Diálogo
América do Sul-Países Árabes

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Presidente Maria Stela Pompeu Brasil Frota

CENTRO DE HISTÓRIA E DOCUMENTAÇÃO DIPLOMÁTICA

Diretor Álvaro da Costa Franco

INSTITUTO DE PESQUISA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

IPRI

Diretor Heloisa Vilhena de Araujo

A Fundação Alexandre de Gusmão (Funag), instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade civil informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira.

Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública nacional para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

A Funag tem dois órgãos específicos singulares:

Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais (IPRI) – tem por objetivo desenvolver e divulgar estudos e pesquisas sobre as relações internacionais. Com esse propósito:

. promove a coleta e a sistematização de documentos relativos ao seu campo de atuação;
. fomenta o intercâmbio científico com instituições congêneres nacionais, estrangeiras e internacionais, e
. realiza e promove conferências, seminários e congressos na área de relações internacionais.

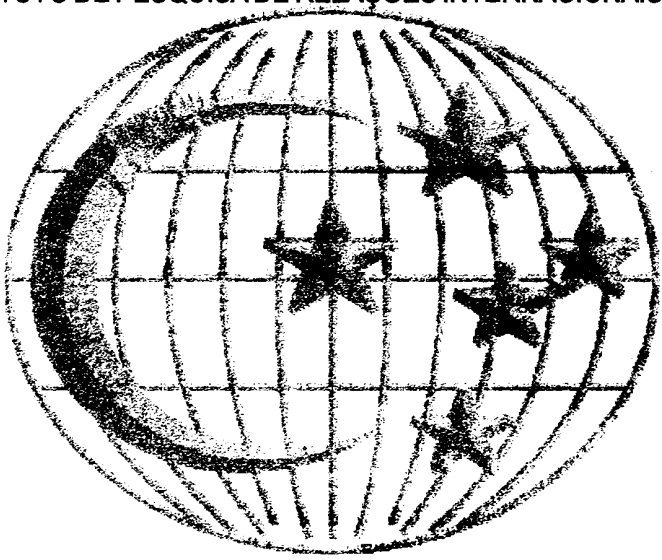
Centro de História e Documentação Diplomática (CHDD) – cabem-lhe estudos e pesquisas sobre a história das relações internacionais e diplomática do Brasil. Cumpre esse objetivo por meio de:
. criação difusão de instrumentos de pesquisas;
. edição de livros sobre história diplomática do Brasil;
. pesquisas, exposições e seminários sobre o mesmo tema;
. publicação do periódico *Cadernos do CHDD*.

Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo, Sala 1
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 411 6033/6034/6847
Fax: (61) 322 2931, 322 2188
Site: www.funag.gov.br

Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais (IPRI)
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo I, 7º Andar, Sala 708
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 411 6786/6800/6816
Fax: (61) 224 2157 / 323 4871
E-mail: ipri@mre.gov.br

Centro de História e Documentação Diplomática (CHDD)
Palácio Itamaraty
Avenida Marechal Floriano, 196
Centro – 20080-002 Rio de Janeiro – RJ
Telefax: (21) 2233 2318/2079
E-mail: funag@veloxmail.com.br

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO - FUNAG
INSTITUTO DE PESQUISA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS - IPRI



Diálogo América do Sul-Países Árabes

Prefácio:
Celso Amorim

Organizadora:
Heloisa Vilhena de Araujo

Brasília, 2005

As idéias, opiniões e propostas apresentadas neste livro são de responsabilidade exclusiva dos autores, não expressando, necessariamente, o pensamento ou as posições do Ministério das Relações Exteriores (MRE), ou da Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG).

Direitos de Publicação Reservados ao:

Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais - IPRI
Esplanada dos Ministérios - Bloco "H" - Anexo I - Sala 708
CEP.:70.170-900 - Brasília - DF
Tel.: (61) 411-6800/411-6816
Fax.: (61) 224 - 2157/ 323-4871
E-mail: ipri@mre.gov.br

Equipe Técnica:
Planejamento Editorial: Carmen Lucia Gillet Lomonaco
Capa e Programação Visual: Paulo Pedersolli

Diálogo América do Sul - Países Árabes / organizadora, Heloísa Vilhena de Araujo ; prefácio, Celso Amorim. -- Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão : Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2005.

