há duas classes que o governante deveria consultar, os ulemás e os notáveis ou homens de negócios (*a‘yan*). Devem ser capazes de lhe falar livremente, orientá-lo no caminho correto e impedi-lo de fazer o mal. Fora o acaso de um governante com uma retidão inata, o melhor Estado é aquele em que existem os dois tipos de limitação, e as leis estáveis são guardadas por aqueles qualificados para interpretá-las. A *umma* islâmica na sua forma original era esse tipo de Estado e, enquanto respeitou a *Charia*, foi próspera, forte e altamente civilizada.⁴⁸ (Num modo característico de escritores posteriores, Khayr al-Din provou a grandeza da civilização islâmica com citações de escritores europeus modernos, Victor Duruy e Emmanuel Sedillot.⁴⁹) Depois dessa primeira era de ouro veio o declínio, que foi seguido por uma breve restauração sob os primeiros otomanos. Eles conferiram nova energia ao mundo muçulmano e restauraram as bases de sua prosperidade: tinham dado o devido respeito à *Charia* e aos ulemás e ministros nomeados, que podiam manter os sultões no caminho correto. Fora até aceito que os guardiões da lei tinham o direito de depor o sultão, se ele se desviasse do caminho certo.⁵⁰ Mais tarde o Estado otomano também declinou por causa da má escolha de ministros e da decadência dos janízaros: o resultado foi o afrouxamento dos laços de lealdade — os governantes de regiões distantes faziam o que lhes agradava, os súditos cristãos contavam com protetores estrangeiros, as Grandes Potências começaram a interferir, e uma a uma as províncias se desligaram do império.

Até esse ponto a análise é o que qualquer escritor otomano da era do declínio poderia ter apresentado, e é apoiada por citações e referências que mostram um autor com amplo conhecimento das ciências tradicionais. Além do

Corão e do *hadith*, ele cita Ibn Khaldun, al-Ghazali, Ibn al-‘Arabi, al-Mawardi; mas entre eles nos deparamos com referências de outro tipo — a Thiers, Montesquieu, Políbio, “o tradutor de John Stuart Mill”, e à viagem parisiense de Tahtawi — e elas são usadas para apontar uma nova moral. A *umma* só poderá ter a sua força restaurada se aprender em que reside a força da Europa e a adotar. Mas o que exatamente deveria aprender? Como soldado e estadista, Khayr al-Din estava interessado sobretudo na força, tanto militar como econômica. Entretanto ele sabia que a força era produto de algo mais: o poder material dependia da educação, e a educação por sua vez dependia das instituições políticas. A base da força e da prosperidade européias eram as “instituições políticas baseadas na justiça e na liberdade”,⁵¹ em outras palavras, ministérios e parlamentos responsáveis. A liberdade pessoal, a liberdade de imprensa, a liberdade de participação no governo: sem isso, a prosperidade material não é possível. A liberdade inspira os homens a trabalhar, dando-lhes a segurança de que receberão a recompensa de seu trabalho; a prosperidade econômica não é possível sem o livre movimento de mercadorias e pessoas, e também aquela livre associação econômica a que a Europa moderna deve as suas realizações materiais. Khayr al-Din apresenta um entusiasmado quadro do progresso da Europa: como já acontecera com Tahtawi, o que o impressiona em particular são os novos métodos de transporte, o canal de Suez e as ferrovias transcontinentais americanas, mas também menciona grandes empresas corporativas, como o Banque de France e a Companhia das Índias Orientais, que tinha conquistado um império, e as grandes exposições com os seus prêmios para os inventores. Sem liberdade, tampouco pode haver difusão do conhecimento: o número de bibliotecas e academias, por exemplo, tinha aumentado na França desde a Revolução.⁵²

