

CONSIDERAÇÕES
SOBRE A
DESGRAÇA ÁRABE

Samir Kassir

ENSAIO
LIVROS COTOVIA

Samir Kassir foi historiador e jornalista, professor no Instituto de Ciências Políticas da Universidade Saint-Joseph. Era reputado pelos seus editoriais publicados no grande jornal diário de Beirute, *An-Nahar*. A sua *Histoire de Beyrouth* (2003) foi saudada como uma obra de referência. Foi assassinado em 2 de Junho de 2005, em Beirute. Tinha então 45 anos.

Título original: *Considérations sur le malheur arabe*

© Actes Sud, 2004

© Edições Cotovia, Lda., Lisboa, 2006

ISBN 972-795-162-7

Samir Kassir

Considerações sobre
a desgraça árabe

Tradução
de
António Gonçalves

Cotovia

Índice

Preâmbulo	p. 9
I. Onde se vê que os árabes são hoje os seres mais infelizes do mundo, mesmo que não o reconheçam	13
II. Onde se vê que a desgraça é a mais bem partilhada de todas as coisas do mundo árabe	31
III. Onde se vê que a desgraça árabe é um momento da história, e que é maior hoje do que ontem	53
IV. Onde se vê que a modernidade não foi o momento da desgraça	67
V. Onde se vê que a desgraça não é o resultado da modernidade, mas sim do seu fracasso	81
VI. Onde se vê que a desgraça dos árabes está na sua geografia, mais do que na sua história	101
VII. Onde se vê que a maior desgraça dos árabes está na recusa de sair dela mas que, à falta de vislumbrar a felicidade, o equilíbrio é possível	119

Preâmbulo

Não é agradável ser árabe nos nossos dias. Sentimento de perseguição para uns, ódio de si próprio para outros, a dificuldade de viver é a coisa mais bem partilhada do mundo árabe. Mesmo aqueles que durante muito tempo se julgaram imunes, sauditas dominadores e kuwaitianos prósperos, deixaram de lhe escapar desde um certo 11 de Setembro.

Seja qual for o ângulo de que o encaremos, o quadro é sombrio, e mais ainda em confronto com outras regiões do mundo. Com excepção da África subsariana, mas com toda a diferença proveniente do desvio entre potencial e realidade, expectativas e realizações, ansiedade e frustração, passado e presente, o mundo árabe é hoje a região do planeta em que o homem tem menos oportunidades de plenitude. E, por maioria de razão, a mulher.

A começar pela palavra “árabe”, que se empobrece aqui e além, reduzida a uma etnicidade marcada de antemão pelo opróbrio ou, no melhor dos casos, a uma cultura negativista.

No entanto, esta “desgraça” *nem sempre foi*. Independentemente da suposta idade de ouro da civilização árabo-muçulmana, houve um tempo, não muito distante, em que os árabes podiam projectar-se no futuro com optimismo. O renascimento cultural do século XIX, a famosa *Nabda*, pôs muitas sociedades árabes em sintonia com a modernidade, excedendo em muitos casos as elites ocidentalizadas ou em vias de ocidentalização. No século XX, uma dessas sociedades, a egípcia, esteve na origem da terceira cinematografia mundial, enquanto, do Cairo a Bagdad e de Beirute a Casablanca, pintores, poetas, músicos, dramaturgos e romancistas contribuía para reformular a cultura árabe, dando-lhe uma nova vida. Paralelamente, o tempo social registava transformações incontestáveis, a mais espectacular das quais foi a revolução do desvelamento, hoje posta em causa. No campo político, igualmente, a mobilização das sociedades permitia aos árabes tornarem-se actores das relações internacionais. Foi o caso do Egipto

de Nasser, um dos pólos do afro-asiatismo e em seguida do não alinhamento, da Argélia independente, "exemplo a seguir" para todo o continente africano, ou da resistência palestina que, involuntariamente, fez avançar o direito dos povos sem cair na ideologia da vitimização hoje tão expandida.

Como é que se encerrou esta sequência que, se não granjeou realizações e êxitos, se mantinha aberta a um futuro melhor considerado ao alcance da mão? Como é que se passou ao marasmo actual, talvez mais intelectual e ideológico do que material, mas que tem por efeito fazer crer aos árabes que não têm outro futuro para além do que lhes destina um milenarismo mórbido? Como é que se menospreza uma cultura viva, para comungar no culto da desgraça e da morte? As páginas que se seguem propõem-se fornecer elementos de resposta a estas interrogações e, em filigrana, dizer a possibilidade de sair da crise.

Este livro não se pretende um programa político, nem um relatório técnico. É antes de mais a opinião de um intelectual árabe, como as que podem exprimir-se por todo o lado, em Paris ou

em Damasco, em Londres ou em Beirute, no Cairo ou em Casablanca, em Argel ou – desde há pouco – em Bagdad. Dito isto, não se trata de modo nenhum de nos escondermos por trás de qualquer consenso. Consenso é coisa que não existe, e a identidade política de cada intelectual informa o seu discurso. Por conseguinte, antes de prosseguirmos, convém enunciá-la.

O autor destas considerações é um árabe do Machereque, laico, como depressa se verá, aculturado e mesmo ocidentalizado – se assim não fosse, porque escreveria em francês? –, mas que não se considera alienado a uma cultura estrangeira, e, em todo o caso, pouco desejoso de erradicar aqueles que não pensam como ele. De resto, não é sua intenção acusá-los perante um tribunal alheio; uma versão árabe deste livro deverá vir a lume quase ao mesmo tempo que a edição francesa – o que, não constituindo um penhor de universalismo, pode ser entendido como a demonstração da possibilidade de manter o mesmo discurso, sobre os árabes e para eles.

Beirute – Paris, Julho de 2004

Onde se vê que os árabes são os seres mais infelizes do mundo, mesmo que não o reconheçam

Será necessário descrever a desgraça árabe? Alguns números bastariam para dizer a gravidade do impasse em que as sociedades árabes se encontram bloqueadas: taxa de analfabetismo, disparidade entre os mais ricos, imensamente ricos, e os mais pobres, desesperadamente pobres, sobrepopoamento das cidades, desertificação das províncias... Mas, dir-me-ão, isso é o lote comum de boa parte daquilo a que ainda há pouco se chamava o terceiro mundo. E, mesmo assim, há muito mais pobreza nas ruas de Calcutá e mais disparidades no Rio de Janeiro. Sem dúvida. Só que a desgraça, neste caso, não é apenas um obstáculo ao desenvolvimento, nem é uma questão de classes, nem mesmo de carências educativas.

A desgraça árabe tem a particularidade de ser sentida por aqueles que, noutro lado, se diria poderiam escapar-lhe. E, mais do que nos números, reside nas percepções e nos sentimentos. A começar por esse, largamente difundido e profundamente arreigado, de que o futuro está obstruído. Perante o mal simultaneamente proteiforme e incurável que minaria este mundo, não existiria remissão possível a não ser pela fuga individual. Se é que a própria fuga é possível. Ora a desgraça árabe é também o olhar dos outros. Esse olhar que impede a própria fuga e que, desconfiado ou condescendente, nos remete para a nossa condição tida por insuperável, ridiculariza a nossa impotência, condena de antemão a nossa esperança. E, frequentemente, nos detém nos postos fronteiriços. É preciso ter sido portador de um passaporte de um Estado pestilento para saber o que um tal olhar pode conter de definitivo. É preciso ter confrontado as nossas ansiedades com as certezas do Outro, com as suas certezas *sobre nós*, para avaliar o que um tal olhar contém de paralisante.

Em última análise, o olhar do Outro poderia ser superado, ou mesmo simplesmente ignorado. Mas como escapar ao olhar sobre o Outro? Como

evitar comparar-nos com o que ele detecta? Não é preciso ir até às analogias com um Ocidente sempre dominador onde, contudo, o *habeas corpus* e os direitos do homem estabeleceram uma cidadania suficientemente aberta para fazer fracassar as tentativas recorrentes para controlar a sua afirmação. Nem prostrar-se perante as disparidades que essas analogias revelariam entre uma civilização que não pára de gerar revoluções tecnológicas e um mundo em que muitas das suas componentes se encontram ainda na era pré-industrial, enquanto as outras se contentam em consumir as conquistas vindas de fora. Comparações mais modestas seriam suficientemente perturbadoras. Com a Ásia, onde o crescimento económico multiplicou “Tigres” e “Dragões”. Com a América Latina, onde a transição democrática parece ter atingido o ponto de não-retorno. E mesmo com a África subsariana, onde apesar de tudo coexistem guerras civis traumáticas e experiências democráticas. Essas regiões do planeta, que ainda há pouco tempo pareciam partilhar com os árabes as distorções do desenvolvimento e o arbitrário político, estão longe de ter atingido a paridade com o Norte industrial e democrático. Mas, pelo menos, encon-

tram-se nelas compensações que constituem motivos para não desesperar. Aqui, progressos democráticos incontestáveis; além, um crescimento económico e um domínio tecnológico que fazem inveja à Europa; acolá, capacidade de iniciativa nas relações internacionais; e, por vezes, tudo isso em simultâneo, ao passo que o mundo árabe sofre de uma carência cruel em todos os registos ao mesmo tempo.

Perante a desestabilização que nasce do olhar do Outro ou da comparação com ele, a consciência de si próprio não é de grande auxílio. Fragilizou-se tanto que qualquer ninharia basta para a ensombrar. Em última análise, nem sequer essa ninharia é indispensável, e talvez seja esse o traço mais cruel da desgraça árabe: não precisar de uma normatividade exterior para se desenvolver. É certo que o imenso sentimento de impotência de que deriva parece alimentar-se ele próprio de um luto imperfeito da grandeza antiga e, portanto, medir-se por uma referência normativa proveniente de fora, neste caso, da história: a impotência dos árabes seria ainda mais dolorosa por nem sempre ter sido. Mais precisamente ainda, a desgraça dos árabes residiria na sua impotência de serem depois de terem sido.

Infelizmente, já nem sequer isso é verdadeiro! O luto da grandeza, tão actuante na formulação do nacionalismo moderno e das práticas de libertação, perdeu a sua eficácia. Os efeitos debilitadores da desgraça árabe atingiram manifestamente o ponto em que conseguem evacuar a história para instituir uma impotência perene e anular a possibilidade de um novo despertar.

A impotência é, incontestavelmente, o emblema da actual desgraça árabe. Impotência de sermos o que pensamos dever ser. Impotência de agir para afirmar a nossa vontade de ser, mais que não seja como uma possibilidade, perante o Outro que nos nega, nos despreza e, agora, de novo nos domina. Impotência para fazer calar o sentimento de já não sermos mais do que uma quantidade desprezível no tabuleiro planetário, quando a partida se trava em nossa casa; um sentimento, é verdade, irreprimível desde que a guerra do Iraque trouxe de novo a ocupação estrangeira para terra árabe. E, por ricochete, transformou a era das independências num parêntesis.

Pouco importa para o caso se se foi a favor ou contra a guerra. Em relação àqueles que eram con-

tra a guerra americana, e que o eram por reacção nacionalista – a não confundir com os milhões de pessoas que vieram para a rua, na Europa e na América, para manifestarem a sua recusa do *diktat* dos Estados Unidos –, a impotência não precisa de ser demonstrada. Cifra-se na constatação simples e todavia amarga de que nada se pode fazer para impedir uma potência estrangeira, mesmo que seja a maior da história humana, de se projectar a milhares de quilómetros da sua terra para vir fazer o policiamento na nossa e liquidar em meia dúzia de semanas um Estado temido, pelo menos pelos seus vizinhos e pelos seus cidadãos. Acresce a isto a descoberta, ainda mais mortificante, de que, se alguma oposição pôde retardar a guerra americana, não devia ser procurada entre as “massas árabes” mas sim no seio dessa sociedade civil internacional que o altermundialismo está a fazer nascer e na qual os árabes não ocupam mais do que uma ínfima parcela. E ainda que as dificuldades da ocupação americana tivessem reanimado um certo fervor nacionalista, aqueles que com isso se congratulam sabem que não podem apostar numa relação de forças local ou regional, mas antes na capacidade de reagir de uma outra sociedade, a do

adversário, porque a sabem ao mesmo tempo saciada e democrática. Ao fazê-lo, admitem que a decisão última caberia, *in fine*, a terceiros e não à superação da sua própria impotência.

Quanto aos que eram a favor da guerra, a impotência é entre eles um dado primário: a sua própria posição de complacência, de oportunismo ou de expectativa face aos cálculos americanos era motivada pela convicção de que a mudança, tão vital para as sociedades árabes, já não pode ser conduzida pelos autóctones e precisa imperativamente de um empurrão vindo de fora. Além disso, a impotência não cessa uma vez verificado esse empurrão. Salvo para aqueles que cultivam a ilusão de pesar sobre o curso dos acontecimentos fazendo ofício de conselheiro oriental, ou de informador indígena, é forçoso constatar que as decisões são tomadas pelo vencedor, e só por ele, para o bem e para o mal. E, a este respeito, não restam dúvidas de que as sucessivas decisões do procônsul imperial no Iraque, ziguezagueantes apesar de perfeitamente categóricas, amplificaram as frustrações e, ao fazê-lo, reavivaram o sentimento de impotência.

Como também não restam dúvidas de que a prática americana, bem pouco democrática no

caso vertente, engrossou as fileiras daqueles que privilegiam a luta contra o domínio estrangeiro em relação ao combate pela democracia. Tanto mais que a percepção negativa, "colonial", da dominação americana no Iraque é sublinhada pelo sentimento de que, de um modo geral, os americanos já tendiam a actuar "contra nós". Não é preciso ser movido pela ideologia do islamismo para o sentir. O apoio constante dos Estados Unidos ao extremismo israelita basta para justificar esta percepção.

Com efeito, não foi necessário esperar pela ocupação americana do Iraque para que o sentimento de impotência começasse a minar os árabes. A cada novo episódio da questão da Palestina, a impotência está aí, tanto mais desestabilizadora quanto até mesmo o especialista mais bem informado da relação de forças efectiva não pode deixar de a medir pelo diferencial demográfico entre israelitas e árabes. Oh!, não se trata de retomar os chavões habituais sobre o desastre de 1948, muito menos inesperado do que se diz, pois estava previsto desde 1946 pelo estado-maior britânico – que sabia aquilo que os dirigentes dos Estados árabes

semi-independentes ignoravam, isto é, que a Haganah sionista era superior em número aos exércitos árabes reunidos. Também não se trata de escarnecer a proeza israelita de 1956, de resto bastante relativa, visto que só foi tornada possível pela contribuição directa dos aviadores franceses e pela decisão sensata de Nasser de retirar o seu exército do Sinai para defender o Cairo, verdadeiro objectivo do ataque tripartido. Nem mesmo de transformar em paradigma a outra proeza israelita de 1967, incontestável essa, condenando os árabes por uma incapacidade que seria genética ou cultural. Em cada um destes episódios, houve apesar de tudo uma forte vontade de resistência, e o desejo de inverter a tendência. Após 1967, a guerra de desgaste conduzida pelo exército egípcio, e em seguida a travessia do canal de Suez, não só lavarão a honra perdida – para retomar um registo frequentemente utilizado no discurso árabe – como mostrarão a possibilidade, para os árabes, de tomarem o seu destino nas mãos. O que deixou de ser o caso, paradoxalmente, desde a semivictória – ou a semiderrota – de 1973. Desde essa altura, Israel reina solitariamente no Médio Oriente. Desembaraçado da dissuasão egípcia pela paz de Sadate,

certo de poder contar com o apoio indefectível da potência americana, confiante na impunidade moral que lhe é garantida pela má consciência europeia e dispondo de um arsenal nuclear adquirido graças a uma grande potência ocidental – a França – e que não cessa de crescer perante o silêncio das nações, Israel pode fazer literalmente o que quiser e o que lhe ditarem os fantasmas de dominação dos seus dirigentes.

Desta supremacia que estrutura a visão do mundo e de si próprios que é hoje a dos árabes, o paradigma foi dado pelo cerco de Beirute durante o Verão de 1982. Para esta estreia, o assalto a uma capital árabe, a aviação israelita estava como em plena exibição, multiplicando tapetes de bombas – aos quais não escapou a sinagoga de Beirute, protegida pelos combatentes palestinos –, exercícios de acrobacia com munições reais e mesmo tentativas de assassínio contra a pessoa de Yasser Arafat – utilizando a dada altura uma bomba de implosão que varreu um edifício inteiro de uma só vez. Ao que se acrescentaram técnicas de outros tempos, como o bloqueio alimentar e o corte da água, sem que ninguém, em parte nenhuma e em momento algum, nem “massas árabes” nem diplo-

macias petrolíferas, pudesse fazer cessar esta indignidade. Mais emblemático ainda da impotência árabe era aliás o modo de obter uma trégua e até mesmo o simples reabastecimento da água. Era preciso que o rei da Arábia Saudita, instado por personalidades libanesas, telefonasse ao presidente americano para lhe suplicar, nem sempre com êxito, que interviesse junto do primeiro-ministro israelita, o qual, vez sim vez não, ignorava o pedido.