482 p.

Textos apresentados no Seminário "Diálogo América do Sul – Países Árabes", de 14 a 15 de setembro de 2004, em São Paulo.

ISBN 85-7631-035-X

1. América do Sul – Relações exteriores – Países Árabes. 2. Países Árabes – Relações exteriores – América do Sul. I. Seminário "Diálogo América do Sul – Países Árabes" (2004 : São Paulo). II. Araujo, Heloisa Vilhena de. III Amorim, Celso. IV. Fundação Alexandre de Gusmão.

CDU: 327 (8:5/6=411.21)

Efetuado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional Conforme Decreto nº 1.825, de 20.12.1907

Sumário

Prefácio - *Celso Amorim* VII

O Islã e a Política

O Islã e a Política - *Nizar Messari* 1

Seria a *Sharia* a Única Fonte do Direito nos Países Árabes?

Seria a *sharia* a única fonte do direito nos países árabes? - *Salem Hikmat Nasser* 37

A *Sharia* e o direito positivo nas sociedades árabo-muçulmanas modernas - *Mohammed El Ferrane* 65

É a *Sharia* a única fonte do direito nos países árabes? - *Sami Bostanji* ... 81

O Conceito de Nação Árabe: Fatores e Fundamentos

Reflexão sobre o conceito de Nação Árabe - *Eugenio Espir Chahúan* 145

Pensamento e Linguagem: Traduzindo o Árabe

Pensamento e linguagem: traduzindo o árabe - *Trinidad Sobrino Cuerto* 183

Notas sobre a tradução e regimes de narrativa no *Livro das Mil e Uma Noites* - *Mamede Mustafa Jarouche* 223

A Literatura árabe moderna em tradução - *Paulo Daniel Farah* 263

Imagem e Formação de Opinião no Mundo Árabe

Imagem e formação de opinião no mundo árabe: visões do Brasil e da América do Sul - *Paul Achcar* 293

Imagem e formação de opinião no mundo árabe: visões do Brasil e da América do Sul - *Narciso Binayan Carmona* 331

Percepções e Prioridades Externas no Mundo Árabe

Prioridades do mundo árabe - *Nizar Messari* 351

Percepções e prioridades externas no mundo árabe: visões a partir do Terceiro Setor - *Juliana Johann* 385

Prefácio

Prefácio

Esta obra reúne contribuições de diversos professores e jornalistas para a aproximação entre a América do Sul e o mundo árabe, promovida por iniciativa do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Os textos refletem as palestras feitas em São Paulo, nos dias 14 e 15 de setembro de 2004, com o intuito de fomentar, junto ao público sul-americano, uma compreensão mais aprofundada da cultura árabe. Foram abordados temas como religião, direito, política, mídia e literatura.

O Seminário "Diálogo América do Sul – Países Árabes", organizado pelo Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais (IPRI) do Ministério das Relações Exteriores, faz parte de um conjunto de atividades preparatórias da Reunião de Chefes de Estado e de Governo dos Países Árabes e da América do Sul a realizar-se nos dias 10 e 11 de maio de 2005, em Brasília. A iniciativa do Presidente Lula é pioneira. Trata-se do primeiro encontro internacional na história recente que busca a aproximação entre duas regiões do mundo em desenvolvimento, ambas de proporções continentais.

A Cúpula tem vários objetivos. O principal é a redescoberta recíproca de duas regiões que compartilham afinidades históricas, com um vasto potencial ainda por realizar no campo das relações bilaterais. Olhando para o passado, os pontos de contato entre os dois mundos remontam à presença árabe na Península Ibérica e à conformação de

tradições que criariam raízes na América Latina. Os laços humanos entre as duas regiões se estreitaram pelas correntes migratórias árabes em direção à América do Sul e, em particular, ao Brasil. Os imigrantes árabes prestaram contribuição marcante à formação social e cultural dos países da região (apenas no Brasil, vivem mais de 10 milhões de descendentes de árabes), sem falar nos migrantes sul-americanos, que, mais recentemente, fizeram o caminho inverso e tentam nova vida nos países do Oriente Médio.