Alguma coisa da Europa moderna já tinha passado para o Império Otomano com o *Tanzimat*, que Khayr al-Din aprovava em termos gerais. Ele apresenta uma longa defesa das reformas contra aqueles que a elas se opõem. A oposição, diz, provém em grande parte de interesses adquiridos que influenciam a opinião pública, e de certos interesses estrangeiros que não querem a reforma do império. Ele tem consciência de um fator que ainda não tinha incidido sobre o Egito do tempo de Tahtawi: o fator da pressão e da intervenção européia. A reforma era impossível enquanto certos governos europeus se recusassem a permitir que seus cidadãos fossem submetidos à lei otomana, e

eles assim agiam porque alguns pelo menos, dentre eles, não queriam que o império se tornasse forte de novo. Mas havia também os opositores do *Tanzimat* que eram movidos por uma genuína falta de compreensão da sua natureza e resultados. Alguns acreditavam que as reformas implicariam impostos extras para pagar mais funcionários; ao contrário, é o despotismo que aumenta os impostos, e numa sociedade livre as próprias pessoas decidem que impostos vão pagar. Outros se queixavam do desperdício de tempo e da perda de direitos, agora que a antiga justiça sumária do paxá fora substituída pelas novas cortes com seu procedimento elaborado; mas isso era apenas temporário, até que os novos funcionários com um espírito público adequado tivessem sido treinados.⁵³ Outros alegavam, ainda, que as novas instituições eram contrárias ao Islã; e nesse ponto chegamos ao coração do problema.

O progresso da Europa, Khayr al-Din assegura a seus leitores, não se deve em nenhum sentido ao fato de ser cristã. O cristianismo é uma religião que visa à felicidade no próximo mundo, e não nesta terra. Se fosse uma causa de progresso mundano, o Estado papal seria o mais adiantado, e não o Estado mais atrasado da Europa.⁵⁴ Assim, se os países muçulmanos tentarem incorporar as causas do progresso europeu, não estarão incorporando o cristianismo. Incorporarão simplesmente o equivalente moderno das antigas instituições da *umma* islâmica. Ele tem dificuldades para tornar o paralelo claro. Quais são as instituições características da Europa moderna? São ministros responsáveis, parlamentos, liberdade da imprensa. Mas a idéia moderna do ministro responsável não é muito diferente da idéia islâmica do bom *vizir* que dá conselhos sem medo ou sem esperar favores,⁵⁵ e os parlamentos e a imprensa são equivalentes à “consulta” no Islã. Os membros do parlamento são o que os ulemás e os notáveis eram no Estado islâmico — “aqueles que atam e desatam” (*ahl al-hall wa'l-'aqd*).⁵⁶ Portanto, adotar as instituições européias é realmente cumprir o espírito e o objetivo da *Charia*.

Para provar a sua tese, ele apresenta uma interpretação da lei que parece ter tirado dos juristas hanbalitas, embora não sejam claros os canais pelos quais essa interpretação chegou até ele. A *Charia* é de origem divina, e a base da prosperidade neste mundo e no próximo. Mas não é um código fixo e detalhado que estabeleça tudo o que um indivíduo ou governo deve fazer e proíba tudo o que não prescreve. Ao contrário, tudo o que a *Charia* não proíbe explicitamente é permitido, se estiver de acordo com a necessidade social. O

princípio da *maslaha* — de escolher a interpretação ou decisão da qual fluirá o maior bem — deve ser o supremo guia do governo. Khayr al-Din cita Ibn Qayim al-Jawziyya, um dos juristas hanbalitas, afirmando que o governo deve evitar opor-se quer aos princípios explícitos da lei, quer ao que pode ser legitimamente deduzido a partir deles, mas não precisa se limitar a fazer apenas o que a lei manda: o que quer que faça em busca do bem está realmente de acordo com a lei, mesmo que não tenha sido indicado pelo Profeta, nem revelado pelo espírito de Deus.

Mas as circunstâncias mudam, e o que é benéfico e necessário para a sociedade também muda; portanto, as leis e as políticas devem ser igualmente alteradas. Essas devem ser fruto de um acordo entre os ulemás e os homens de negócios. Cabe aos segundos propor o que é necessário para o interesse da comunidade, e aos primeiros dizer se o proposto concorda com os princípios da *Charia*. Assim, a primeira condição de uma reforma saudável é que os ulemás e os estadistas estejam de acordo. Mas isso implica que os ulemás devem estar em contato com o espírito dos tempos. Se estão demasiado distantes da vida política, o seu conselho não terá influência, e os homens de negócios terão de ser liberados para seguir as suas paixões e inclinações:

Que os ulemás devem freqüentar os homens de Estado, e ambos devem cooperar para a finalidade que especificamos, está entre as mais importantes das suas obrigações morais em relação ao bem-estar geral; e a pré-condição essencial é que os ulemás estejam familiarizados com os fatos, pois desse seu conhecimento depende a aplicação da lei. [...] A aplicação das prescrições da lei implica conhecimento dos textos, mas envolve igualmente conhecimento das circunstâncias que devem ser levadas em consideração, quando os textos são aplicados.⁵⁷