Estas sequências telefónicas podem servir de metáfora para representar a diplomacia árabe no que se refere ao conflito israelo-árabe, pelo menos a seguir à guerra de 1973. Incapazes de alterar a relação de forças, os líderes árabes dirigem-se aos Estados Unidos para lhes pedir que moderem o extremismo israelita. Sem nunca obterem êxito, a não ser em relação a pedidos muito pontuais; e, mesmo nesses casos, a reacção positiva americana deve-se apenas à vontade de evitar o agravamento, do ponto de vista americano, de uma situação crítica. O que não é evidentemente o caso do quotidiano da ocupação israelita na Cisjordânia e em Gaza, nem da prática ininterrupta que constitui o seu corolário desde 1967, a saber, a implantação de colonatos. Desde que a relação de forças não seja

afectada, pouco importa aos Estados Unidos que o direito internacional seja constantemente escarneado. Como se vê pela infinidade de projectos de resolução vetados no Conselho de Segurança das Nações Unidas pelos americanos. Como se vê ainda melhor pelo facto de as resoluções que, à força de serem edulcoradas, acabam por passar o obstáculo de Washington, se tornarem rapidamente letra morta, para não falar das da Assembleia Geral. É evidente que esta incapacidade diplomática contribui para agravar ainda mais o sentimento de impotência. Quanto maior é o número de textos que condenam ou reprovam a política israelita – chegam para formar vários volumes –, mais se acentua a impotência árabe perante a anexação de Jerusalém-Leste, seguida por uma ocupação interpolada das regiões que a rodeiam e pela colonização ininterrupta da Cisjordânia e da faixa de Gaza, inclusive após a assinatura do acordo de Oslo.

Chegados a este estágio de incapacidade, por compreensível que seja, nem a convicção de estar dentro da razão, mesmo reforçada pelo direito internacional, nem as manifestações de solidariedade um pouco por todo o mundo, compensam a

frustração. O facto de ter todos estes trunfos do seu lado sem conseguir tirar partido deles acaba por transformar a impotência numa espécie de fatalidade, como demonstra uma vez mais o caso do muro de separação israelita.

Apesar da fatalidade, há pelo menos dois povos, os palestinianos e os libaneses, que decidiram resistir. A resistência libanesa pode até gabar-se de um dos raros êxitos árabes na longa história do conflito. Obtido em dois tempos, este êxito era ainda menos previsível por se ter ficado a dever a um dos países mais fracos do mundo árabe e por ter sido construído a partir do fundo do abismo. Num primeiro tempo, foi uma frente alargada, em que as componentes de esquerda eram as mais activas, e as mais eficazes, que obrigou Israel, após ter abandonado rapidamente Beirute – onde a resistência surgiu desde o início da ocupação –, a evacuar as grandes cidades do Sul ao cabo de três anos de luta incessante. Uma vez abandonado o projecto estratégico israelita de estabelecer um Estado satélite no Líbano, a manutenção da ocupação não era mais do que uma questão de preço a pagar. O reatamento da resistência, no fim dos anos 80, tornou-o demasiado elevado, embora

tenham sido necessários mais de uma dezena de anos ao Hezbollah, que detinha agora o seu exclusivo, para obter a libertação. Mas houve também um preço a pagar para os libaneses que, sujeitos da história face à ocupação israelita, aceitam ser meros objectos nos cálculos tácticos da Síria. E para os outros árabes o preço não é menos elevado, a saber, a totemização da resistência, agora entendida e promovida como um fim em si, independente da política, e como um modelo a exportar, sejam quais forem as circunstâncias. A começar pela Palestina, onde a relação de forças é completamente diferente, e muito maior a predisposição do ocupante para suportar sacrifícios a fim de perpetuar o *statu quo*.

As coisas são pois muito menos fáceis para os palestinianos. E, no entanto, nada pareceu conseguir fazê-los desesperar. Aqui, a capacidade de aguentar e de voltar à carga poderia ser um exemplo para todos os árabes. Ora a ideologia da resistência árabe não é capaz de conceber um heroísmo praticado quotidianamente. Apesar de uma elite política que adquiriu uma grande finura na abordagem das relações internacionais e das relações de força regionais, a percepção da Palestina –

pelos árabes, mais do que pelos próprios palestinos – continua a revestir-se de um carácter de absoluto. E se os movimentos palestinos são responsáveis pelo tropismo da guerrilha-total no fim dos anos 60, foram os líderes de opinião dos outros países árabes que impuseram a intifada-total a partir da grande sublevação de 1987-1989, de tal modo que o povo palestino acabou por ser visto como um povo de revolucionários profissionais cuja coragem consola e, por efeito de catarse, dá boa consciência àqueles que olham de longe e aplaudem diante do televisor.

Quer se trate dos libaneses ou dos palestinos, a sua resistência não faz mais do que acentuar a impotência geral. A segunda intifada, que teve início em Setembro de 2000, confirma-o dia após dia. O tropismo da intifada-total é de tal ordem que o simples facto de se propor fazer o seu balanço expõe imediatamente o proponente à acusação de traição. Sobretudo, a totemização da resistência, a partir de uma extrapolação abusiva do exemplo libanês, impede o debate sobre os meios e, por conseguinte, privilegia os mais espectaculares, mesmo que sejam contraprodutivos, como é o caso dos atentados suicidas. Ao mesmo

tempo, a islamização da luta palestina, apesar de resultados pontuais que lisonjeiam o orgulho perdido da opinião pública árabe, está longe de dissipar a impotência e, sobretudo, de dissipar a imagem da desgraça. Pelo contrário, as identificações abusivas feitas entre a Palestina e o Iraque, que não servem nenhum dos dois, têm por resultado afogar a imagem que os árabes do Médio Oriente têm de si próprios, e a que o mundo tem deles, num imenso charco de sangue.

Contudo, a impotência não é fonte de desespero para todos os árabes. Há uma fracção activa e, aparentemente, crescente que encontra no abismo uma fonte inconfessada de júbilo e a legitimação de uma violência apocalíptica ou, no melhor dos casos, sansoniana. Nenhuma angústia, com efeito, entre os adeptos do islamismo radical. Mesmo a denúncia da "cruzada" ocidental tem para eles valor de confirmação da superioridade da vítima, à qual apenas se pede que se assuma como vítima e que atinja assim o Paraíso.

Este tropismo religioso é efectivamente ele próprio um dos sinais da desgraça árabe. Evidentemente, considerar o islão político como um dos

factores do impasse árabe pode ser visto como um *parti pris* de laicismo extremo. É possível. Não que seja necessário continuar, apesar das mudanças históricas, a criticar o comportamento passado dos movimentos islamistas, que fizeram durante muito tempo o jogo dos americanos e, na Palestina, da ocupação israelita. Toda a gente tem o direito de mudar, e é sem dúvida preciso admitir que a revolta dos islamistas é duradoura e o seu compromisso contra a dominação estrangeira, sincero. Mas isso não basta para aceitar esse compromisso como a única via possível. Com efeito, se o islamismo não é – ou já não é – um agente do estrangeiro, é ao estrangeiro que ele dá razão. Ao justificar o choque das civilizações, ao assumi-lo até, dá aos partidários da cruzada a ocasião de se alistarem, e ao Ocidente de utilizar todos os meios ao alcance da sua capacidade tecnológica para manter a sua supremacia sobre os árabes. E para perpetuar a sua impotência.

II

Onde se vê que a desgraça é a mais bem partilhada de todas as coisas do mundo árabe

A descrição da desgraça árabe que acaba de ser feita poderia passar ela própria aos olhos de certas pessoas, na Europa e mesmo no mundo árabe, por uma manifestação da crise, na medida em que, ao pressupor uma entidade global, denotaria vestígios de pan-arabismo. Com efeito, uma corrente de ideias inspirada pelos neoconservadores americanos defende que um dos factores do atraso do mundo árabe deriva da persistência do arabismo. Nada é menos certo. Se olharmos para os árabes em detalhe, o quadro não será mais animador. Uma visão panorâmica deste continente atípico revelaria incontestavelmente que há árabes felizes, e outros que tentam sê-lo, mostraria por todo o lado sociedades em crise e Estados num impasse, todos eles inaptos para serem sujeitos da sua própria história.

O percurso, por mais fastidioso que possa ser, merece ser feito. A começar pelo país que teve durante muito tempo por vocação ser o ponta-de-lança do mundo árabe, ou seja, o Egipto. Nesse vale do Nilo sobrepovoado e dilacerado por enormes disparidades económicas, o Estado revela uma incapacidade crónica para gerir os recursos humanos do país e, *a fortiori*, para desempenhar um papel fora das suas fronteiras. Uma burocracia mais do que pletórica não serve senão para gripar ainda mais as engrenagens de uma economia que alia as desvantagens do capitalismo de Estado, outrora apressadamente baptizado de socialismo, às do ultraliberalismo. Típico destes bloqueios é o vértice do Estado, ocupado há vinte e três anos pelo mesmo homem, recorde de longevidade desde Mohammad Ali, no século XIX. Mas este último teve, pelo menos, o mérito de ter inaugurado a modernização do país e lançado reformas decisivas cujos efeitos se fizeram sentir durante mais de um século. Nenhuma ambição deste tipo no seu longínquo sucessor que, curiosamente, não se apresenta a si próprio, ao contrário dos seus dois predecessores imediatos, sob o perfil do herói. Talvez por saber que o verdadeiro poder reside na insti-

tuição militar, da qual provém, o que constitui outra manifestação do impasse. Esta “modéstia” não impede a personalização do regime nem o nepotismo, já perceptível nas acusações de “negócios duvidosos” feitas desde há vários anos contra o filho mais velho do presidente, e que se prolonga, em certos meios políticos e económicos, pela vontade de transmitir o poder por herança ao filho mais novo. Mas o impasse egípcio não é exclusivo do Estado. A própria sociedade parece prisioneira, até nas suas elites, de uma ideologia da estagnação a que apenas escapam umas quantas vozes contestatárias que o regime consegue transformar, à sua revelia, em suportes de uma pseudo-democracia. Tudo isto tendo por pano de fundo o peso do islamismo, cuja expansão ideológica, alimentada pelo recrudescimento da religiosidade popular e favorecida pela complacência do poder, tem vindo desde há muito a multiplicar os véus na cabeça das mulheres e os obstáculos à liberdade de pensamento.

Ao sul do Egipto, o Sudão, ainda mal saído de uma guerra civil de vinte anos, arrisca-se já a mergulhar noutra. Palco de uma extraordinária dilapidação das riquezas naturais, este gigante da África

e do mundo árabe é um dos países menos avançados do mundo, o que basta para dizer o impasse. Sobretudo, apesar do fim da guerra civil, continua ameaçado na sua própria existência como Estado, visto que o acordo que lhe pôs termo prevê explicitamente a possibilidade de uma separação do Sul (animista e dominado por elites cristãs) após uma fase de transição. Isto, sem contar com o contributo do Sudão para a má reputação dos árabes na África negra. Com efeito, o Norte arabizado e muçulmano, não contente de ter oprimido o Sul, deixa agora milícias pretensamente incontroladas perseguir as populações do Darfur.

A oeste do Egipto, a Líbia permanece há trinta e cinco anos imobilizada no kadhafismo. O populismo planetário do “guia da revolução” isolou-a da comunidade internacional e incompatibilizou-a com a maior parte dos Estados árabes. Voltando-se ora para o Machereque ora para o Magrebe, outras vezes para a África, a Líbia de Kadhafi acabou por abdicar das suas pretensões de ser uma potência regional para obter, espectacularmente, um atestado de bom comportamento do Ocidente em guerra. O seu isolamento está contudo longe de ter chegado ao fim, pois o “regime das massas” sal-

dou-se por um vazio da esfera política numa sociedade fechada sob vigilância policial.

Mais a oeste ainda, os três principais países do Magrebe oferecem, cada um à sua maneira, outras imagens perturbantes do impasse árabe. Marrocos chegou demasiado tarde e de modo incompleto à transição democrática. A alternância, controlada pelo Palácio, não conseguiu sequer atenuar o açambarcamento das riquezas encarnado no sistema do Makhzen ⁽¹⁾. Como consequência, convertida em partido de governo, a antiga oposição perdeu uma parte do seu prestígio. Após um período de relativa abertura, a liberdade de imprensa é de novo sistematicamente atacada. À falta de uma renovação do campo político, as distorções do desenvolvimento vêm cristalizar-se, juntamente com o discurso do islão militante, para produzir redes jihadistas, activas também em matéria de exportação. Na Tunísia, o islamismo está de momento contido à custa de uma repressão

(1) Estrutura política e administrativa que forma a base do poder em Marrocos. Esta estrutura, de origem muito antiga, é constituída por um emaranhado de laços de clientelismo que ligam os funcionários do Palácio, os governadores regionais, os administradores estatais e as autoridades locais, ou *walis*. (N. do T.)

policial que aproveita para amordaçar a sociedade e fazer calar a expressão democrática e a denúncia das práticas mafiosas que gangrenam o crescimento. Por tabela, este fechamento político favorece nas classes populares – mas não só – uma contestação surda que corrói os progressos sociais bem reais do bourguibismo. Mas é sem dúvida a Argélia que encarna mais dramaticamente, e talvez ainda mais emblematicamente do que o próprio Egípto, o mal-estar árabe. Sem dúvida porque havia simbolizado também as promessas de futuro.

Após ter sido durante duas décadas um dos pólos do mundo árabe, da África e do não alinhamento, a Argélia, apesar de presidida por um dos símbolos dessa política de iniciativa, tem hoje à escala regional e mundial um papel limitado. No interim, conheceu uma derrapagem funesta. Também aqui, os excessos “socialistas” do boumedienismo serviram de pretexto para o enriquecimento da casta associada ao poder, enquanto, por entre erros e correcção dos tiros, a economia argelina se mostrava cada vez mais incapaz de sustentar uma demografia em expansão, apesar das riquezas petrolíferas do país. A perda das referências ideológicas que resultou também destas reviravoltas

não tardou a alimentar o regresso de um islão militante, que os militares no poder não encontraram outro meio de conter a não ser por uma repressão geradora de guerra civil. Embora, felizmente, a Argélia tenha acabado por sair dela, conquistando de caminho a liberdade de expressão, permanece tributária de um regime que de civil só tem a fachada, e, sobretudo, de uma falta de perspectivas que a experiência mediática e diplomática do seu presidente está longe de disfarçar.

Se formos para leste do Egipto, em direcção ao Machereque, o quadro é ainda mais sombrio. O sentimento de devastação que irradia do braço iraquiano bastaria por si só para dizer a extensão do impasse árabe. Concentraram-se aqui os três males que obstruem o futuro: a ditadura, e que ditadura, sempre traumática mesmo depois de ter desaparecido, a ocupação estrangeira e, devido às derrapagens da ocupação, a violência cega que se justifica pelo messianismo religioso. Assiste-se aqui a uma extraordinária dilapidação de riquezas que, em vez de uma Prússia árabe – vislumbrada nos anos 30 –, ameaça produzir uma nova Somália. Aqui, o arabismo, de promessa, tornou-se um estigma que levará muito tempo a desaparecer.

Estigma que a Síria vizinha e gêmea no ba-
thismo continua a agravar. Sufocada desde há qua-
renta anos por uma ditadura que, apesar de até
certo ponto ser menos sanguinária que a do Ira-
que, nem por isso deixou de esgotar o país, posta a
saque pela redes mafiosas que estruturam o poder,
esterilizada por uma cultura do medo, a Síria
encontra-se hoje numa situação quase sem equiva-
lente no mundo árabe – com excepção da Líbia,
mas sem o petróleo –, aliando a corrupção das ex-
-repúblicas soviéticas a uma repressão policial à
chinesa. No seu flanco ocidental, e à sua sombra –
projectada pelos serviços secretos –, o Líbano ini-
ciou uma singular viagem às arrecuas. Acabado de
sair de uma guerra que, além de ter dilacerado a
sua sociedade, privou o mundo árabe de um dos
seus laboratórios de modernidade, o Líbano per-
deu em quinze anos de pós-guerra a maior parte
dos trunfos que o haviam distinguido durante
muito tempo. A começar pela liberdade de expres-
são e pela criatividade mediática. Pode, é certo,
gabar-se de ter libertado o seu território da ocupa-
ção israelita pela resistência do seu povo – ou de
parte dele –, mas mesmo essa resistência foi recu-
perada em proveito do imobilismo sírio e do acti-

vismo islamista. Para não falar de uma tradição republicana que, por muito incompleta que tenha sido, tinha conseguido sobreviver à guerra que a deixara gravemente ferida.

Paradoxalmente, de todos os países árabes do Médio Oriente, é a Jordânia, desprovida de recursos naturais e de tradição democrática, que parece sair-se melhor. Mas os velhos reflexos securitários inibem uma transição democrática imperfeita, e as únicas conquistas do parlamentarismo consistiram em oferecer uma tribuna ao populismo mais estéril e em reforçar a resistência do conservadorismo social e das estruturas tribais à melhoria do estatuto das mulheres, enquanto a situação geopolítica do país, vizinho dos dois focos de instabilidade que são o Iraque e a Palestina, põe a questão da sua perenidade estatal. Tanto mais que a ferida palestiana se faz sentir aqui quotidianamente no seio de uma população de que mais de metade é constituída por refugiados da Palestina.