Em determinada época, Khayr al-Din considerou seriamente aplicar esse princípio para criar um sistema moderno e uniforme de lei islâmica. O seu amigo e colaborador, Muhammad Bayram, relata que no cargo de primeiro-ministro ele criou um projeto para esse fim. Havia, argumentava, uma grande colônia de mercadores europeus em Túnis. Constituíam um fator indigesto na comunidade, além de perigoso por causa do uso político que deles faziam os governos europeus. Continuariam a ser perigosos enquanto não fossem submetidos à lei da terra, isto é, à *Charia*. Mas não se podia esperar que se sub-

metessem à jurisdição da lei islâmica enquanto houvesse diferentes interpretações dessa lei, e cada juiz e tribunal a aplicasse de maneira diferente. Assim ele nomeou uma comissão, composta de ulemás dos ritos hanafita e malikita (o primeiro sendo o rito do governo otomano e do bei, o segundo o rito do povo de Túnis), bem como de um dos mercadores muçulmanos, para delinear um único código autorizado da lei islâmica. Para esse fim, devia recorrer aos códigos hanafita e malikita, às leis modernas em vigor no Império Otomano e no Egito, e aos costumes do país. Mas nada resultou do projeto, pois quando ele deixou de ser primeiro-ministro, a comissão deixou de existir.⁵⁸

O princípio da *maslaha* podia ser usado de duas maneiras diferentes. Podia justificar uma mudança de instituições quando as circunstâncias fossem propícias, mas também podia condenar uma mudança quando não o fossem. Khayr al-Din ajudara a criar a Constituição tunisiana e tentara fazê-la funcionar, porém tinha dúvidas quanto a ser possível introduzir instituições parlamentares reais no império em geral. Houve, ele apontava, uma demanda recente por uma assembléia eleita — estava pensando sem dúvida nos “Jovens Otomanos”. Ele a aprovava em princípio, embora a achasse perigosa de fato. Os motivos dos muçulmanos otomanos que a solicitavam eram bons, no entanto podiam eles estar certos das intenções dos outros — por implicação, os cristãos otomanos — que estavam associados com eles? O real objetivo desses era livrar-se da autoridade do Estado otomano, e para isso estavam sendo encorajados a partir do exterior. A liberdade política implicava direitos iguais, mas como poderia haver direitos iguais para todos, se todos não fossem leais ao império? Era a diversidade do império o principal obstáculo à concessão da liberdade política.⁵⁹

Nos seus últimos anos, Khayr al-Din continuou a ser cauteloso. Quando se tornou primeiro-ministro de Túnis, na década de 1870, foi muito criticado por não fazer nada para restaurar as leis constitucionais. Respondeu a seus críticos num memorando que explicitava os seus motivos: para que as leis constitucionais tivessem algum significado, eram necessárias duas coisas — um governante que estivesse disposto a promulgá-las, um povo que as compreendesse e estivesse disposto a aceitá-las. Nenhuma dessas condições existia em Túnis, e constituição era, portanto, “uma palavra sem sentido”.⁶⁰ Quando se tornou grão-vizir do império, a Constituição otomana já fora outorgada e depois suspensa por Abdülhamid. Mas as reformas que ele advogava não ti-

nham a intenção de convocar de novo o parlamento e dar-lhe poder, pretendiam antes reforçar a posição dos ministros contra o sultão. Na verdade, ele exigiu a reabertura da Câmara dos Deputados, mas sugeriu que a lei eleitoral e os regulamentos internos fossem mudados, pois eram “demasiado liberais até para os países mais constitucionais da Europa”. A ênfase principal de suas demandas era sobre a responsabilidade ministerial. Devia ser formado um gabinete homogêneo; esse devia exercer uma autoridade própria sobre seus funcionários, que então tratavam muitas vezes diretamente com o palácio; e quando tomasse uma decisão sobre questões de importância a ele submetidas, o sultão devia aceitar a decisão ou submeter a questão a um novo gabinete.⁶¹ Em suma, o problema de Khayr al-Din não é o da democracia moderna: como o povo deve governar a si mesmo? É antes o problema do pensamento islâmico — como o governante deve ser refreado? — e apresenta a resposta tradicional sob uma nova forma: um gabinete forte e responsável devia exercer as funções do bom *vizir*.