O quadro poderá parecer mais aliciante se nos voltarmos para a península Arábica. Não, certamente, para o Iémen, que não tem nada da *Arabia felix* que foi acaso um dia: um dos países menos avançados do mundo, cuja unificação – entre um

Norte tribal e militarizado e um Sul colonial, e em seguida marxista – se saldou pelo recuo das raras conquistas do socialismo em matéria de direitos das mulheres, em que o regime controla e manipula o pluralismo político oficialmente em vigor, ao mesmo tempo que se vê obrigado a tolerar a existência de zonas de não direito dominadas por clãs que vivem à margem da sociedade, ou mesmo de focos de jihadistas. Mas para esses países, situados do outro lado da península, em que o ouro negro, no espaço de duas gerações, revolucionou profundamente uma série de sociedades que até então haviam permanecido à margem do desenvolvimento do mundo árabe, a ponto de haver quem se incline a pensar que o futuro árabe, ainda por cima no contexto de uma mundialização em deslocação para o Pacífico, poderia residir nesses emirados de luxo que são o Qatar, o Dubai, Abu Dhabi e, em menor medida, o Bahrein.

É certo que a metamorfose é impressionante. No Dubai, onde os arranha-céus se multiplicam numa arquitectura digna de Chicago, o esforço titânico de ordenamento e de modernização chegou mesmo a afectar favoravelmente o clima – a criação de espaços verdes e a irrigação fizeram bai-

xar as temperaturas médias estivais em um ou dois graus. Mas por trás destes êxitos ostensivos e ostentatórios, que fazem lembrar a alguns a Califórnia, desponta uma grave precariedade. A começar pela estrutura da população e pelas restrições ao direito da nacionalidade, dado que a maior parte dos residentes nestes emirados são estrangeiros, árabes ou não, mas privados de todos os direitos políticos e sem qualquer perspectiva de poderem vir a aceder a eles por meio da naturalização. E entre os próprios cidadãos, cerca de metade continua a viver numa escandalosa desigualdade devido às restrições que pesam sobre o estatuto das mulheres, na sua maioria sempre cobertas dos pés à cabeça – excepto quando vão de férias a Beirute. Acrescenta-se a isto o problema confessional, no caso do Bahrein, onde os xiitas se encontram em posição secundária.

Mas o mais inquietante neste rosário de emirados ricos, é que a modernização é ilusória. A primazia da tradição, perceptível no fetichismo do traje nacional – e do véu das mulheres –, inibe a transformação social. Os mesmos que se deixam seduzir pelos êxitos da economia mundializada estão por vezes na origem do financiamento da

outra mundialização, a do jihadismo. O caso é patente no Qatar onde, apesar da presença militar americana, a facção islamista da família reinante leva a melhor sobre a liberal, a ponto de ter conseguido favorecer a tomada de controlo do canal de televisão Al-Jazira pelos Irmãos Muçulmanos. Mais gritante ainda é o exemplo do Kuwait, país que deve a sua sobrevivência exclusivamente à protecção americana mas onde, tal como na Jordânia, o renascimento do parlamentarismo se traduz por resistências à mudança das leis no sentido da modernização supostamente desejada pelos próprios americanos.

De todos os factores de precariedade que minam os principados do golfo Pérsico, o mais inquietante é incontestavelmente aquele que deriva da derrapagem do grande vizinho saudita. Juntamente com o Egipto, a Argélia e o Iraque, o reino saudita é um dos pólos em torno dos quais o mundo árabe poderia organizar-se. Embora não tenha o mesmo peso cultural, nem uma tradição política susceptível de articular essa vocação, a imensa riqueza proveniente do petróleo permitiu-lhe efectivamente exercer, a partir dos anos 70, uma influência inegável sobre o conjunto do

mundo árabe. Ora, actualmente, a Arábia Saudita é um gigante em crise. Depois de ter permitido equipar o reino num tempo recorde, a renda petrolífera já não chega para alimentar simultaneamente as necessidades crescentes de um Estado que se complexificou, os hábitos de vida cada vez mais sumptuários dos cerca de sete mil príncipes da família Saud e uma população em que a pobreza já não se esconde.

Já antes do 11 de Setembro, a Arábia Saudita parecia confrontada com a urgência de reformas e, ao mesmo tempo, com a impossibilidade de as executar sem abalar os delicados equilíbrios entre o poder político dos Saud e da instituição religiosa. No próprio seio da família reinante, a existência de querelas entre subclãs matrilineares e a idade avançada dos príncipes mais influentes deixam adivinhar uma crise de sucessão para a qual não se vê saída sem um golpe de força, eventualmente apoiado pelo estrangeiro. A isto, o 11 de Setembro veio acrescentar um sentimento de perseguição inédito para as elites sauditas, que viram o Ocidente, a começar pelos Estados Unidos, fechar-lhes as portas. Desde aí, a Arábia Saudita encontra-se entalada entre a exigência de reformas,

actualmente uma reivindicação americana insistente, e a ascensão dos jihadistas, complacientemente protegidos pelo discurso da instituição religiosa e pela recusa do poder de se dissociar desta última. A escalada do terrorismo, tardiamente contida pelo poder e favorecida por numerosas complicitades entre a população e no seio do aparelho de Estado, ameaça conduzir a um processo à argelina, mais desestabilizador ainda na medida em que, aqui, a referência ideológica quotidiana é o literalismo corânico.

O quadro é sem dúvida incompleto, mas apesar de tudo permite pôr o dedo no outro handicap maior do mundo árabe que é, a par da impotência nas relações internacionais, o défice democrático. Se a falta de democracia não é um defeito especificamente árabe, o mundo árabe é o único sistema regional onde este handicap é partilhado por quase todos os países, de tal modo que a ditadura propriamente dita, apesar de limitada a dois ou três – o Iraque ontem, a Síria e a Líbia sempre –, dá o tom ao resto e, atenuando o peso das pseudodemocracias, nivela as liberdades por baixo. Tanto mais que a cidadania não adquiriu em parte

alguma um grau suficiente de imunidade para impulsionar a mudança democrática. Seria todavia um erro imputar a crise da cidadania a uma predisposição cultural; trata-se, em primeiro lugar, de uma consequência de outra crise, a que afecta o Estado.

Sob formas variadas, a crise do Estado afecta quase todos os países. O primeiro sintoma, e talvez o mais grave, é a tendência recorrente para pôr em causa a unidade interna dos Estados. Se o Líbano lhe escapou, o fenómeno mantém-se na ordem do dia no Sudão, e um país como o Iraque, considerado sólido durante muito tempo, encontra-se sob a sua ameaça. Sem este nível de gravidade, outros países assistiram ao aparecimento de solidariedades infra-estatais que se manifestaram de formas violentas, quer se trate de *'asabiyya* confessionais – como no Bahrein, no Leste da Arábia Saudita, na Síria e mesmo no Egipto – quer de particularismos étnico-culturais – como na Argélia.

Igualmente alarmante, embora menos clamoroso, um segundo sintoma da crise do Estado consiste no pouco crédito que a população concede às instituições. Não sem razão, de resto, pois nenhum destes Estados deu provas de continuidade em

matéria institucional. Bem pelo contrário, se alguma tendência tem vindo a confirmar-se ao longo dos anos, é a perda de substância das instituições desde as independências.

Nos países que, num ou noutro momento, tomaram uma orientação "socialista", a problemática da libertação nacional teve como efeito perverso banir do universo mental das elites governantes a ideia do primado do direito, apesar de algumas das suas bases terem sido lançadas nas últimas décadas da época otomana. O regresso do liberalismo não alterou grandemente este estado de coisas, antes pelo contrário, veio agravá-lo, como se pode ver pela derrapagem da instituição judiciária no Egipto, onde fora bastante preservada pelo nasserismo. Nos outros países, a ideia de cidadania nem sequer fez parte, durante muito tempo, do horizonte ideológico do patrimonialismo monárquico neles reinante. E o mais a que os opositores podem aspirar neste conjunto árabe — que, neste particular, dá provas de grande harmonia —, é a uma adaptação da democracia à mexicana, numa versão mais restrita, isto é, um regime que permite um certo grau de liberdade de expressão, mas sem real possibilidade de alternância. É o

caso, nomeadamente, do Egipto, da Jordânia, do Líbano e de Marrocos. Ora estas meias-medidas são inaptas para criar uma esfera política digna desse nome, como o demonstrou a situação da Argélia, que tinha enveredado por uma solução deste tipo entre 1988 e 1992, antes de a experiência ter sido interrompida por se ter tornado incontrolável. O impasse em que parece encontrar-se hoje o regime egípcio constitui outro sinal do que acaba de ser dito. Isto sem contar que a concessão de certo grau de liberdade de expressão fica muito aquém do primado do direito, visto que as facções consideradas efectivamente ameaçadoras para o regime no poder são excluídas do campo dessa liberdade discricionária. Razão pela qual falar de “cidadãos” constitui um abuso de linguagem, uma vez que os poderes instalados nesses países, mesmo quando são republicanos, não vêm neles mais do que súbditos.

Outro sintoma da crise do Estado, sem dúvida o mais importante à escala do sistema regional, são os abandonos de soberania consentidos, de bom ou mau grado, pelos governos em matéria de economia e finanças. O pretexto da soberania, tão pertinente para explicar a futilidade dos projectos

de integração árabe, desvanece-se quando está em causa a ordem mundial. Ou quando a integração proposta é heterocentrada, como nos projectos de “complementaridade” e de “normalização” que acompanharam nos anos 90 as negociações israelo-árabes.

Neste sentido, o disfuncionamento da esfera política nos Estados árabes, seja de que natureza for o seu regime, serve de correia de transmissão à reprodução de uma hegemonia externa, da mesma maneira, ou quase, como a manipulação das dívidas e a colocação das economias sob tutela tinham preparado o caminho à hegemonia política e militar do Ocidente no século XIX. Esta orientação, detectável antes do 11 de Setembro, adquiriu novo relevo com a “guerra contra o terrorismo”, e mais ainda com a guerra do Iraque que, em muitos aspectos, representa um regresso do domínio colonial clássico. Não apenas no Iraque mas também nos países do Golfo onde, ao contrário do que se verifica na Turquia, as bases americanas estão em situação de extraterritorialidade. E até noutros lados, visto que muitos serviços nacionais de polícia, mesmo na tão ciosa Síria, se encontram hoje enquadrados pelo FBI.

Único “continente” onde o déficit democrático é generalizado em todos os seus componentes, o mundo árabe é pois também o único onde a falta de democracia se conjuga com uma hegemonia estrangeira, o mais das vezes indirecta, por vezes apenas económica, mas que outras vezes, nos casos mais extremos – como o da Palestina e, agora, o do Iraque –, se aparenta a um novo colonialismo. O que faz com que ao sentimento de impotência alimentado por essa dominação, tanto mais irresistível quanto o inconsciente árabe o mede pela nostalgia de uma glória olvidada e sempre fantasmática, se venha acrescentar uma impotência cívica. Com efeito, os políticos no poder, não só não podem dar ou devolver aos seus Estados capacidade de iniciativa nas relações internacionais, como vedam aos seus cidadãos qualquer iniciativa susceptível, se não de mudar os poderes, pelo menos de lhes insuflar, por meio da participação popular, um vigor renovado. Ou no mínimo uma imunidade interna capaz de despoletar a ameaça do exterior quando esta se manifesta. A qual ameaça, quer se chame Israel ou os Estados Unidos, é o pretexto para um estado de emergência permanente que, sem se preocupar com as leis

existentes, esvazia a esfera política e exclui os seus instrumentos de regulação, a começar pelos partidos e pelas associações. E, num pano de fundo de crise das ideologias, só resta, então, o recurso à religião para canalizar a frustração e veicular as exigências de mudança.

Por mais que o islão militante apareça hoje como prioritariamente voltado contra o Ocidente, a sua afirmação começou por ser uma consequência dos impasses internos dos Estados. Deixemos de lado o caso da Arábia Saudita, onde o poder político e a instituição religiosa não cessaram de se confundir desde a fundação do reino. Em todos os outros lados, a ascensão do islão político é uma re-islamização da sociedade, de resto mais como uma resposta a regimes considerados ineficazes e iníquos, ou mesmo ímpios, do que como uma reacção à cultura do modernismo. É sem dúvida preciso ter em conta o contributo da revolução iraniana, que conferiu ao regresso do religioso uma tonalidade antiocidental e não tardou a transmitir esta fibra ao islão árabe, por intermédio dos xiitas do Líbano ocupado e resistente. No entanto, na sua variante sunita, o islão político manter-se-á durante muito tempo insensível a esta temática, pelo menos até ao

fim da jihad afegã, que irá permitir aos antigos *mujahidin*, com Ben Laden à cabeça, designar um novo inimigo. Entretanto, tanto no Egípto como na Argélia, a re-islamização focaliza-se na reapropriação do campo político interno.

Embora derive em primeiro lugar do déficit democrático, a ascensão do islão político não pode constituir uma resposta ao impasse dos Estados e das sociedades árabes. Enquanto resistência à opressão, esta ascensão resulta também do fracasso do Estado moderno e do igualitarismo das ideologias do progresso, e, neste sentido, aparenta-se à ascensão dos fascismos na Europa. Com efeito, uma vez despojados do véu religioso que os reveste, os comportamentos sociais dos movimentos islamistas apresentam muitas analogias com as ditaduras fascistas. Por conseguinte, validar a pretensão do islão político para representar uma força de mudança equivale a aceitar a ideia de que o déficit democrático será perene, e de que o encontro com a modernidade continuará a ser um encontro falhado.

A ideia de que o islão político pode oferecer uma possibilidade de sair da desgraça árabe é pois uma mera ilusão, na medida em que o islão político

é precisamente um dos seus elementos constitutivos. A este respeito, convém não esquecer que, aquém do jihadismo benladenista, a invasão crescente do pensamento religioso constitui uma regressão no sentido próprio do termo, ou seja, por referência à própria história árabe. História essa que o islamismo contemporâneo pretende, aliás, anular; e não apenas a sua sequência mais recente, mas mesmo a idade clássica, para regressar aos quarenta anos do "islão puro". Ora, só revisitando essa história na sua integralidade, e com todos os seus mecanismos, é que se poderá conceber um termo para a desgraça árabe.

Onde se vê que a desgraça árabe é um momento da história, e que é maior hoje do que ontem

Acerca do islão clássico, é fácil chegar à unanimidade. Com excepção de alguns racistas que digeriram mal Voltaire, não se encontra hoje ninguém medianamente culto que conteste que o islão, na sua primitiva grandeza, para retomar a expressão de Maurice Lombard, constituiu um dos capítulos mais fecundos da história das civilizações. Aliás, é precisamente daí que parte Bernard Lewis, o denegridor mais autorizado da arabidade actual – mas não o menos perverso –, para pôr a questão de saber o que é que correu mal.

Ora este reconhecimento de uma glória antiga tem por efeito, nomeadamente quando é formulado como uma petição de princípio – ou como um alibi de tolerância –, imobilizar os árabes numa imagem a-histórica. Passada essa idade de ouro, a

história árabe não seria mais do que uma sucessão de fracassos, um contínuo de desgraça. É esquecer que as sequências ulteriores também tiveram a sua quota-parte de êxitos e realizações, tanto políticos e militares como culturais. É descurar sobretudo um tempo muito menos recuado, que pôde aparecer como portador de todas as promessas. Com efeito, ainda há apenas quarenta anos, o quadro de conjunto que se podia traçar do mundo árabe era largamente optimista, e os árabes apareciam como um mundo em movimento, parte integrante e por vezes dirigente da revolução terceiro-mundista.

Estes esquecimentos são, é certo, fomentados pelas percepções árabes da história. Deixemos de lado as facções islamistas, para as quais a única idade de ouro foram os quarenta anos de governo do Profeta e dos seus quatro primeiros sucessores, os califas bem guiados: nesta óptica, daí para cá nada teria passado de mera regressão para um mundo de ignorância. Vejamos antes a historiografia árabe dominante, decalcada sobre a historiografia europeia pelos protonacionalismos do século XIX – quer sejam de obediência arabista, sirianista ou libanista. O decalque revela-se pelo

recurso ao mesmo ritmo ternário: tal como o esplendor da Antiguidade perante a noite da Idade Média, a idade de ouro apagar-se-ia perante uma longa era de decadência (*'asr al-Inhītat*), antes de chegar o tempo do renascimento (*Nahda*). Só que este ritmo ternário, contestável em si, vê-se agora ultrapassado na medida em que o próprio renascimento é tido por um fracasso. Pior ainda, por efeito desse mal endémico da cultura árabe contemporânea que é a inexistência de acumulação, a própria sequência da Nahda acaba por ser esquecida, pelo facto de que não teria sido conclusiva. Por conseguinte, a única coisa que subsiste é a ideia de uma decadência sem fim e de uma idade de ouro impossível de recuperar. E ao passo que ontem, quando o renascimento se perfilava no horizonte, o peso desse passado prestigioso vinha alimentar uma tensão apesar de tudo criadora, a partir do alegado fracasso desse renascimento torna-se esmagador.

Talvez conviesse começar por nos libertarmos desse grilhão. Não negando a primitiva grandeza da civilização árabe durante o século omíada e a primeira era abássida – com os seus prolongamentos na Andaluzia –, mas increvendo-a numa histó-

ria sem predestinação religiosa nem teleologia nacionalista.

✓ A predestinação religiosa é patente na visão canônica que faz começar a história dos árabes com a Revelação corânica, sem reter do que a precede mais do que uma imagem de caos, condensada na expressão *Jâbiliyya* (a idade da ignorância). Esta *Jâbiliyya*, de que a história árabe pós-hegriana apenas reteve os testemunhos poéticos e os mitos genealógicos, aplica-se quando muito à centena de anos que precedem imediatamente o Profeta. Ora esta imagem de caos não resiste às revelações mais recentes da história romana e helenística, atestadas pelas descobertas da arqueologia, da epigrafia e da numismática. Entre outras, a existência de cidades árabes perfeitamente romanizadas a norte do Hejaz, a ponto de darem imperadores a Roma. O nomadismo guerreiro que nutriu o imaginário árabe pós-hegirião sofre um rude golpe, e pode imaginar-se a revolução copernicana que não seria o reconhecimento de uma idade de ouro anterior à idade de ouro.