O principal problema de Tahtawi e Khayr al-Din, embora expresso por cada um de forma diferente, era o seguinte: como tornar-se parte do mundo moderno sem deixar de ser muçulmano? Criados na maneira tradicional antes de entrarem em efetivo contato com a civilização francesa, e escrevendo, como o fizeram, para outros muçulmanos árabes que não tiveram esse contato, eles tinham de defender a civilização moderna em termos islâmicos tradicionais. Os cristãos que falavam árabe, eles próprios postos em contato com a Europa pelas escolas missionárias e pelo comércio, não tinham esse problema, mas outro próprio de sua situação. A Europa, para eles, não era alienígena como para os muçulmanos: ao aceitar as suas idéias e modos, eles não precisavam nutrir sentimentos contrafeitos quanto a não serem verdadeiros para consigo mesmos, não precisavam se justificar perante seus colegas ou seus ancestrais. Mas o pensamento europeu moderno era elaborado sobre direitos e deveres, sobre a natureza e as virtudes da sociedade: propunha questões para as quais, na sua posição de membros de comunidades fechadas excluídas da vida política, não podia haver resposta. Essas questões foram propostas ainda mais insistentemente pelas grandes declarações de princípios emitidas pelos sultões em 1839 e 1856,⁶² e que tinham implicações diferentes para os muçulmanos e os cristãos: enquanto para os muçulmanos otomanos o importante era a revivescência da força, para os cristãos o que importava era a declaração de direitos.

A esse fator foi acrescentado outro. O estudo cuidadoso da língua árabe, empreendido pelos cristãos no século XVIII por razões práticas, tinha gerado alguma coisa: um amor apaixonado pela língua e sua literatura. Na primeira metade do século XIX, o Líbano cristão produziu pela primeira vez um grande mestre do árabe, o xeque Nasif al-Yasiji (1800-71). Depois de uma juventude a serviço do príncipe do Líbano, o emir Bashir, ele fixou residência na sua vila natal perto de Beirute como professor de árabe. Na sua poesia e na sua prosa rimada (*maqamat*) demonstrava completo domínio da língua e seus estilos tradicionais, e quase todos os escritores árabes do século foram direta ou indiretamente seus alunos. Contudo, o seu interesse estava principalmente na maneira de dizer as coisas. Em outros escritores, a preocupação com a linguagem era igualmente grande, mas assumiu uma forma diferente. Tornou-se sobretudo uma preocupação de fazer o árabe adequado como meio de expressar a vida e as idéias do mundo moderno, e também uma preocupação com aqueles que o falavam e liam. Muitos dos cristãos do Líbano e da Síria eram de origem árabe e, dentre aqueles que não tinham essa origem, a maioria havia aceitado a língua árabe e com ela toda uma cultura; num sentido, ela era sua, mas noutro, não o era, pois se tratava de uma cultura tanto islâmica como árabe.

Essas mudanças propunham duas questões para os cristãos que falavam árabe: primeiro, como sair de suas comunidades religiosas fechadas, que tinham sido por tantos séculos o seu mundo? Pela educação e por orgulho linguístico, eles estavam se tornando conscientes de dois mundos além da Igreja. De uma proteção, a comunidade religiosa começou a parecer uma barreira, e para isso havia razões específicas em cada comunidade. Entre os maronitas, o clero havia desempenhado um grande papel nos acontecimentos dos anos críticos entre 1840 e 1860: tanto na luta dos camponeses e senhores como na dos maronitas e drusos. Nem todos tinham aprovado o seu papel, e apareceu uma certa tensão entre o clero e os leigos, bem como entre o alto e o baixo clero. Entre os ortodoxos, havia tensão entre a hierarquia eclesiástica, que era quase inteiramente grega, e o baixo clero e os leigos, que eram quase inteiramente árabes: tensão que aumentou quando os gregos se desligaram do império e se tornaram independentes, e também quando os cristãos que falavam árabe se tornaram mais conscientes de sua fala. Entre os cristãos do império em geral, havia uma tensão crescente entre a hierarquia eclesiástica e a comunidade,

particularmente depois do *Hatt-i Humayun* de 1856, que estabeleceu que a cada comunidade deveria ser outorgada uma constituição que desse a importância devida à voz dos leigos. Esses movimentos prepararam as mentes dos estudiosos cristãos para o pensamento secular que eles absorviam com o conhecimento do inglês e do francês. Não é por acaso que vários deles, que deviam se tornar famosos como escritores, afastaram-se de suas comunidades para a relativa liberdade da nova comunidade protestante, criada por missionários americanos e britânicos e reconhecida pelo sultão em 1850; e que nos seus escritos se pode perceber um elemento “anticlerical” ausente dos textos de seus contemporâneos muçulmanos.

A segunda questão estava ligada com a primeira: tendo se afastado do mundo fechado da minoria, a que comunidade podiam pertencer? Apesar de tudo, o Império Otomano ainda era um império muçulmano; os princípios proclamados em 1839 e 1856 teriam de ser realmente cumpridos, e o império transformado num Estado secular segundo o modelo europeu, com direitos iguais para todos os cidadãos e um sentimento nacional que os abrangia a todos. Os cristãos podiam apoiar essas idéias sem as hesitações dos muçulmanos, fossem árabes ou turcos, porque não possuíam aquela lealdade profunda e final ao império, como o escudo do Islã sunita, que quase todos os muçulmanos retinham, e que era realmente a causa de suas hesitações. A transformação do império e até o seu desaparecimento não lhes causariam dores de consciência. Ao contrário, os acontecimentos de 1860, no Líbano e em Damasco, tornavam mais urgente a necessidade de reforma. Por um lado, talvez tivessem azedado as relações entre as comunidades, mas pelo menos para alguns dos cristãos ensinaram outra lição: que a lealdade religiosa era uma base perigosa para a vida política, e que devia ser encontrado algum terreno para cooperação entre aqueles de credos diferentes.

Essas correntes de pensamento deviam fazer soar os seus ecos muito além das comunidades cristãs, por causa de uma mudança importante que ocorreu na década de 1860: o crescimento da imprensa periódica. Até então os únicos jornais importantes tinham sido aqueles publicados pelo governo, no Cairo e em Constantinopla, e continham principalmente (embora não exclusivamente) notícias oficiais. Havia aparecido uns poucos jornais publicados em francês, grego e armênio, mas virtualmente nada em árabe, até que na década de 1860 o aumento do número de prelos, de escritores árabes e de público leitor,

bem como o liberalismo relativo dos regimes turcos e egípcios, tornou possível a criação de jornais e periódicos privados. Nos trinta anos seguintes, esses deviam permanecer sobretudo nas mãos dos cristãos libaneses, fossem publicados em Beirute, no Cairo ou em Constantinopla; por toda uma geração, portanto, o público leitor dos países árabes ficou sujeito às idéias dos novos escritores e pensadores do Líbano.

O primeiro a ganhar fama e influência foi Faris al-Shidyaq (1804-87), irmão do historiador Tannus. A família Shidyaq era maronita, de linhagem antiga, e tinha fornecido líderes nos distritos maronitas do norte por trezentos anos e funcionários para a nobreza do centro e do sul. O pai de Faris e Tannus serviu aos príncipes Shihab, mas já havia encontrado alguma dificuldade com eles, quando uma nova encrenca caiu sobre a família. Outro irmão, As'ad, empregado pelos missionários americanos para lhes ensinar o árabe, tornou-se protestante, e foi preso e executado pelo patriarca maronita. Esses acontecimentos puseram Faris numa vida de peregrinação. Ele também parece ter se tornado protestante e foi enviado pelos missionários americanos primeiro para o Egito e em seguida para Malta, onde trabalhou na imprensa da missão como tradutor. Em 1848, viajou à Inglaterra para ajudar numa versão arábica do Novo Testamento, passou algum tempo em Oxford e Cambridge, e depois foi a Paris, onde permaneceu por vários anos. Escreveu uma descrição da Inglaterra e da França, menos perspicaz que a de Tahtawi; e durante sua estada em Paris publicou um livro longo, estranho, original — *al-Saq 'ala'l-saq fi ma huwa'l-Farya*q. Escrito com o propósito de demonstrar a capacidade da língua árabe, e seguindo em alguma medida o modelo de Rabelais, é parte autobiografia, parte crítica social, com um forte ataque implícito à hierarquia eclesiástica maronita que tinha matado seu irmão. Em Paris, onde passou algum tempo, também se encontrou com Ahmad, bei de Túnis. Talvez tenha sido nessa época que ele se tornou muçulmano e acrescentou o nome de Ahmad ao seu. De Paris foi para Constantinopla a convite do sultão, e ali lançou em 1860 um jornal árabe, *al-Jawa'ib*, que continuou a ser publicado até 1883. Morreu três anos mais tarde, e é um sinal da firmeza subjacente às mudanças da sua carreira que ele tenha pedido que seu corpo fosse enterrado no Líbano; diz-se que voltou a ser católico antes de morrer.