Se a superação da predestinação religiosa implica uma desislamização dos primórdios da his-

tória árabe, a da teleologia nacionalista conduz, inversamente, a privilegiar o cimento do islão em detrimento da etnicidade. Ao cabo de duas ou três décadas, a história árabe revitalizada pelo islão confunde-se com as dos outros povos que o Estado e em seguida os Estados muçulmanos englobam, para dar uma cultura em que a religião propriamente dita não é mais do que uma componente entre outras. Se se tivesse em conta este cimento, seria muito mais difícil exaltar a ideia de decadência, sem por isso negar a realidade da idade de ouro e dos seus imaginários.

A própria idade de ouro só ganharia em ser revisitada a esta luz. O balanço dessa longa sequência exigiria vários tomos. Retenhamos aqui o essencial: presença no mundo e capacidade de síntese. No plano político, isto significou um estatuto de potência mundial – para utilizar um anacronismo –, mas com poderes suficientemente dúcteis para gerir uma extrema diversidade étnica e religiosa, sensível mesmo nas mais altas esferas e, a esse título, só comparável ao Império Romano. Em termos culturais, não significa outra coisa senão universalidade e, simultaneamente, diversidade cultural. É assim que a cultura árabe conse-

que incorporar as culturas dos povos islamizados, sem contudo as negar. Ao passo que a cultura bizantina até aí dominante se mantivera isolada da herança helenística e, *a fortiori*, do contributo da filosofia e das ciências gregas, a nova cultura do islão suscita um ressurgimento do pensamento antigo por intermédio das elites há muito helenizadas da Síria, antes de desenvolver pelo seu próprio génio os conceitos e disciplinas desse mesmo pensamento. Este contributo foi muitas vezes considerado um gesto conservatório, enquanto se aguardava a passagem do testemunho à Europa renascente. É subestimar simultaneamente a história intelectual da Idade Média cristã, irrigada em permanência pelos influxos árabes, e a demonstração de universalismo que faz então o islão. Como os Padres da Igreja antes deles, mas de um modo completamente diferente, os filósofos árabes não se limitam a apropriar-se da filosofia antiga, postulam a universalidade da razão – um precedente que mereceria ser meditado hoje por aqueles que afirmam a impossibilidade teórica da democracia em terra árabe.

Universalidade, não uniformidade. A comunidade cultural, a *universitas* árabe, de certo modo,

ordena-se em torno de uma pluralidade de centros urbanos de produção cultural, tal como em torno da existência de diversas “sub-regiões”, cada uma delas com uma sensibilidade antropológica ou mesmo uma especialização próprias, sem que isso coincida forçosamente com as fronteiras, de resto móveis, entre os numerosos mini-Estados que florescerão na segunda era abássida.

É então, após a agravação deste enfraquecimento abássida, que surge a famosa decadência. Acelerado pelas invasões dos novos bárbaros que são os cruzados e os mongóis, o advento da Idade Média árabe seria representado pelo Estado dos mamelucos, esses escravos pretorianos que, de facto, manipulam os cordelinhos do poder desde o século X, antes de o tomarem directamente nas mãos no fim do século XIII. É esquecer que os exércitos do islão acabaram por repelir *tanto* os cruzados *como* os mongóis, e que o contributo dos mamelucos foi nesta circunstância mais decisivo, até, do que a gesta de Saladino. E embora seja verdade que a era mameluca foi um período de intolerância religiosa – essencialmente dirigida contra o xiismo – e que a sua imagem permanece marcada pelos abusos policiais da soldadesca e pelas revo-

luções palacianas que se multiplicaram sobretudo durante a época dos mamelucos circassianos, ditos burjitas, é impossível ignorar o seu incontestável contributo cultural, nomeadamente essa arquitectura barroca que contradiz a própria ideia de decadência. Além de que coincide com o florescimento do enciclopedismo árabe e com o nascimento, com o grande Ibn Khaldun, daquilo a que ainda não se chamava a sociologia política.

Veio a seguir a era otomana, que marca a verdadeira restauração do poder muçulmano após o parêntesis das cruzadas. A cultura árabe torna-se então secundária, no melhor dos casos – a cultura greco-bizantina era pelo menos igualmente influente. Mas se já é difícil falar de decadência a propósito dos mamelucos, a fórmula também não se pode aplicar, a fortiori, à descrição do Estado que concluiu vitoriosamente a longa demanda muçulmana de Constantinopla e sucedeu ao Império Bizantino. A observação aplica-se igualmente à cultura, como demonstram as maravilhas da arquitectura otomana, não apenas em Istambul mas em muitas cidades árabes, e como sugere hoje a reavaliação da poesia formalista dessa época. Mas mais do que por obras precisas, é pela sua inscrição

num espaço imperial que a excede, que a cultura árabe se distingue agora. Desta interacção dos povos que compõem o Império resultará uma miscigenação ainda hoje detectável na genealogia real das famílias – ainda que por vezes ocultada por um purismo genealógico bastante folclórico –, bem como trocas de ideias e de “tradições” perceptíveis na tecnologia do trabalho e na cultura do quotidiano.

História de impérios, a história árabe lê-se como uma acumulação de experiências culturais. Ou, melhor ainda, como uma acumulação de diversidades culturais. Não é de estranhar, por conseguinte, que esta herança forneça ainda hoje os referentes – e as legitimações – para os sistemas de ideias mais opostos. Predomínio do profano sobre o sagrado para uns, do sagrado sobre o profano para outros, racionalismo filosófico, autoritarismo teocrático ou misticismo contestatário, até mesmo utopismo, nada do que é humano lhe foi estranho. Rebeldes e homens de poder, filósofos e grandes sufis, pregadores inspirados ou passadistas, todas as variedades do espírito coexistem ou sucedem-se através desta longa história em que se entrecruzam e se entrechocam sombras tão diver-

sas, e por vezes tão antagonistas, como o racionalismo aristotélico de Averróis e a teologia de Ghazali, a sociologia *avant la lettre* de Ibn Khaldun e o literalismo corânico de Ibn Taymiya. Modernidade antecipadora dos Antigos ou passadismo dos Modernos, o certo é que, em todo o caso, estes referentes conservam largamente a sua eficácia no início do século XXI.

Relativizar a noção de decadência não quer dizer fechar os olhos perante aquilo que pode ser encarado como uma grave deficiência da cultura árabe. Mas que só surge como tal numa abordagem comparativista, exclusivamente por referência à cultura que se impôs à escala mundial desde há dois séculos. Essa deficiência, igualmente partilhada pelas civilizações da Grécia antiga e da Índia, é evidentemente a da técnica. Também aqui há que relativizar as coisas, tendo em conta incontestáveis progressos tecnológicos em diversos domínios: a medicina, a óptica ou ainda os sistemas de navegação. Além disso, as consequências deste défice tecnológico só tardiamente se fazem sentir. Face à Europa do Renascimento, a potência muçulmana faz mais do que boa figura; o Império Otomano, que se impôs aos seus rivais, tanto

muçulmanos como cristãos, pelo seu domínio da artilharia, representa ele próprio durante dois séculos uma superpotência do Velho Mundo. Se é certo que Lepanto foi uma vitória para os venezianos e os espanhóis, a euforia com que foi saudada pelos vencedores mostra bem para que lado pedia a relação de forças inicial. E apesar do desfecho dessa batalha, sobrevalorizada na historiografia europeia, as frotas adversárias no Mediterrâneo continuaram por muito tempo equilibradas.

O desfasamento não se produz antes da segunda metade do século XVIII. O declínio do Império Otomano coincide com a Grande Transformação que, na Europa ocidental, prepara a revolução industrial. Coincide é o termo, pois de facto não existe uma relação de causa e efeito entre os dois fenómenos, pelo menos nessa época: o Império Russo perante o qual os otomanos começam a recuar não está afectado pela mutação capitalista. Em muitos aspectos, é menos moderno do que o Estado otomano. E se o enfraquecimento do exército é sensível frente aos russos, não é de tal ordem que impeça Jazaar de deter Bonaparte às portas de Acre. Mais desestruturantes são as mutações económicas, derivadas da Grande Transfor-

mação, que vêm conjugar-se com os apetites russos para colocar a questão do Oriente, mas só no fim do século XVIII. O início da troca desigual e, em seguida, após as guerras napoleónicas, a expansão do comércio europeu cavarão profundamente o fosso, enquanto as repercussões em cadeia da Revolução Francesa vão instilar a lógica centrífuga do nacionalismo na construção imperial.

Mesmo perante a irresistível ascensão do Ocidente industrial e colonial, o Oriente muçulmano não tarda a reagir, mais que não seja por mimetismo. No Egipto, Mohammad Ali, nominalmente governador otomano, mas na prática independente, concentra-se na modernização da administração, para as necessidades da qual envia bolseiros para França, e na racionalização da agricultura, com uma primeira tentativa de industrialização. O espírito de reforma atinge então Istambul, onde a elite otomana vai conduzir um gigantesco estaleiro de modernização jurídica e administrativa. Graças ao Tanzimat⁽¹⁾, o velho Império realiza a sua transformação no espaço de três décadas,

(1) Palavra turca que significa "reorganização". Designa um programa de reformas modernizadoras, de inspiração ocidental, posto em prática no Império Otomano entre 1839 e 1876. (N. do T.)

incluindo o traje, até se tornar, ainda que por apenas dois anos, um Estado constitucional. Todas as conquistas da civilização técnica, caminho-de-ferro, telégrafo, electrificação, navegação a vapor, são adoptadas a leste do Mediterrâneo quase ao mesmo tempo que no seu flanco norte. A vida quotidiana muda em consonância, tanto em Istambul como nos grandes centros urbanos das províncias árabes. Simultaneamente, uma revolução cultural põe as elites otomanas à hora europeia. É a esta revolução que os árabes vão dar o nome de *Nahda*, apesar de terem tentado singularizar a transformação que ela representou para eles numa óptica protonacionalista e, em seguida, explicitamente anti-turca.

Curiosamente, estas sequências recentes estão menos presentes do que as páginas mais antigas, tanto na percepção externa dos árabes como na representação que eles fazem da sua própria história. Esquecida está a modernização de Mohammad Ali, esquecida está a obra do Tanzimat, ou então apenas investida na interpretação da história turca. Esquecida está sobretudo a *Nahda*, salvo talvez entre uma elite ainda apegada ao espírito das Luzes. E, no entanto, que imensas repercussões

não teria hoje este trabalho de memória. Se não para encontrar receitas pré-fabricadas capazes de fazer cessar a era da desgraça, pelo menos para a reinterpretar como um momento da história. Mas também, e principalmente, porque, sem a reconquista desta história, a relação dos árabes do século XXI com a modernidade permanecerá governada por um equívoco.

IV

Onde se vê que a modernidade não foi o momento da desgraça

Falar hoje da modernidade árabe constitui quase uma blasfêmia intelectual. Mas negar a efetividade desta experiência, ainda que o mais das vezes se deva considerá-la no passado, seria menosprezar a história real, tal como foi vivida, mas também pensada. Deveríamos, é certo, começar por nos entender sobre a definição de uma palavra tão eminentemente volátil. Mesmo no Ocidente, o pós-modernismo incita a lançar sobre a modernidade um olhar datado e, por conseguinte, a defini-la como um objecto de história. Fora do Ocidente, seja onde for que nos encontremos, a tentativa de definição não se pode furtar ao debate sobre as relações existentes entre modernização e ocidentalização. Debate menos evidente do que parece à primeira vista. Não se encontra, com efeito, nos estudos contemporâneos sobre o Médio

Oriente uma escola que considera o islamismo como um esforço de apropriação da modernidade? Aceitemos por agora a definição mais restritiva, que encara a modernidade exclusivamente através do exemplo do Ocidente posterior à revolução burguesa. Se nenhuma objecção decisiva viesse contradizer a realidade histórica e vivida da modernidade árabe, entendida como uma adaptação ao tempo do mundo ocidental, o culturalismo da diferença não passaria de um alibi. O exercício está longe de ser ilegítimo, porquanto a modernização no mundo árabe foi efectivamente uma ocidentalização. O que é bem claro se nos abstivermos de ignorar – como faz, por exemplo, Bernard Lewis – o século XIX árabe.

Já nos referimos às reformas políticas empreendidas por Mohammad Ali, retomadas e alargadas pelos dirigentes otomanos – bem como, na Tunísia, por Khayreddine –, e à adopção progressiva mas contudo rápida das conquistas da civilização técnica. Convém referir também a ideia patriótica, na sua acepção pós-rousseauísta, erigida em modelo pela Revolução Francesa, que viria a dar origem aos nacionalismos grego e sérvio, e em seguida aos

nacionalismos turco, armênio e árabe – os três últimos nutrindo-se do aparente êxito dos dois primeiros, bem como dos debates da unidade italiana.

Mas, antes disso, a ideia patriótica detecta-se em filigrana no tempo de Mohammad Ali. Se não neste último, pelo menos no seu filho, Ibrahim Paxá. Assistido pelo famoso Solimão Paxá, veterano do Grande Exército, o general de origem albanesa conquista a Síria e administra-a durante cerca de dez anos, colocando-se explicitamente “sob o sol da arabidade”. Na mesma época, Rifâ’ al-Tahtâwi dá à palavra *watan* (pátria) o significado moderno que lhe descobriu na Europa. Tah-tâwi regressa de Paris, onde enquadrou os primeiros bolseiros que aí se formaram, enviados por Mohammad Ali, trazendo na bagagem a obra fundadora da *Nabda*, esse *Ouro de Paris* que não é apenas um versão infinitamente mais verídica das *Cartas Persas*, mas a inequívoca profissão de fé modernista de um reformador de formação religiosa; ao contrário dos seus longínquos sucessores, Tahtâwi não vê qualquer incompatibilidade entre a modernidade e a tradição da qual provém. Três décadas mais tarde, Boutros al-Bustâni, o outro grande pioneiro da *Nabda* – a qual entre-

tanto chegou a Beirute –, retoma a temática de Tahtâwi para expressar um patriotismo árabo-sírio que não vai, todavia, ao ponto de rejeitar a cidadania otomana. E, a par de Bustâni, outros grandes nomes da *Nahda*, como o cosmopolita e inclassificável Ahmad Farès al-Chidyâq, explicam as suas obras de lexicógrafos pelo amor da língua, como que antecipando-se ao nacionalismo linguístico ulterior.

Vê-se, assim, até que ponto a *Nahda* é indissociável desta dimensão protonacionalista, que se afirma ainda mais claramente na poesia de Ibrahim al-Yâzigi e que, em seguida, desemboca nas obras fundadoras do arabismo político. Renascimento cultural, a *Nahda* é pois simultaneamente um despertar para o nacionalismo que se aparenta à cristalização do patriotismo italiano. Como se o *Rinascimento* dos séculos XV e XVI fosse secundado por um *Risorgimento* sem sublevação armada nem reino do Piemonte para o articular – o Egipto, que poderia ter desempenhado esse papel, viu-se forçado pelas complicações da questão do Oriente e pelo jogo das potências a manter-se aquém das suas fronteiras após a aventura de Ibrahim Paxá na Síria.

É daqui que vem a leitura “nacional” da história do islão: a periodização ternária – idade de ouro, decadência e renascimento – só pode dizer respeito aos árabes, e a mais ninguém. Mas a teleologia nacionalista conduz a uma deformação do rosto múltiplo desta revolução cultural e, por essa via, a uma ocultação das outras figuras da modernidade de que foi portadora. Se é verdade que patriotismo e nacionalismo, ideias inteiramente novas na época, atestam a inscrição dos principais centros culturais do mundo árabe num universo de modernidade política a partir do século XIX, é igualmente verdade que a modernidade da *Nabda* não se reduz a isso.

A primeira deformação induzida por este prisma ideológico provém da própria periodização ternária, já o dissemos. Não apenas porque, fora da literatura, a decadência corresponde pelo menos parcialmente a uma outra idade de ouro, a de uma glória otomana que, apesar de um irresistível declínio, mantém a capacidade de cimentar a fidelidade da maior parte dos árabes até à Primeira Guerra Mundial, mas também e sobretudo porque, cingindo-nos ao decalque da historiografia europeia,

nos equivocamos quanto ao referente histórico e cultural da *Nabda*. Bem mais do que o Renascimento europeu, este referente é a Grande Transformação do século XVIII. Tanto pelo seu conteúdo como pelos seus modos de expressão, a *Nabda* é filha da ideia de progresso e das Luzes europeias. Acima de tudo, inscreve-se na esteira traçada pelos ideais da Revolução Francesa, que o patriotismo está longe de resumir. Compreende-se assim que a teleologia nacionalista tenha podido marginalizar os valores de universalidade, de liberdade e de intangibilidade dos direitos do homem, presentes em muitos autores, não retendo da Grande Nação senão a ideia nacional. E é isso que explica também a redução do conceito de liberdade à liberdade nacional, sem se dar o mesmo relevo à liberdade do indivíduo. No entanto, também aqui, o século XIX árabe conheceu, nomeadamente graças à revolução dos transportes e à explosão urbana, uma aceleração dos processos de individualização.