Não há sinal, nos seus escritos, de uma compreensão política superior, nem de uma doutrina política consistente. Qualquer que fosse a natureza do

conflito interior cuja existência é bastante clara pelas vicissitudes da sua carreira, bem como por indicações ocasionais em *al-Saq*, seu interesse explícito era antes de tudo pela linguagem, e foi isso realmente que tornou primeiro o bei de Túnis e depois o sultão ansiosos por ter os seus serviços. O *al-Jawa'ib* foi na verdade o primeiro jornal árabe realmente importante a ser publicado: o primeiro a circular em todo lugar em que se lesse o árabe e a explicar as questões da política mundial. Nele, Shidyaq analisou em detalhe o curso da Guerra Franco-Prussiana e a crise oriental da década de 1870 e publicou traduções de importantes documentos diplomáticos. Expunha os problemas sociais com a autoridade de quem passara anos na Europa e comparava a vida européia favoravelmente com a do Oriente. Os europeus, sustentava, eram ordenados, industriais e produtivos; tinham uma unidade social que transcendia as diferenças de crença; pelo menos nos países protestantes, os líderes religiosos não interferiam demasiado na política; as mulheres participavam plenamente da vida da sociedade; as crianças eram bem-educadas, não da maneira negligente e desleixada comum no Oriente.⁶³ Politicamente, ele foi na verdade usado pelo sultão para defender a sua política e a sua reivindicação de ser califa, tanto fora como dentro do império. A sua prosa vigorosa despertava ecos muito distantes: viajando na Arábia Central na década de 1870, Doughty descobriu que o *al-Jawa'ib* era conhecido na região:

Eu me admirava da erudição desses políticos árabes! Até que descobri que eles a recebiam de um certo jornal árabe (que é publicado à vista da "Porta" em Constantinopla). — O editor idoso era de ascendência cristã no monte Líbano. [...] [Ele] mais tarde se estabeleceu em Istambul, onde professou a religião dos turcos: e, com o favor de alguns dos poderosos, fundou a (excelente) gazeta árabe, em que continua a trabalhar (pelos interesses maometanos). O seu periódico é popular em todos os países de fala árabe: eu o encontrei nas casas dos mercados Nejd em Bombaim.⁶⁴

De não menos influência, embora de outra maneira, foi um homem da geração seguinte, mas também da mesma comunidade maronita, Butrus al-Busani (1819-83). De uma família que produziu muitos eruditos, ele foi educado como Shidyaq no seminário maronita de 'Ayn Waraqa, e ali estabeleceu os fundamentos do seu conhecimento do árabe e de muitas outras línguas.

Àquela época o melhor campo para um jovem de boa educação poder desenvolver os seus talentos era no serviço de consulados ou missões estrangeiros; ele trabalhou por um tempo nos consulados britânico e americano em Beirute e formou uma ligação permanente com os missionários protestantes americanos, cujo credo aceitou e cuja tradução da Bíblia para o árabe contou com o seu auxílio. Ensinou nas suas escolas, e em 1863 fundou a sua própria Escola Nacional (*al-madrassa al-wataniyya*) baseada, como sugere o nome, num princípio nacional, não religioso, e na qual a língua árabe e as ciências modernas eram bem ensinadas. Dar nova vida ao conhecimento e ao amor da língua árabe foi realmente o trabalho de metade da sua vida: o seu dicionário árabe, *al-Muhit*, a sua enciclopédia árabe, *Da'irat al-ma'arif*, os periódicos que editou, tudo contribuiu para a criação da moderna prosa expositiva árabe, de uma língua fiel ao seu passado quanto à gramática e ao idioma, mas capacitada a expressar simples, precisa e diretamente os conceitos do pensamento moderno. Do círculo que se reuniu ao seu redor — seus filhos e parentes, seus amigos e alunos — surgiu o romance e o drama moderno em árabe, bem como o moderno jornalismo árabe.