Uma segunda deformação derivada do prisma nacionalista consiste na territorialização do fenómeno renascente e na sua redução ao campo árabe. A extraordinária efervescência de ideias

que marca a *Nahda* é contudo impensável se se fizer abstracção do movimento de conjunto que afecta todas as etnias do Império Otomano, a começar pelos próprios turcos. Foi de facto em Istambul que a sede das Luzes se manifestou com maior vigor e eficácia, até se traduzir em reformas concretas que não só conduziram à modernização da administração e do corpus jurídico, mas lançaram as bases do primado do direito e da prática constitucional. Também aqui, a deformação inter-vém *a posteriori*. Na altura, a vontade de reforma e a renovação das estruturas jurídicas do Império mobilizam as elites sociais nas suas cidades árabes. E apesar da suspensão da Constituição durante trinta anos, no tempo de Abdül-Hamid, esta concepção legalista do Estado gestor, reforçada pela imagem projectada pelas potências europeias, parece ter impregnado suficientemente os espíritos para que os Estados árabes constituídos após o desmantelamento do Império se dotem todos eles de estruturas constitucionais e parlamentares inspiradas pelo modelo oitocentista da democracia formal. Ora é toda esta sequência da história que está esquecida. Pior ainda: pelo facto de não ter conseguido manter-se uma primeira vez, a demo-

cracia é dita incompatível com a psique dos árabes ou com a sua tradição.

Uma terceira deformação, igualmente devida ao mesmo prisma ideológico, consiste em ligar o balanço da *Nabda* ao do nacionalismo. A *Nabda* teria, pois, fracassado porque o despertar da nação árabe não teve futuro. Pior ainda, não mereceria ser lembrada porque não teve consequências políticas. E tudo aquilo que explorou, o progresso, o indivíduo, e mesmo o *aggiornamento* do islão, deveria cair, com ela, no vazio.

A teleologia nacionalista tem, contudo, os seus limites. Apesar dos impasses da modernidade árabe, a palavra *Nabdawi*, homem de renascimento, conserva ainda hoje um valor positivo, próximo do significado do humanismo na Europa. Passa-se o mesmo com a palavra *tanwiri*, homem das Luzes. Noutros termos, a *Nabda* permanece como uma atitude, semelhante ao modelo pelo qual se pretendeu decalcá-la, o Renascimento europeu, e ao mesmo tempo às Luzes que sem dúvida a alimentaram. O que deveria constituir por si só uma incitação a reavaliá-la tendo em conta aquilo que ela foi, e não aquilo que deveria ter sido.

Com a *Nabda*, a cultura árabe reconstrói-se a partir da descoberta do Outro, o Outro europeu. A coisa nem sempre é fácil, a troca manter-se-á de sentido único, e faz-se à sombra do confronto entre o Ocidente e o Oriente. O que explica a origem de muitas frustrações que marcarão a história árabe contemporânea com o cunho indelével da tensão e lhe incutirão uma inexcedível ansiedade. No entanto, é também neste confronto que se constitui a sintaxe árabe da modernidade.

Muito mais do que o Japão, onde a modernização se concentrou na reprodução dos mecanismos tecnológicos e militares, e em seguida financeiros, da supremacia ocidental, o mundo árabe, hoje descrito como fechado por natureza, abriu-se a todos os debates de ideias vindos da Europa. Sem grande desfasamento temporal; não transcorre meio século entre o aparecimento das primeiras teses feministas na Europa e os manifestos de Bustâni e de Chidyâq em prol da condição feminina. No caso do segundo, com um tema tão revolucionário, mesmo em relação à Europa do século XIX, como a reivindicação do direito ao prazer para as mulheres! E nem sequer há hiato entre a afirmação do socialismo como uma força política na Europa e a

criação pelo mesmo Chidyâq do neologismo *ichti-râkiyya* para o traduzir. A seguir, quando morre Darwin, bastam dois escassos meses para se ver dois jovens intelectuais de Beirute correrem o risco de atear uma guerra do evolucionismo – a qual, aliás, apenas os opõe aos pastores americanos que regem a sua universidade e, em seguida, aos jesuítas franceses que dirigem a universidade rival.

A transformação é colossal. A cultura árabe – primeiro árabo-otomana – mergulha por completo neste imenso esforço de adaptação, de tradução, numa palavra, de modernização, inclusive na sua dimensão religiosa. E a língua de hoje conserva ainda as marcas deste fenómeno através de inúmeras simplificações, neologismos e barbarismos – neste caso, sobretudo galicismos.

Reconstruída com todos os contributos dos lexicógrafos, tradutores e polígrafos do século XIX, esta língua contemporânea é, pelo menos em parte, fruto da integração do Outro. Não apenas pelos seus neologismos técnicos, mas mesmo na sua semiótica. Por um fenómeno verdadeiramente espantoso, a língua sagrada do Corão renovou-se, para além de outros contributos, graças à obra de tradução da Bíblia cristã. É certo que a empresa,

realizada em três versões concorrentes, é financiada pelas missões cristãs, tanto protestantes como católicas, e os seus obreiros são cristãos indígenas, entre os quais de novo os omnipresentes Bustâni e Chidyâq, mas numa das suas versões intervém um dignitário religioso muçulmano. E a participação de um sábio muçulmano como o xeque Yussef al-Assir nesta obra cristã é incontavelmente um dos sinais mais fortes e mais comoventes do humanismo da *Nahda*.

A língua renova-se também pela incorporação de géneros literários desconhecidos na tradição árabe. Tanto pela tradução como pela criação de obras inéditas, a prosa árabe experimenta o teatro, a autobiografia e, sobretudo, o romance. Mas a renovação não se limita aos criadores e aos tradutores. O que faz deste fenómeno histórico uma revolução cultural, é a mutação da socialização que o acompanhou. Acelerada pela multiplicação da oferta educativa – não apenas a que é proposta pelos missionários estrangeiros mas também a que se deve à autoridade pública otomana e, além disso, a que nasce da iniciativa privada local –, esta nova socialização é favorecida pela constituição de um vasto campo associativo e pelo aparecimento

de uma imprensa muito diversificada. Ainda antes da criação de instituições de ensino superior, a renovação dos modos de pensamento e o esforço de actualização dos conhecimentos passam por sociedades científicas que permitem os debates mais diversos. Sobre as descobertas científicas, as virtudes do comércio, a luta contra as superstições, a educação das raparigas, a leitura da história, o racionalismo e tudo aquilo que parece de natureza a despertar a sociedade e a recuperar o tempo perdido. É também essa a vocação assumida da maior parte dos jornais, que proclamam alto e bom som a sua adesão à ideologia do progresso, ao mesmo tempo que generalizam os neologismos e a forma simplificada da prosa árabe.

Esta gigantesca metamorfose, já o dissemos, nem sempre se faz sem reticências. Equivocar-nos-íamos, contudo, se inferíssemos destas reticências uma oposição entre modernização e islão. Em Beirute, a associação muçulmana dos Maqâssed inaugura a sua obra caritativa e educativa pela abertura de duas escolas de raparigas, e muitos notáveis muçulmanos não hesitam em escolarizar os seus filhos nos estabelecimentos dos missionários. Mas o que mostra, acima de tudo, a ociosidade de uma tal

oposição é a obra dos grandes reformistas muçulmanos. Ao mesmo tempo que prega a resistência do islão ao Ocidente, o persa Jamaleddine al-Afghâni que, primeiro no Egipto e a seguir em Paris, se move nos círculos árabes, pratica um racionalismo declarado. O seu discípulo Mohammad 'Abduh, que se tornará mufti do Egipto, porá em prática este racionalismo em escritos que têm o alcance de um *aggiornamento* do islão. A este respeito, não é indiferente o facto de, longe da timidez e das obsessões conspiradoras do presente, Afghâni, 'Abduh e, com eles, muitos outros protagonistas da *Nahda*, tanto muçulmanos como cristãos, terem dado uma atenção permanente à franco-maçonaria de origem ocidental, apreciada pelo seu carácter racionalista.

Promessa de progresso e tempo de renovação, a *Nahda* só abusivamente poderia ser enterrada por a sua dimensão nacionalista não ter dado frutos. De facto, a sua acção continuará após o seu alegado fracasso. E apesar da irrupção colonial que liquida o Império Otomano declinante em proveito das potências imperiais europeias, sem se preocupar com as aspirações árabes à independência, o espírito da *Nahda* continuará a inspirar as lutas pela emancipação.

Onde se vê que a desgraça não é o resultado da modernidade, mas sim do seu fracasso

Se a *Nahda* tivesse sido um fenómeno histórico sem consequências, é possível que fosse legítimo não lhe reconhecer exemplaridade. Ora, é o contrário que é verdadeiro. Se a *Nahda*, como momento histórico e como aspiração nacionalista, é sem dúvida um capítulo encerrado no fim da Primeira Guerra Mundial, ela perdura como atitude e como visão do mundo. Apesar do hiato político decisivo resultante do desaparecimento do Império Otomano e do advento da dominação ocidental, francesa ou britânica, sobre os países do Levante – e da sua consagração na África árabe –, não se nota qualquer solução de continuidade entre a cultura da *Nahda* e a do “curto século XX”⁽¹⁾. Se existe uma

⁽¹⁾ Alusão ao livro de Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short*

mudança radical, é nas últimas duas décadas deste século que ela se situa.

A modernidade árabe não se reduz, pois, a uns quantos decénios do século XX. E isto é válido tanto para a história das ideias e da criação cultural como para a história das mentalidades e dos modos de vida.

No campo da criação literária, a continuidade é de tal ordem que a opinião corrente inclui muitas vezes, erroneamente, certos protagonistas da cultura árabe, activos na primeira metade do século XX, na categoria dos pioneiros da *Nahda*. O espírito de renascimento prolonga-se efectivamente pela efervescência literária do período entre guerras. Aliás, os anos 20 e 30 são frequentemente apresentados como o período do *Tajdid*, a renovação. Tal como no apogeu do renascimento do século XIX, uma actividade editorial múltipla traduz o entusiasmo dos prosadores, e agora também dos poetas, pela exploração de novas vias que, ao mesmo tempo que enriquecem e remodelam a lín-

Twentieth Century, 1994. Tradução portuguesa: *A Era dos Extremos. História Breve do Século XX, 1914-1991*, Lisboa, Editorial Presença, 1996. (N. do T.)

gua árabe, a mantêm em sintonia com o universal. Os grandes escritores desta época são todos eles cidadãos do mundo, como os egípcios Taha Husseïn, formado em França e laicista convicto, Tawfiq al-Hakim, inseparável da sua bóina que se pretende emblema de modernidade, e Ahmad Chawqi, "príncipe dos poetas" e poeta dos príncipes, arauto de uma história que integra simultaneamente Roma, a Grécia antiga, a Andaluzia árabe e a luta do Egipto e da Síria pela independência, ou ainda o libanês Ameen Rihani, viajante incansável a cavalo entre a América e a sua aldeia e, sobretudo, agnóstico confesso – o que não impede o futuro rei Abdel-Aziz, fundador da piedosa Arábia Saudita, de lhe conceder a sua amizade e a sua confiança.

A renovação literária, presente nos relatos de viagens de Rihani, é igualmente visível na deslocação dos centros de interesse do romance e do conto, que trocam a veia histórica pelo realismo e pela pintura de costumes, para a qual contribui também o novo jornalismo. Mas onde esta renovação melhor se traduz é sem dúvida na poesia, na qual, apesar da supremacia de um classicismo frequentemente parnasiano, ou mesmo grandilo-

quente, se afirma uma veia baudelairiana por vezes com laivos de Apollinaire.

Nesta efervescência intelectual, a dimensão nacionalista parece a princípio relegada para segundo plano – embora aflore nos testemunhos literários, nomeadamente na poesia de Ahmad Chawqi, e na nova voga da viagem à Andaluzia –, mas não tarda a reaparecer em cena. Embora seja agora antieuropeu no seu escopo, após a frustração gerada pelo desfecho dado à questão do Oriente, o nacionalismo árabe continua a provir, no seu conteúdo, e independentemente das suas variantes, da história do pensamento europeu. Os pensadores que contribuem para a formulação destas ideologias são todos eles formados na escola ocidental. A começar por Sâti' al-Husri, sem dúvida o pai fundador do nacionalismo árabe no século XX, e pelo seu discípulo Michel Aflaq, criador do Ba'th após o seu regresso da Sorbonne. Ou ainda Constantin Zurayq e Edmond Rabbath. É também o caso das outras obediências nacionalistas. Se o pansirianismo de Antoun Saadeh, que conhecerá um forte apelo no Líbano e na Síria – e mais tarde, após 1948, entre os palestinianos –, se inspira no nacionalismo alemão, racialismo incluído, as cons-

truções ideológicas mais lassas dos nacionalismos "parciais", como o egipcianismo de Ahmad Lotfi al-Sayyed ou o libanismo fenicianista, por seu lado, vão beber na veia liberal.

Mais do que nunca, no período entre guerras, a modernização é uma ocidentalização. Também aqui se fazem sentir reticências. Por vezes espectaculares, como as campanhas da instituição religiosa no Egípto contra o livro do xeque Ali 'Abdel-Razek sobre o islão e os fundamentos do poder, suscitado pela abolição do califado em 1924, ou a releitura da história da poesia árabe feita por Taha Hussein. Mas mais do que estas campanhas, no fim de contas pontuais, será a fundação da confraria dos Irmãos Muçulmanos por Hassan al-Banna, um jovem revoltado pelas transformações da vida egípcia, que ilustrará, e de maneira duradoura, a resistência à ocidentalização do quotidiano e da cultura. O islão político, a cuja primeira afirmação no século XX se assiste então, levará contudo muito tempo até se transformar na ideologia dominante. Desde que se abstenha de atacar frontalmente o sagrado, a modernidade de inspiração ocidental continua a predominar durante várias

décadas, como veremos com a terceira etapa da renovação que foram os anos 50 e 60.

Essa etapa inaugura-se contudo por uma nova frustração, uma nova desilusão em relação ao Ocidente, que apoia e faz tudo para instalar o novo Estado de Israel sobre os escombros da Palestina. Não resulta todavia daí uma ruptura com os modos de pensamento ocidentais. Para isso contribui certamente o facto de o Ocidente se ter então desdobrado entre um "mundo livre" imperialista e um "campo socialista" portador de libertação nacional. Como o demonstra a influência das ideias socialistas, o pensamento árabe não cede à tentação de se isolar do universal. Se existe um efeito da *Nakba* da Palestina, é o de suscitar o advento da angústia na cultura árabe, mercadoria igualmente proposta, nessa época, pela cultura europeia. Em meados dos anos 50, escrevem-se romances existencialistas em árabe. E quando, no fim dos anos 60, a revolução da poesia árabe, liberta do espartilho da prosódia, se concretiza, o poeta de referência dos jovens talentos, a par de Mutanabbî, será Rimbaud.

Em vários países árabes, outros tantos golpes de Estado militares começam então a agravar o

défice democrático. Mas tanto no Cairo como em Bagdad ou em Damasco, para não falar de Beirute, zona franca da cultura árabe, o debate de ideias é o pão nosso de cada dia dos círculos cultos que, graças à extensão da educação moderna, excedem a roda mais restrita dos actores culturais propriamente ditos. A poesia contemporânea, apesar de inovações certamente desestabilizadoras, encontra grande audiência; Nizar Qabbani vende milhares de exemplares de cada um dos seus livros e, se é menos audacioso do que outros em termos de criatividade literária, o êxito do seu lirismo erótico em honra da mulher, e, para mais, da mulher livre, revela uma incontestável penetração do modernismo. As mulheres, precisamente, começam a afirmar a sua revolta pela escrita. O conservadurismo social cede perante o ar dos tempos, nimbado pelas promessas da luta pela libertação nacional.

Mesmo a nova derrota árabe de 1967 não porá termo à efervescência cultural, pelo contrário, dá-lhe uma chicotada, acelerando a adopção e a adaptação do pensamento contestatário então dominante no mundo. Todas as variantes do socialismo se fazem ouvir, pelo menos nas suas versões livres-

cas. E se a instituição religiosa consegue impor por vezes os seus pontos de vista, como aconteceu em Beirute com a proibição da *Crítica do Pensamento Religioso*, do sírio Sadek Jalal al-'Azm, ou antes de 1967, no Cairo, com um dos romances de Naguib Mahfouz, é o pensamento laico, senão laicista, que determina a vida cultural, e que continuará a fazê-lo praticamente até ao fim dos anos 70, ou mesmo até à grande extinção de Beirute, a seguir ao cerco israelita de 1982, data que certos autores não hesitam em propor como termo da aventura da *Nahda*, entendida no seu sentido histórico mais amplo. É verdade que, até aí, o espírito de renascimento se manteve constantemente presente no mundo árabe.

A modernidade da cultura árabe no século XX tem mesmo sem dúvida maior amplitude que a do renascimento do século XIX, na medida em que não se reduz à escrita. Abriram-se entretanto outras vias na criação cultural, que puseram também a expressão artística árabe em sintonia com o seu tempo. É o caso das artes plásticas, do teatro, da canção e, acima de tudo, do cinema.