A outra metade da sua obra difunde a idéia de que o Oriente Próximo só poderia reviver pelo conhecimento do pensamento e das descobertas da Europa moderna. Não que ele desejasse que o empréstimo fosse sem discriminação: aceitar os costumes por serem estrangeiros era tão absurdo quanto rejeitá-los por serem estrangeiros, e era algo a que os sírios se mostravam propensos. Eles deviam ser aceitos ou rejeitados pelos seus próprios méritos. Vistas sob essa luz, ele encontrava muito a criticar nas maneiras européias (que conhecia apenas de segunda mão): por exemplo, a excessiva liberdade dos homens europeus no trato com as suas mulheres.⁶⁵ Mas havia também muita coisa boa, e não se devia hesitar em adotá-las. “A diferença de temperamentos humanos, de tempos e lugares, torna necessária uma diferença de costumes.”⁶⁶ Os árabes tiveram uma grande civilização no passado; impossível deixar de reconhecer seu orgulho por ela, ou sua convicção de que todos os que falam árabe, sejam cristãos ou muçulmanos, são árabes. Quando eram poderosos, a Europa aprendeu com eles. Depois, perderam o gosto de aprender, não por uma deterioração interior, mas por causa de “muitas condições e causas variadas”,⁶⁷ e a erudição passou para a Europa. Agora os árabes deviam tomá-la de volta e com isso estariam recuperando o que era seu. Houve muito progresso em tempos

recentes, graças a Muhammad ‘Ali e aos missionários, católicos e protestantes; mas era preciso mais, sendo falso acreditar que os árabes possuíam em si mesmos tudo o que era necessário para a sua revivescência. Se estavam dispostos a aprender, entretanto, poderiam aprender muito mais rapidamente do que a Europa o fizera; poderiam adotar em pouco tempo o que a Europa levava muito para desenvolver.⁶⁸

O que então o Oriente Próximo devia tomar da Europa? Em primeiro lugar, devia aprender a importância da unidade nacional, a disposição de todos os que partilhavam o mesmo país a cooperar em pé de igualdade. Como isso poderia vir a acontecer? Temos de reconhecer que todas as religiões são afinal a mesma: todos nós, orientais e ocidentais, temos uma única natureza humana, descendemos dos primeiros pais, cultuamos o mesmo Deus.⁶⁹ Nesse ponto, ele estabelece uma posição mais facilmente justificável em termos da doutrina muçulmana que da cristã, mas que devia ser partilhada por todos os escritores cristãos da sua escola. Devemos igualmente encorajar o crescimento de um sentimento de patriotismo. “O amor à pátria é um artigo de fé” (*hubb al-watan min al-iman*): essa frase, atribuída ao Profeta e muito usada pelos Jovens Otomanos, era o lema do mais famoso de seus periódicos, e uma lição apontada pelos acontecimentos de 1860. No auge da crise, ele publicou onze números de um volante, *Nafir Suriyya*. Cada um contém um discurso a seus “conterrâneos” (*abna’ al-watan*) assinado por “aquele que ama a sua pátria” (*muhibb al-watan*). Ele escreve como um súdito otomano, e não há sugestão de que desejaria abandonar a lealdade ao sultão, mas o seu apelo é àqueles que pertencem a uma unidade menor dentro do império e, como acontecia com Tahtawi, a unidade é territorial. A “Síria” em geral é o seu *watan*. Todos os que ali vivem partilham uma terra, costumes e também uma linguagem; talvez ele seja o primeiro escritor a falar com orgulho de seu “sangue árabe”.⁷⁰ Para que a Síria volte a florescer, eles devem amá-la e, o que não é menos urgente, devem estar em termos amistosos uns com os outros. Mais do que Tahtawi e Khayr al-Din, Bustani enfatiza a liberdade religiosa e a igualdade, bem como o respeito mútuo entre aqueles de diferentes credos. Isso pode ser explicado não apenas pelas circunstâncias em que ele escrevia, como também pela direção que sua vida tomara. Ele próprio se afastara da comunidade fechada dos maronitas para se tornar protestante, e o auto-exílio pode ter voltado a sua mente para o pensamento de uma comunidade mais ampla a que pudesse per-

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

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

5. Jamal al-Din al-Afghani

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