No fim do século XIX desenvolveu-se entre as elites sociais das cidades árabes mais expostas aos

ventos da Europa o gosto pelas cenas pintadas, e começaram a utilizar-se reproduções de obras conhecidas da pintura europeia para a decoração interior. Nasceram então vocações. Mas é sobretudo a seguir à Grande Guerra que a pintura de cavalete deixa de ser uma prática isolada para se tornar uma arte, e até um ofício. O interdito islâmico da figuração cai sem resistência nem debate, e desenvolve-se em várias cidades árabes um verdadeiro movimento plástico. Decididamente, vai ainda uma grande distância entre o que se faz na Europa, onde o cubismo e em seguida o surrealismo põem termo à figuração tradicional, e a pintura árabe, na qual só um tardio e tímido impressionismo destoa sobre o pano de fundo realista dos retratos. A sincronização far-se-á a seguir à Segunda Guerra Mundial. Queimando etapas, os artistas do Egipto, do Iraque, da Síria e do Líbano, a que não tardam a juntar-se os do Magrebe, percorrem em menos de duas décadas toda a história da pintura de cavalete – e da escultura. De tal sorte que, quando chega o tempo da abstracção, os espíritos já estão maduros nos meios artísticos árabes para a adoptar.

O público da pintura mantém-se evidentemente limitado em relação ao de uma outra disciplina artística que se desenvolve na mesma altura: o teatro. Introduzido em meados do século XIX pelo beirutino Maroun Naccache, incentivado em certas escolas, encontra a sua terra de eleição no século XX no Egipto, onde a comédia, sobretudo numa variante *kitsch* do *vaudeville*, faz escola. Depois de Molière, já adaptado por Naccache, são egipcianizadas várias peças de Feydeau e de Labiche. Representa-se também Rostand, cujo *Aiglon* é encarnado por Fatima Rushdie, a “Sarah Bernhardt do Oriente”. Criam-se igualmente obras originais de autores egípcios, encorajados por uma procura que não se limita ao Egipto, pois os grupos do Cairo adquirem o hábito de efectuar *tournées* por outras cidades árabes. Será contudo preciso esperar pelos anos 60 para se assistir à eclosão de um movimento teatral fora do Egipto. O que acontecerá no Iraque, na Síria, no Líbano e a seguir em Marrocos, na Argélia e na Tunísia. Em todos estes países, o teatro pretende-se de reflexão. Embora algumas experiências de *vaudeville* local obtenham êxito, os artistas querem antes de mais expressar-se sobre a sociedade e, para o fazer, recorrem ao repertório

ocidental contemporâneo, em particular à obra de Brecht. Mas não tardarão a impor-se também alguns dramaturgos autóctones.

Sem ter as mesmas implicações políticas – salvados uns quantos casos –, a arte extremamente popular da canção inscreve-se também ela, embora não pareça, no mesmo processo de ocidentalização. Felizmente está-se longe, até ao fim do século XX, do padrão ocidental dos três minutos por canção, embora o 45 rotações tenha imposto também um encurtamento dos textos. Mas mesmo a *qasida*, o poema longo, valorizado pela voz única de Umm Kulthum, trai a amplitude da impregnação ocidental: os textos pertencem à estirpe da poesia renovada – embora ainda não revolucionada – dos anos 20 e 30; a música, não deixando de conservar o quarto de tom, beneficia de uma orquestração nova após Sayyed Darwich. Os violinos e os violoncelos tornam-se os instrumentos de base da nova música árabe, enquanto não chega a guitarra eléctrica que, no princípio dos anos 70, acompanhará, também ela, Umm Kulthum.

De todas as artes, é incontestavelmente o cinema que melhor ilustra a inscrição dos árabes

na modernidade. Também aqui, é o Egipto, responsável por três quartas partes, se não mais, da produção cinematográfica árabe, que dá o impulso. Mas a procura e o êxito do cinema egípcio em todo o mundo árabe não são menos eloquentes do que a constituição de uma verdadeira indústria do cinema.

Após os primórdios, nos anos 20, que se ficaram a dever a um punhado de italianos do Egipto, o arranque do cinema egípcio coincide com o advento do sonoro, facto sem dúvida determinante para o seu êxito, ao permitir a eclosão do musical, que virá a ser um dos seus motores. A aventura ganha novo impulso em 1935 com a criação do Estúdio Misr, sob os auspícios do banqueiro Talaat Harb, protótipo do capitalista nacional. Apesar de altos e baixos, o Cairo tornar-se-á o terceiro pólo da cinematografia mundial, a seguir a Hollywood e Bombaim, mas antes da Cinecittà.

Por trás do culto do divertimento que levou o público egípcio, e árabe em geral, a adular as vedetas do grande ecrã, a começar pelas procedentes do mundo da canção, o cinema revela também a exaltação com que as sociedades do Médio Oriente viveram a transformação da sua vida quo-

tidiana e das suas representações simbólicas. Frequentemente assistidos por grandes escritores que não têm quaisquer reservas em ver os seus romances adaptados ao cinema, ou mesmo em participar na escrita dos argumentos, os realizadores egípcios inscrevem a modernidade a preto e branco e, a seguir, em technicolor. Uma modernidade que transfigura agora a imagem da mulher, senhora do seu aspecto, se não do seu corpo, na esteira do gesto espectacular de Hoda Shaarâwi, militante dos direitos da mulher que foi a primeira a retirar publicamente o véu na estação de caminho-de-ferro do Cairo, em 1922. Ampliada a uma escala monumental pelos cartazes de rua, esta impressionante transformação faz da mulher, ontem reclusa, um ídolo das multidões. Nos bastidores labutam também outras mulheres, cujo contributo para a modernização não é menor. Se não há ainda realizadoras, há produtoras influentes.

A transformação é tão radical que, apesar das flutuações, os seus efeitos nunca serão completamente anulados, nem pelo regresso ao puritanismo que, a partir dos anos 80, leva antigas rainhas do amor a velarem-se, nem pelas críticas de carácter feminista que estigmatizam a transformação do

corpo feminino em objecto sexual. De resto, a sexualização das estrelas de cinema não é um fenómeno especificamente árabe, pois o Cairo imita frequentemente Hollywood. Nem especificamente feminino, na medida em que o homem é também ele um objecto sexual.

Tanto quanto pelo seu simbolismo, o cinema participa na modernidade pela lógica industrial que nele se manifesta – e que solicita financeiros e técnicos tanto egípcios como sírio-libaneses do Egipto. A passagem do liberalismo económico ao capitalismo de Estado não entravará a marcha da indústria. Embora o Egipto nasseriano procure demarcar-se do cosmopolitismo de Alexandria e do Cairo quedival⁽¹⁾, decide não se privar do cinema. Tenta mesmo utilizá-lo, para acrescentar a magia do grande ecrã ao seu próprio simbolismo revolucionário, e decide apoiar a indústria cinematográfica. Tal como acontecerá com o resto da economia egípcia, a crise virá do período de transição que advém após o fim do nasserismo, quando os vícios do ultraliberalismo vêm sobrepor-se aos da

(¹) Do tempo dos quedivas, nome dado aos vice-reis do Egipto entre 1867 e 1914, sob o domínio turco. (N. do T.)

burocracia estatal. É verdade que este período entre duas águas coincide com a crise de identidade alimentada pela ascensão do islão político.

Perante o êxito popular e transfronteiriço do cinema egípcio, é claro que não se pode pretender acreditar, como para as outras formas de expressão artística, que a modernidade cultural é apanágio de uma reduzida franja social. Tanto mais que, passada a época dos "telefones brancos", o cinema dá a ver homens e mulheres como os que se podem cruzar – *glamour* à parte – nas ruas do Cairo, de Bagdad ou de Damasco. Na maior parte das cidades árabes, impõe-se no quotidiano um novo padrão de modernidade. A batalha do véu que, após o gesto de Hoda Shaarâwi e o exemplo kemalista na Turquia, fez furor nos anos 20, saldou-se pela vitória do desvelamento. Ao contrário do que se verificou na Turquia, o recuo do véu não é o resultado de uma prática autoritária, e é precisamente isso que faz desse recuo uma revolução. Revolução que se estende progressivamente a outros países, de tal modo que, nos anos 60, o véu é tão raro que se torna notado. As mulheres não têm por toda a parte a mesma liberdade de comportamento, e o corpus jurídico leva algum tempo

a acompanhar o movimento – ainda que as sírias tenham podido votar antes das francesas. Apesar de ter ido recuando sistematicamente, o conservadorismo social continua a predominar. Mas não é mais acentuado do que na Espanha franquista ou na Grécia antes da explosão turística...

A adaptação à modernidade não é idêntica em todo o lado. Na África do Norte, a demarcação efectuada pelo colonialismo entre cidade europeia e cidade árabe inibe a adopção das normas de comportamento dos “Branços”. Mas, após o advento das independências, far-se-ão sentir também aí as mesmas evoluções que no Egipto e no Machereque. Não é o caso dos países da península Arábica, que permaneceram à margem da cultura árabe durante séculos. Aqui, a modernização, ao fazer a sua irrupção tardia, limitar-se-á à aquisição de equipamentos. A mulher mantém-se reclusa, e o véu não recua um milímetro. Será mesmo, em larga medida, a irrupção fora dos seus países dos sauditas e dos kuwaitianos em trajo nacional – ou seja, para as mulheres, com a *abaya* preta que cobre o corpo dos pés à cabeça – que irá banalizar de novo o espectáculo do véu e favorecer o retrocesso ao mundo anterior a Hoda Shaarâwi. **E é com o aban-**

✓
dono da modernidade, desta modernidade, que coincide o advento do tempo da desgraça.

Contrariamente a uma ideia feita, de facto não é o nacionalismo árabe que entrava a modernidade. O arabismo ideológico que se desenvolve após a irrupção colonial, já o dissemos, é também ele fruto do encontro com a Europa. A ideologia actuante, particularmente no Machereque, será aliás marcada pelo jacobinismo cultural herdado da Revolução Francesa, com o abandono da cultura de Império em benefício da referência estatotacional, com a diferença de que, aqui, não existe um Estado-Nação para a enquadrar.

Não há dúvida de que a insistência na língua árabe pode ter aberto o caminho a uma hostilidade às outras culturas, mas nem por isso deixa de ser fruto de uma impregnação pela modernidade europeia. O nacionalismo linguístico dos teóricos do arabismo provém amplamente das suas leituras de Fichte. São ainda perceptíveis outras inspirações europeias, nem todas exclusivas. O próprio partido Ba'th, cujos elementos militares na Síria serão os que irão mais longe na marginalização das línguas estrangeiras, provém, pelo menos originari-

amente, de um sincretismo ideológico em que o personalismo francês ocupa um lugar importante.

Embora tome uma feição mais radical após a derrota árabe da Palestina, o arabismo continuará a inscrever-se numa perspectiva universalista que transparece, no plano externo, através da solidariedade Sul-Sul, do terceiro-mundismo e do não alinhamento, e, no plano interno, por uma vontade de modernização económica cujos esquemas provêm da Europa, mais que não seja sob o modo do autoritarismo. Apesar do corte com o parlamentarismo liberal, bastante impotente, é certo, a política enuncia-se em termos importados, quer se trate das “massas”, da “revolução” ou do “socialismo”.

Não é certamente possível compor uma imagem idílica desta época, mais que não seja porque a falta de democracia e os excessos de estatismo, além de terem esgotado o espírito de iniciativa, abriram o caminho ao caos actual. Mas isso não invalida que, durante este breve período, os árabes tenham recuperado uma certa presença no mundo. Além de ponta-de-lança do mundo árabe, o Egipto de Nasser aparece como um dos pilares da África e do terceiro mundo. A Argélia torna-se um exemplo para os povos dominados. A Tunísia de Bour-

guiba impõe o seu laicismo. Sem atingirem este voluntarismo, muitas outras sociedades árabes adaptam-se sem problemas à secularização da vida quotidiana que o cinema e a literatura erigem em modelo, através de cenas hoje inconcebíveis.

Como se vê, não se trata de modo nenhum de uma impossibilidade de ser depois de se ter sido. Se o regresso dos árabes à história universal foi possível há cerca de quarenta anos, nada deverá impedir que a sua saída da desgraça, no dia em que deixarem de estar no centro de um mundo de crises, os reconcilie com o espírito de síntese que foi a marca da sua longa história.

Onde se vê que a desgraça dos árabes está na sua geografia, mais do que na sua história

Será que os árabes ocupam o centro do mundo? Para lá do discurso dos árabes sobre si próprios, a parte que ocupam na actualidade internacional desde há mais de meio século incita a não encarar com ligeireza uma questão à primeira vista tão presunçosa.

A questão da Palestina e o conflito israelo-árabe, quase sem interrupção desde o fim da Segunda Guerra Mundial; a crise do Suez e as suas consequências; a guerra da Argélia; mais recentemente, a longa página da guerra do Líbano; a evolução do Iraque desde a guerra contra o Irão até à invasão do Kuwait e, depois, até à ocupação americana; os choques do islamismo no Egipto e na Argélia; as repercussões do 11 de Setembro na península Arábica, para citar apenas os capítulos

mais marcantes, constituem outros tantos acontecimentos que têm focalizado a atenção dos meios de comunicação social e das chancelarias. Por mais que se procure justificá-la pelo carácter dramático de cada um destes acontecimentos ou pela sua importância na combinatória das relações internacionais, esta focalização não deixa de realçar a importância de um factor que tem sido demasiado descurado: a geografia.

Ora, para compreender a evolução do mundo árabe, é inevitável ter em conta a sua geografia. Tanto mais que do ponto de vista geográfico, precisamente, este conjunto regional é atípico: a cavalo em dois continentes, as suas fronteiras terrestres não são inteiramente naturais. Sobretudo, a sua identidade está em primeiro lugar contida na sua história partilhada e num substrato cultural poderoso, por mais diversificadas que as suas expressões tenham sido – e que ainda o sejam –, dois elementos que se traduziram na decisão de constituir ou de integrar uma organização regional definida pela sua identidade linguística, a Liga Árabe, e também pela utilização dominante de uma denominação voluntarista, a de “pátria” árabe. Mas, por mais atípica que seja, esta geografia apresenta vários traços

que determinaram o devir árabe na época contemporânea.

O primeiro traço desta geografia é incontestavelmente a sua posição no coração do Velho Mundo, em face da Europa. E é quase um truísmo dizer que a proximidade em relação à Europa foi o factor mais carregado de implicações para o devir árabe. É escusado retrazar aqui a longa história a que essa proximidade deu origem, a partir da conquista da Andaluzia e da Sicília, e depois, em sentido inverso, das cruzadas à partilha imperial do Levante após a derrocada do Império Otomano, passando pela colonização de povoamento na Argélia. Basta recordar que o mundo árabe é o único componente do mundo colonial que conheceu um confronto com a Europa antes da era imperialista, e que dominou durante muito tempo esse mesmo confronto. Este facto explica por si só que o olhar europeu sobre os árabes raramente seja desprovido de emoções, do mesmo modo que alimentava o rancor dos árabes por já não serem depois de terem sido.

Precisamente pela sua proximidade, o mundo árabe estava destinado a ser uma marca da Europa, uma vez esta instalada numa posição de força à

escala mundial e decidida a projectar-se no ultramar, uma pedra nas estratégias de controlo das potências dominantes ou candidatas à dominação. Nem o horizonte atlântico nem a circum-navegação da África – tornada possível pelo recurso de Vasco da Gama a navegadores árabes – farão o Mediterrâneo perder o seu lugar central. Seja como for, com a expansão do comércio europeu, consecutiva ao fim do ciclo das guerras napoleónicas, o controlo do Mediterrâneo, agora um *mare nostrum* da Europa ascendente, torna-se de novo crucial. Para garantir a segurança do fluxo dos produtos industriais britânicos e franceses com destino aos mercados otomanos. E, acima de tudo, para garantir a projecção mundial dos Impérios. Isto é válido para o Magrebe, que detém o comando da porta ocidental do Mediterrâneo, mas também para o Egipto, que comanda o ferrolho oriental e, com ele, o acesso à rota terrestre das Índias e, depois, à segunda rota marítima inaugurada com a abertura do canal de Suez.

Embora este factor geográfico não explique toda a complexidade da questão do Oriente, vê-lo-emos todavia em acção durante algumas das suas sequências mais eloquentes. Ainda antes da aber-

tura do canal de Suez, a rápida ascensão de Mohammad Ali, aliado da monarquia de Julho, alerta o Império Britânico que, em concertação com a Áustria e a Rússia – a qual havia, contudo, designado o Império Otomano como seu “inimigo hereditário” –, acode em auxílio daquilo a que ainda não se chamava o Homem Doente⁽¹⁾. Para evitar a ruptura do concerto europeu, a França ver-se-á obrigada a juntar-se-lhes. É então que nasce a primeira formulação do projecto de Estado judaico ou, mais exactamente, de reino judaico. Projecto esse que, nesta primeira versão, não tem pais fundadores judaicos mas sim protestantes ingleses, e que, sobretudo, se inscreve numa perspectiva estratégica cuja única racionalidade é o interesse da Grã-Bretanha em interpor um obstáculo que pudesse controlar entre o Egipto e a Síria.

Este projecto não terá consequências imediatas. Mais real é o outro projecto britânico, levado a bom termo praticamente na mesma altura, na óptica “indiana”: em 1839, a Grã-Bretanha apoderou-se do porto de Áden, à saída do mar Verme-

(1) Expressão usada no século XIX para designar o Império Otomano. (N. do T.)

lho, e erige a cidade e a sua região em colónia – será o futuro Iémen do Sul, independente e marxista-leninista em 1968. A segurança da rota das Índias implica também o controlo do golfo Pérsico, onde encontram refúgio piratas que operam no oceano Índico. Em vez de um controlo directo, a Navy opta pelo sistema de protectorado. A princípio impondo aos xeques da região um tratado que transforma a Costa dos Piratas em Costa da Trégua – os actuais Emirados Árabes Unidos. A mesma abordagem prevalecerá em 1899 com o xeque da pequena cidade de Kuwait, onde o domínio otomano é todavia mais sensível – por intermédio do governador de Bassorá –, e com o sultanato de Mascate.

Mas os britânicos não esqueceram o Egipto. Apesar do refluxo das ambições egípcias após o episódio de Mohammad Ali, o factor geográfico continua a ser decisivo. Não tendo conseguido impedir o projecto do canal de Suez, Londres decide, uma vez o empreendimento inaugurado, tomar o seu controlo. Primeiro economicamente, “comprando” ao quedita Ismail crivado de dívidas as suas acções na Companhia Universal. Em seguida estrategicamente, invocando as mesmas

dívidas para impor um protectorado que irá durar três quartos de século.

A mesma lógica geopolítica guiará a partilha dos despojos otomanos no contexto da Grande Guerra. O Levante é certamente um alvo em si, tanto para a França como para a Grã-Bretanha, mas é por se inscrever na sua estratégia de expansão imperial que as duas grandes potências aliadas e rivais lhe atribuem uma importância capital. Para a Grã-Bretanha, trata-se da segurança do canal de Suez, ele próprio garante do domínio britânico nas Índias. Por conseguinte, Londres fará tudo para se apoderar da Palestina, a começar pelo apoio à nova versão do projecto de Estado judaico, desta vez formulada pelo movimento sionista nascente. Em sentido inverso, a perspectiva de ter de renunciar à Índia, a seguir à Segunda Guerra Mundial, contribuirá para a decisão da Grã-Bretanha de não fazer grandes esforços para manter o controlo da Palestina, onde os seus antigos aliados sionistas se voltaram contra ela. Para a França, a posse da "Síria francesa", incluindo a Palestina e o Líbano, embora obedeça aos interesses dos meios de negócios de Lyon e Marselha, tem sobretudo a vantagem de garantir, não tanto geográfica como cultu-

ralmente, o domínio colonial no Magrebe. O que explica que a França, depois de ter sido obrigada a renunciar à Palestina, se empenhe primeiro em dividir a Síria, e em seguida se obstine em controlá-la, apesar de lhe sair mais cara do que aquilo que lhe rende. Segundo uma concepção já presente no início do século entre os activistas do Comité da Ásia Francesa, mas formulada explicitamente pelo orientalista Robert Montagne no período entre guerras, o controlo do Machereque, foco do nacionalismo árabe nascente, garantiria o controlo do Magrebe – bem como, de resto, da nova rota aérea para a Indochina.

Pode-se evidentemente decidir ignorar toda esta história de dominação e pretender que, ao Ocidente que se lhes apresenta como modernizador, os árabes, incapazes de perceber as suas vantagens, opõem uma recusa total. Além de que isso seria ignorar a amplitude da aculturação efectuada ao longo de um século e meio, um tal pressuposto impede de discernir o freio que representou, para os árabes, o facto de terem que se precaver contra as potências coloniais e a seguir, uma vez estabelecida a dominação colonial, de terem que se libertar

dela. Pode-se calcular o custo da guerra da Argélia em vidas humanas, podem-se contar os milhares de camponeses egípcios mortos para assegurar a construção do canal de Suez. Mas quem dirá o preço, económico e político, da tensão quotidiana em que vivem estes povos – povos que, procurando o seu lugar ao sol, esbarram todos os dias contra o obstáculo da dominação estrangeira? Quem dirá a quantidade de esforços que a presença do colonizador desvia do campo do desenvolvimento? Quem dirá a dilapidação do tempo social na mobilização política? Quem dirá o sacrifício dos indivíduos no combate que se esgota em preparar o advento do Povo?

O mundo árabe não foi certamente o único que se viu obrigado a atrasar o seu desenvolvimento por ter de dar prioridade à luta de libertação – como poderia não o ter feito? Mas, de todo o mundo colonial, os árabes são efectivamente os únicos que nunca cessaram, ao longo de todo o século XX, de sofrer as estratégias de poder que a sua geografia parece atrair permanentemente sobre eles. Aqui, o fim da era colonial não significou o fim da ameaça imperial. Com as independências recém-adquiridas apenas para alguns Esta-

dos – e, mesmo assim, amplamente nominais – e sofrendo ainda os efeitos da dominação colonial declinante, os árabes são apanhados a frio pela instalação entre eles de um Estado estrangeiro que se apresenta como uma correia de transmissão do Ocidente.

É este, no fundo, o sentido da *Nakba* da Palestina. Em qualquer caso, é este o seu efeito. Não é uma catástrofe apenas porque a derrota de cinco exércitos árabes, após a dos combatentes palestinos, frente à Haganah sionista rebaptizada Tshal é sentida como uma humilhação – os árabes não sabem então que a Haganah é superior em efectivos e, é claro, em equipamento, a todas as suas tropas reunidas. Nem porque, ao esvaziar a Palestina da sua arabidade, e da sua população transformada em refugiados, quebra a continuidade humana, política e cultural do Machereque. É-o sobretudo porque faz saber aos árabes, pelo menos aos do Machereque, que a dominação estrangeira, que parecia prestes a partir a seguir à Segunda Guerra Mundial, permanece instalada duradouramente nas suas terras e que, face a esta ameaça, permanecem tão impotentes como a seguir à Grande Guerra. Tanto mais que, uma vez

vitorioso, o novo Estado de Israel recusa por seu turno os compromissos e o regresso ao plano de partilha que tardiamente os árabes se dizem prontos a aceitar na conferência de Lausana. O facto é que, com este foco permanente de crise, o desequilíbrio da relação de forças vai marcar toda a vida política no Médio Oriente. E, por um efeito lateral bastante revelador, esta focalização conduz à marginalização de uma das potências virtuais do mundo árabe, a saber, o Iraque, que, geograficamente afastado do teatro do conflito, só voltará a ser um grande actor quando uma outra ameaça se vier a perfilar, muito mais tarde, no seu flanco oriental.

A amplitude da *Nakba* não impede uma reacção. Esta toma primeiro a forma de golpes de Estado militares que, excepto no Líbano, põem fim ao parlamentarismo liberal e, incapazes de resolver o problema do desequilíbrio de forças com Israel, não tardam a amordaçar as sociedades. Pode-se, evidentemente, lamentá-lo. Pode-se também recusar que a receita da repressão seja reconduzida e intensificada a pretexto de o confronto com a hegemonia estrangeira continuar a prevalecer. Mas, por pouco que se olhe para a história tal

como ela se apresenta, sem o anacronismo de uma visão retrospectiva, será possível não compreender que, na altura, as sociedades árabes, e não apenas os generais que as irão dominar, tenham procurado dar prioridade a um rearmamento simultaneamente moral e militar? A questão é tanto mais legítima quanto a reacção não se reduz a uma reacção militarista. Prova-o o extraordinário momento nasseriano, que viu o Egipto pôr definitivamente fim à hegemonia imperial da Grã-Bretanha e, no primeiro plano do terceiro mundo e do não alinhamento, tornar-se um actor de envergadura mundial, ao mesmo tempo que se realizavam incontestáveis progressos no plano interno, no campo do desenvolvimento e da democratização social, a começar pela do ensino.

No cômputo final, a aventura nasseriana fracassa, sem dúvida. Mas, também aqui, será possível não ter em linha de conta os freios que lhe foram impostos pela persistência do conflito com Israel e, talvez mais ainda, pela inscrição desse conflito nas estratégias das potências? Primeiro, são as duas antigas potências coloniais que se unem para instar Israel, em 1956, a fornecer-lhes a ocasião de uma desforra contra Nasser. Em seguida, é a superpo-

tência americana que favorece, por uma sábia desinformação diplomática, a desagradável surpresa de Junho de 1967, e que aproveita os seus efeitos paralisantes para fazer avançar os seus peões no Grande Jogo da guerra fria e para impor uma *pax americana* que não passará de uma gestão de crise indefinidamente prolongada.

Como se pode ver pela evolução do conflito israelo-árabe, o fim da era colonial não tornou caducos os cálculos geopolíticos que determinam a evolução do mundo árabe. O valor estratégico do Mediterrâneo, ao qual se acrescenta o do golfo Pérsico, continua a atrair a atenção das potências sobre a região. Em primeiro lugar no contexto da guerra fria, durante a qual o Mediterrâneo desempenha um papel fundamental na estratégia militar da NATO. O velho tema do avanço russo em direcção aos mares quentes, reinterpretado à luz do confronto entre os dois blocos, determinará a transferência da obsessão do *containment* para o Médio Oriente, a qual, todavia, produz o efeito inverso do desejado. As práticas ocidentais – americanas e britânicas, mas também francesas – decorrentes do tropismo da guerra fria conduzirão

de facto o Egipto nasseriano, e a seguir a Síria e o Iraque, a voltarem-se para a URSS, o que só virá reforçar os projectos imperiais do “mundo livre” de controlo do Médio Oriente. Vai-se já por esse caminho quando, no fim dos anos 1970, a invasão do Afeganistão vem reavivar a obsessão da descida soviética para sul, e, conjugada com as repercussões da revolução iraniana, faz do controlo do flanco oriental do mundo árabe uma necessidade vital para o Ocidente.

Aos dados da geografia vieram entretanto acrescentar-se os da geologia. Com efeito, embora seja certo que o mundo árabe tomou lugar nas estratégias imperiais antes da descoberta das suas reservas de hidrocarbonetos – e mesmo antes de a utilidade económica do petróleo se ter imposto –, não é menos certo que o factor petrolífero veio consolidar essas estratégias de poder. A seguir à Grande Guerra, o petróleo de Mossul, prospectado mas ainda não explorado, ocupa já um lugar central nas negociações da partilha imperial entre britânicos e franceses. Renunciando à primeira versão do acordo Sykes-Picot, estes últimos conseguem conservar os seus interesses no petróleo de Mossul. Mas o petróleo é também, no Médio

Oriente, aquilo que antecipa a nova hegemonia dos Estados Unidos. Logo nos anos 30, as grandes companhias americanas cimentam através de prebendas a aliança com o fundador da Arábia Saudita, o rei Abdel-Aziz, consagrada pelo encontro no iate de Roosevelt em plena Segunda Guerra Mundial.

Desde então, o petróleo não cessará de ofuscar os espíritos. Sejam quais forem as condições em que é fornecido, continuará a ser essencial para a economia dos países industrializados. Nem os esforços investidos no desenvolvimento de outras fontes de energia desde o reajustamento histórico dos preços, em 1973, nem a constituição de reservas importantes no Ocidente desde essa mesma data tornam obsoleto o tema da segurança dos campos de petróleo, isto sem contar que aos recursos petrolíferos se acrescentam riquezas consistentes em matérias-primas e, desde o *boom* de 1973, um mercado de grandes dimensões oferecido às exportações dos países ocidentais.

A geografia da riqueza petrolífera teve também um efeito devastador sobre os equilíbrios internos do mundo árabe. Por um extraordinário desígnio da natureza, os principais campos de hidrocarbo-

netos encontram-se situados em países que permaneceram à margem da história árabe durante vários séculos, e que não conheceram o mesmo desenvolvimento político e cultural. Com excepção de dois países, o Iraque e a Argélia, cuja riqueza petrolífera, independentemente dos erros cometidos, é relativizada pela sua dimensão demográfica. Se os países da península Arábica – e a Líbia – se tornaram imensamente ricos, isso deve-se sobretudo ao facto de a sua riqueza não ter de ser partilhada por uma grande população, ou mesmo de não ter sido partilhada – é o caso da Arábia Saudita, onde ultimamente se começa a descobrir uma pobreza até agora inconcebível. O maná do petróleo veio assim proporcionar mais meios às elites dirigentes destes países para tentarem actuar no campo das relações interárabes. De tal modo que, devido à riqueza petrolífera, o mundo árabe foi apanhado pelo atraso sociocultural dos países da península Arábica.

É este o outro dado da geografia. Apesar de ter feito progressos técnicos consideráveis, a Arábia Saudita nivelou por baixo a sua componente menos isolada e menos atrasada culturalmente, a região do Hejaz, situada na parte ocidental da

península, onde nasceu o islão, que se tinha mantido em sintonia com a Síria ao longo dos séculos. Mas, sobretudo, nivelou por baixo o resto do mundo árabe. E a mais triste prova disso é o rosto invisível das mulheres que reexportou um pouco por todo o lado.

VII

Onde se vê que a maior desgraça dos árabes está na recusa de sair dela mas que, à falta de vislumbrar a felicidade, o equilíbrio é possível

Perante a desgraça árabe, há em primeiro lugar aqueles que desesperam. Que pensam que os árabes estão tão profundamente instalados no impasse que não são capazes de sair dele, e que, desse modo, agravam o impasse. É a vertente extrema do modernismo, que inclui liberais, desiludidos do nacionalismo e ex-militantes de esquerda. Nesta óptica, a regressão generalizou-se tanto que condena retrospectivamente a própria ideia de renascimento. Este último, além de se ter saldado por um fracasso, teria constituído uma anomalia da história, condenado de antemão a fracassar. Pior ainda, todas as tentativas feitas para tirar os árabes do seu estado, em particular o nacionalismo, só teriam agravado o problema. Alguns destes desilu-

didados vão ao ponto de interiorizar os esquemas culturalistas em que a dominação imperialista se alicerça. A variante mais “voluntarista” defende, na esteira dos neoconservadores americanos, que a mudança e a democracia só podem vir dessa dominação, sem verem que desse modo apenas se conseguiria agravar as frustrações, alimentar a vitimização e a cultura da morte e, por essa via, perenizar a desgraça árabe. Ora, para sair da desgraça, é preciso que sejam os próprios árabes a fazê-lo.

Em seguida, há aqueles para quem tudo está bem quando tudo está mal. Trata-se, como terão compreendido, dos islamistas jihadistas que, como bons messianistas, não vêm na desgraça árabe mais do que um mau bocado a passar, aliás não tão mau como isso, pois pode ser aproveitado para ganhar o Paraíso e as suas quarenta huris, enquanto não chega essa curiosa Grande Noite que não se pensa como um salto para o futuro, ao contrário do original marxista, mas antes como um regresso à pureza das origens, mesmo que tenha que se procurar na noite dos tempos.

Como pensamento estruturado, o islamismo jihadista está longe de ser a ideologia dominante que nos é tão frequentemente dada a ver nos meios

de comunicação ocidentais, mas não deixa de possuir um poderoso efeito de arrastamento, sem dúvida por ser hoje a única corrente que propõe uma via de saída para o estatuto de vítimas que os árabes se comprazem em alimentar. Estatuto esse que o islamismo, jihadista ou não, não se coíbe de reforçar.

A vitimização vai além do “Porque é que eles nos odeiam?” que os árabes teriam o direito de opor à pergunta que os americanos fizeram a si próprios na manhã do 11 de Setembro. Incontestavelmente alimentada pela complacência ocidental face à questão da Palestina, integra outras componentes, em particular o sentimento de impotência, mas também uma certa visão policial da história.

O culto da vítima defende que os árabes são o principal alvo do Ocidente. É menosprezar os outros povos do mundo e a história moderna, esquecer a África e a sua pilhagem sistemática, as Américas e o genocídio das suas populações pré-colombianas, prolongado nos nossos dias pela marginalização das suas culturas, a Indochina e as suas gerações dizimadas...

Não se trata de negar aquilo que começámos por pressupor, a saber, que os árabes não têm nada

que possa compensar o seu infortúnio, nem de descurar que, de todas as regiões do planeta, o mundo árabe é aquela em que o Ocidente não cessou de se comportar como dono e senhor, e isso até ao minuto presente, quer directamente quer através de Israel. Mas uma coisa é a tomada de consciência da ameaça, e outra o comprazimento na vitimização. Não se vê um tal culto em parte nenhuma, nem entre os protagonistas do renascimento, nem entre os ideólogos ou os militantes do nacionalismo. Vítimas por excelência, os palestinianos escaparam-lhe – e continuam, em larga medida, a fazê-lo –, ainda que a sua sorte favoreça entre aqueles que os observam como espectadores impotentes a propensão para comungar no culto da vítima.

Mais do que a resultante de uma relação de forças, a vitimização é o preço da derrota do universal. E o aparecimento deste culto, celebrado pelos meios de comunicação árabes, a começar pela tão elogiada Al-Jazira, só foi possível porque a ideologia dominante do momento veicula a recusa do universal. A palavra ideologia é um pouco exagerada, na verdade. Em matéria de ideologia, trata-se da aliança entre os restos fossilizados do naciona-

lismo árabe que, porque fossilizados, se desligaram das suas inspirações universalistas iniciais, e um "nacionalismo" islâmico que, por seu turno, entende demarcar-se explicitamente do universal, ou mesmo substituir-se-lhe. Um tal nacionalismo não é inédito. Esteve na ordem do dia no fim do século XIX, nomeadamente sob o impulso de um Afghâni. Só que Afghâni era um reformador do islão, perfeitamente a par do pensamento ocidental, com o qual conviveu sem complexos. Nada disso se verifica com os seus longínquos sucessores, que querem tudo menos ouvir falar em reformas religiosas.

O nacionalismo islâmico não é sinónimo de jihadismo. O primeiro é essencialmente defensivo, ao passo que o segundo pode chegar a pensar-se como uma nova conquista do mundo. A diferença é subtil, e não há dúvida de que o nacionalismo islâmico prepara o terreno ao jihadismo. Com efeito, embora, ao contrário do jihadismo, não negue a desgraça, predispõe aqueles que dela se queixam a comprazerem-se nela. A ponto de só consentir em renunciar a ela trocando-a por aquilo que se lhe assemelha, a saber, essa cultura da morte

na qual a união entre nacionalismo árabe fossilizado e islão político pretende resumir a resistência.

A cultura da morte possui sem dúvida algo que a explica. Não uma invariante do islão ou um substrato de arabidade, mas o espectáculo do sangue que não cessa de ser vertido. Então, sangue por sangue, mais vale que o sangue console, já que não pode vencer. O sangue dos outros, evidentemente, mas também o dos nossos.

Embora não se possa dizer que se esteja em presença de uma invariante do islão, não deixa de ser verdade que prevalece assim uma visão religiosa do mundo, ou mesmo uma visão da religião como sistema de crueldade, como diria Nietzsche. Mas, entendamo-nos, o que está aqui em causa não é a ideia de sacrifício, que esteve sempre na base de todas as lutas humanas desde os alvores da história. Nesta matéria, os árabes não constituem excepção, e aliás é esse o verdadeiro sentido da jihad, entendida como uma guerra – porque também há formas pacíficas de jihad. No século XX, os combatentes palestinianos designam-se *fedayin* – aqueles que pagam com a vida – e, antes deles, também os nacionalistas egípcios que combatem os britânicos no canal de Suez. Não é disso que se

trata no novo jihadismo, para o qual a morte não é um preço possível, ou mesmo provável, mas sim o meio indispensável ao fim perseguido, ou até um fim em si.

Esta visão da jihad bélica, encarnada na figura do *istichbadi* – aquele que pede o martírio, ou seja, o kamikaze –, só tem um verdadeiro antecedente na cultura árabo-muçulmana, a seita (não árabe) dos Assassinos⁽¹⁾. Na época contemporânea, é preciso esperar pela revolução iraniana para a vermos em acção. É em primeiro lugar xiita e aparece nas frentes da guerra entre o Iraque e o Irão, onde as vagas humanas de voluntários detêm o avanço das divisões blindadas iraquianas antes de se lançarem, após a viragem de 1982, ao assalto das linhas defensivas iraquianas. Surge em seguida no Líbano, mas de maneira mais individualizada, sob a forma dos veículos suicidas utilizados contra os interesses ocidentais ou na luta contra a ocupação israelita. Contudo, é preciso notar que, se este método radical foi eficaz contra os americanos,

(1) Seita xiita fundada por Hasan ibn al-Sabbah em 1090, no Médio Oriente. Combateu turcos, muçulmanos, ortodoxos e cruzados por meio de atentados. (N. do T.)

a guerrilha clássica, com embuscadas, acções com dinamite, etc., é muito mais decisiva contra a ocupação israelita. O que não impede o modelo de fazer émulos, inclusive em partidos laicos, embora o Hezbollah renuncie a ele depois de se ter tornado a única força de resistência, sem abandonar contudo o simbolismo do sangue vertido e o totem do *istichhadi*. Simbolismo reforçado pelos rituais de Achura surgidos no xiismo iraniano – que passaram para o Líbano e que agora reapareceram no Iraque –, nos quais se observa um dolorismo próximo de certas celebrações sanguinolentas da Sexta-Feira Santa, em Espanha ou nas Filipinas.

Entre os xiitas e os jihadistas sunitas existe em princípio uma barreira intransponível. O islamismo sunita radical, como se pode ver pelas declarações suscitadas pela complexidade confessional iraquiana, considera os xiitas como heréticos e *râfida*, gente que recusa a verdadeira fé. O literalismo corânico sunita encontra também sem dúvida as suas origens intelectuais no islão da Ásia do Sul, nomeadamente no pensamento de Mawdudi que, por intermédio do egípcio Sayed Qotb, impregnou a corrente *takfiri* ou apostática. Seja como for, foi nos meios xiitas que os deman-

dantes de martírio se manifestaram primeiro, com o testamento do futuro *chahid* gravado em vídeo como penhor de modernidade. Aliás, um dos dois movimentos palestinos que transpuseram a técnica da explosão suicida, a Jihad Islâmica, é considerado próximo do Irão, enquanto o outro, o Hamas, apesar de derivado dos Irmãos Muçulmanos, mantém as melhores relações com o Hezbol-lah libanês.

A islamização da luta contra Israel não chega para explicar a amplitude que a cultura da morte atingiu, nem a equivalência que se estabeleceu entre xiitas e sunitas. Para isso é preciso, além da realidade do terreno, a imagem que dela veiculam os meios de comunicação, uma vez mais sobretudo Al-Jazira, com os matizes que o seu discurso do maior denominador comum lhe confere, a saber, uma mistura de nacionalismo árabe e de nacionalismo islâmico. E isto, já antes do 11 de Setembro. Foi assim que, tanto pela apologia dos meios como pela justificação do fim, e por via da vitimização, a opinião pública árabe foi preparada para aceitar a temática da guerra das civilizações.

E, no entanto, deveríamos poder continuar a recusar Huntington e a recordar Lévi-Strauss. Se fosse possível interpelar em termos académicos os protagonistas da “guerra contra o terrorismo” ou os da “jihad contra os cruzados”, deveria ser sem dúvida esta a palavra de ordem de um novo universalismo.

Recusar Huntington: nada mais difícil numa altura em que, de ambos os lados, se faz tudo para cultivar a diferença. De um lado, um essencialismo orientalista muitas vezes confesso, ainda que comentadores e políticos tenham por bem esclarecer, no fim de uma tirada que não cessa de opor “eles” a “nós”, que os árabes e os muçulmanos não devem ser confundidos com o terrorismo. Do outro lado, uma relativização, ou mesmo uma justificação do horror de Nova Iorque pelos erros imputados à política americana, ainda que se tenha o cuidado de começar por dizer que a morte de inocentes é contrária aos preceitos do islão.

Não esquecer Lévi-Strauss: a saber, que a “civilização” não é um grau e que não há hierarquias “naturais” a postular desse ponto de vista, mas também que a humanidade é una, pois deriva de um fundo antropológico comum. Por outras pala-

vras, que falar de um "ataque contra a Civilização" não quer dizer nada, não mais, em todo o caso, do que a pretensão de classificar os povos em função da sua adesão a uma fé, muçulmana ou outra. Talvez seja conveniente precisar aqui que o suprematismo não é só "branco": se há quem, nas sociedades muçulmanas, se alie ao islamismo radical de um ponto de vista defensivo, ou seja, por causa da percepção de uma ameaça, a retórica dos chefes de guerra desse islamismo radical pretende-se ofensiva, e o seu proselitismo conquistador justifica-se pela inferiorização da civilização "decadente" do Outro.

A necessária revisão crítica não afecta, pois, apenas o Ocidente. De lado árabe, em particular, é preciso um esforço notável para pôr fim às ambiguidades que incentivam uma lógica culturalista de confronto. Isto passa em primeiro lugar por uma re-perspectivação do estatuto de Vítima ou, por outras palavras, por uma relativização do estatuto de vítimas a que as sociedades árabes se habituaram: não cultivando uma lógica de poder ou o espírito de vingança, mas aceitando a ideia de que, apesar das derrotas, o século XX trouxe aos árabes um certo número de conquistas graças às quais

podem participar na marcha do mundo. Mas é preciso também, simultaneamente, rejeitar o pragmatismo que procura legitimar-se no culto da vítima: se não se pode aceitar que o fim justifica os meios para os poderosos, há que saber recusar isso também às vítimas. Na prática, isto significa não confundir o terrorismo com a resistência, pelo facto de o Ocidente confundir a resistência com o terrorismo.

Mas, para além dos efeitos do confronto e dos seus meios, a rejeição da guerra das civilizações exige, do lado árabe, o abandono do arabocentrismo – ou do islamocentrismo – negativo que só concebe a história do mundo como uma ameaça permanente contra si, ameaça de resto mais “cultural” do que política ou militar. Para isso, é preciso também, e do mesmo passo, renunciar às justificações essencialistas, já manifestas no silêncio que rodeou o longo caso dos reféns ocidentais no Líbano, nos anos 80, ou na complacência em relação à *fatwa* contra Salman Rushdie, e aceitar a ideia de que os valores democráticos se tornaram um património comum da humanidade.

Uma tal revisão crítica não é impossível, mas a sua dificuldade provém de que as elites susceptí-

veis de a promover se vêem ensanduichadas entre os poderes não democráticos que as governam – o mais das vezes, aliás, apoiados pelo Ocidente, apesar da “cruzada democrática” do Grande Médio Oriente – e as correntes do islamismo radical.

A tarefa seria evidentemente mais fácil se esse esforço pudesse coincidir com um novo renascimento, múltiplo nas suas fontes de inspiração e nas suas formas. Renascimento esse que continua a ser possível.

A visão desoladora do pensamento e da cultura árabes mergulhados no imobilismo e no fanatismo entrou fortemente a percepção de certo número de fenómenos que poderiam preparar a saída da crise. O primeiro destes fenómenos, esboçado sem que se veja toda a sua amplitude desde há duas décadas, consiste na formação de um campo homogéneo e ao mesmo tempo plural da cultura árabe. Não obstante a fragmentação dos espaços estatais e, portanto, do mercado, e apesar das censuras que fazem ofício de guardas-fiscais, este campo homogéneo da cultura árabe plural pode ser encarado como a expressão menos contestável de uma arabidade coesiva, numa altura em que

todas as outras instâncias de integração, de vocação económica ou política, de ordem pan-árabe ou sub-regional, se vêm atacadas de paralisia.

Este fenómeno não nasceu do nada, e a continuidade da cultura árabe não é coisa nova. Se alguma novidade existe, pelo menos em relação ao período contemporâneo, é porque este campo se constitui a despeito da pluralidade dos centros de produção cultural. Durante o século XIX e a maior parte do século XX, a produção cultural concentrou-se no Machereque, entre o vale do Nilo e a Mesopotâmia. A primazia cabe então ao Cairo, como se pode ver pelo cinema, o romance ou a música, com Beirute na posição de rival. Ora o que caracteriza hoje o campo homogéneo da cultura árabe é a distribuição da produção e da criação pela maior parte dos países árabes. Particularmente rápido foi o contributo do Magrebe, tardiamente independente depois de ter sido palco de uma colonização explicitamente castradora da sua arabidade. Mas não menos notável é a irrupção neste campo, embora ainda com algum atraso, dos países do Golfo e da península Arábica, mantidos à margem da urbanidade árabe desde a época omíada.

É preciso ver, contudo, que a homogeneidade deste campo se refere à circulação das ideias e da sua expressão, e não ao seu conteúdo. Ao fazê-lo, a cultura árabe reaprende, sem ter ainda plena consciência disso, a integrar a pluralidade na sua unidade de lugar e de tempo, deixando de considerar a diferença como um vector de divisão. A teorização da alteridade como condição da democracia mantém-se sem dúvida deficiente. No melhor dos casos, afecta apenas uma elite. Pode, contudo, ver-se aqui um marco na via de uma diversidade assumida.

À dinamização da circulação das ideias e dos bens culturais no mundo árabe, apesar da persistência de entraves consideráveis, acrescentam-se os efeitos de um outro fenómeno praticamente concomitante: um princípio de integração do campo cultural árabe no mosaico mundial. A instalação de numerosos criadores árabes na Europa, após o eclipse de Beirute, conduziu à criação de redes de intercâmbio, por vezes informais, outras vezes estruturadas, que atenuaram a marginalização da cultura árabe no mundo e a inscreveram na paisagem europeia. Não menos efectivo é o papel dos circuitos de financiamento e co-produção das

acções culturais, cujo recurso se banalizou, em parte devido à presença dos criadores árabes na Europa, em parte devido à disponibilidade da oferta no quadro das políticas de cooperação nacionais ou europeias e ao activismo das ONG. Embora o recurso a este tipo de procedimento se deva em muitos casos a questões de comodidade, ou mesmo de oportunismo, o resultado foi um isomorfismo temático ou, noutros termos, uma impregnação do campo cultural árabe por problemáticas cristalizadas fora dele. Fora do campo da criação, o exemplo mais impressionante desta impregnação foi a rapidez com que a problemática do *gender* irrompeu no mundo associativo árabe – ao ponto de ter entrado no vocabulário com o neologismo *jandara*. Existe o risco de que, à guisa de impregnação, não se verifique mais do que um decalque meramente superficial, sobretudo se esse isomorfismo permanecer circunscrito à elite sintonizada com o mundo exterior. E, por tabela, o perigo de uma reacção populista chauvinista e da sua manipulação, como se viu recentemente em certas controvérsias envenenadas, nomeadamente o caso de Saadeddine Ibrahim, julgado e condenado no Egipto – e em seguida ili-

bado – por ter recebido um financiamento estrangeiro.

Na mesma ordem de ideias, embora por outros motivos, alguns actores económicos da mundialização cultural começam a interessar-se pelo mundo árabe, e para começar pela indústria musical. Adoptados mais tardiamente do que os africanos pela *world music*, os árabes tendem a tornar-se parte integrante dela, o que favorece entre eles uma subcultura abigarrada, neste caso muito mais pregnante do que a cultura da elite. Também aqui se manifestam resistências, como o ilustra por vezes o acolhimento da imprensa, sobretudo nos países da península Arábica, em relação a certos tipos de *videoclips* e de emissões televisivas de variedades.

Outra dimensão da mundialização, a revolução dos meios de comunicação electrónicos determina cada vez mais a cultura árabe a integrar explicitamente o Outro na sua diversidade. Se a Internet é apanágio de uma nova elite em crescimento, as televisões por satélite veiculam para a maioria da população, independentemente do seu discurso, uma cultura visual e informacional que situa *ipso facto* o mundo árabe numa geografia mundial com-

pósita. Daí que a mundialização cultural, ao contrário do que se compraz em temer uma visão identitária timorata, possa vir a constituir a grande oportunidade da cultura árabe.

Esta visão panorâmica da cultura árabe contemporânea, quer no que se refere às obras de criação quer no que respeita às redes de circulação da informação, mostra em qualquer caso que o futuro árabe devia ser encarado com mais optimismo. Se Naguib Mahfouz foi o único autor a obter o Nobel, há uma boa meia dúzia de outros escritores que mereceriam juntar-se-lhe – pelo menos segundo os padrões da Academia sueca –, e o mundo árabe pode gabar-se de ser uma das raras áreas culturais que conta com vozes poéticas que, além de beneficiarem de uma difusão em larga escala, se situam no primeiro plano da poesia mundial.

Está todavia fora de questão falar em optimismo, e o mundo árabe, especialmente o Mache-reqe, mantém-se prisioneiro de um funcionamento político e social que, no melhor dos casos, deixa exprimir-se a diversidade, mas sem nunca lhe permitir traduzir-se numa alteração dos processos de decisão.

Nesta situação, é evidente que as estruturas económicas e políticas, paralisadas pelas relações de força internas e mundiais, desempenham um papel de bloqueio determinante. Também não se devem descurar os entraves sociais, mas sem inferir daí uma impossibilidade antropológica. Como vimos, a história do islão árabe contradiz esta visão culturalista. A inexistência de uma interface entre a cultura de criação e a cultura social é mais preocupante. É provavelmente é aqui que é preciso encontrar as soluções, tirando partido da força de arrastamento dos novos meios de comunicação para o desenvolvimento cultural, e da cultura para um desenvolvimento económico estável.

Imaginar o fim da cadeia da desgraça como uma possibilidade imediata seria sem dúvida demasiado ambicioso. As distorções do desenvolvimento árabe agravaram-se demasiado para que possamos pedir a felicidade já. E a persistência da hegemonia ocidental, agravada pela ocupação americana do Iraque e pela supremacia cada vez maior de Israel, não permite postular um despertar árabe rápido. Mas nada, nem a dominação estrangeira, nem os vícios estruturais das economias,

e menos ainda a herança da cultura árabe, nos impede de procurar, mau grado as piores condições do presente, a possibilidade de um equilíbrio.

Para o conseguir, são necessárias bastantes condições, e nem todas elas dependem dos árabes. Mas, na impossibilidade de as reunir todas, pode-se sempre forçar o destino, começando por aquela que é a mais urgente, e sem a qual não há salvação possível: que os árabes abandonem o fantasma de um passado inigualável para encararem por fim de frente a sua história real. E, um dia, lhe virem a ser fiéis.

Não é fácil ser árabe nos nossos dias. Seja para onde for que nos voltemos, do Golfo ao Oceano, o quadro parece sombrio, e mais ainda se o compararmos com outras regiões do mundo, mesmo as mais desprovidas. Contudo, esta "desgraça" *nem sempre foi*. Para além da idade de ouro da civilização árabo-muçulmana, houve um tempo não muito distante em que os árabes, de novo actores da sua história, podiam projectar-se no futuro com optimismo.

Como é que se chegou ao marasmo actual? Como é que se conseguiu fazer crer aos árabes que não têm outro futuro para além do que lhes destina um milenarismo mórbido? Como é que se pôde menosprezar uma cultura viva, para comungar no culto da desgraça e da morte?

Sem pretender propor uma receita mágica para sair da desgraça, Samir Kassir mostra que é possível fazê-lo sublinhando que nada, e muito menos a sua herança cultural, deverá impedir os árabes de voltarem a ser sujeitos da sua própria história.