A despeito da diversidade de situações, as duas regiões enfrentam desafios semelhantes na luta pelo desenvolvimento e partilham um substrato de interesses e objetivos comuns. Os países de ambas as regiões vivenciam quotidianamente a busca do desenvolvimento econômico com justiça social, valorizam o direito internacional e o multilateralismo, defendem um mundo multipolar e um ambiente internacional mais cooperativo.

A Cúpula se volta a transpor a distância psicológica entre as duas regiões. Serão estimuladas novas formas de cooperação em comércio, investimentos, cultura, educação e ciência e tecnologia, bem como para uma maior coordenação na atuação dos Governos em temas financeiros, no desarmamento e no combate ao terrorismo. Os acordos a serem concluídos na Cúpula definirão uma agenda positiva para estreitar os laços bi-regionais nos próximos anos. O setor privado brasileiro está ciente das grandes oportunidades que se abrem com a aproximação das duas regiões: após a visita do Presidente Lula a cinco países árabes em 2003, ocasião em que tratou da iniciativa da Cúpula, o comércio do Brasil com os membros da Liga Árabe cresceu cerca de 50% em apenas um ano.

Os benefícios dessa iniciativa devem ser estendidos ao conjunto da sociedade, com destaque à área cultural: literatura, música e esporte,

entre outros. Cada evento preparatório da Cúpula torna-se relevante. Os resultados do Seminário de São Paulo possuem valor intrínseco e merecem ter seguimento. Esperamos, com a sua divulgação, alimentar um círculo virtuoso de contatos entre as regiões, reduzindo distâncias e estimulando a criação de novas parcerias na busca de um mundo mais solidário.

Celso Amorim

Ministro de Estado das Relações Exteriores

O Islã e a Política

- *Nizar Messari*

O Islã e a Política

Nizar Messari *

Um dos campos de maior divergência entre muçulmanos é a relação entre sua religião e a política. Duas grandes famílias de pensamento podem ser diferenciadas neste debate. De um lado, existe a família de pensamento que afirma que o *Islã é a política*, ou seja, que a religião muçulmana estabelece as regras não apenas para o mundo espiritual, mas também para o mundo material e dos interesses, o que então se aplica ao mundo da política. De outro lado, a segunda família de pensamento defende a separação entre religião e política. O grau de separação entre ambos está longe de constituir um consenso no seio deste mesmo grupo, pois há alguns que acreditam que tal separação é tênue e muito parcial, enquanto outros defendem uma separação bastante profunda entre a religião e o Estado. De qualquer modo, a mera existência do debate sugere uma complexidade, que foge aos padrões simplificadores que afirmam que há uma total incompatibilidade entre Islã e democracia, e falam de um choque de civilizações no qual o Islã desempenharia um papel fundamental. Compreender estas divergências faz-se urgente no presente momento, devido aos desafios que se colocam ao Islã, oriundos, tanto do lado de fora do Islã, como do lado de dentro. No que se refere aos desafios oriundos do lado de fora do Islã, podem-se

* Doutor em Relações Internacionais, professor do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. Professor visitante na UERJ.

destacar dois exemplos expressivos. O primeiro exemplo de desafios oriundos de fora são as iniciativas que se originam, tanto na América do Norte, quanto na Europa Ocidental, e que visam a implementação da democracia nos mundos árabe e muçulmano. O segundo exemplo de desafios oriundos de fora é a existência de grandes comunidades de muçulmanas que vivem em ambientes não muçulmanos, principalmente no Ocidente, mas não só nele. Estas duas situações obrigam os muçulmanos a depararem-se com alguns debates inéditos. Os desafios oriundos do lado de dentro são as acima citadas profundas divergências quanto ao lugar da religião no espaço público e à relação da religião com o Estado e a política.

Na política, os ativistas islâmicos que atuam no Afeganistão, na Argélia, e no Irã, – para dar apenas três exemplos –, fazem parte de linhas políticas não apenas distintas, mas também opostas e, às vezes, até inimigas. O fator determinante dessas divergências reflete simultaneamente, tanto a divergência, quanto a dificuldade que todos esses grupos têm tido em lidar com a modernidade. A primeira geração de ativistas islâmicos foi aquela que, no decorrer da década de 60, retomou e, de certa forma, radicalizou a mensagem que havia surgido na década de 20 com a criação da Irmandade Muçulmana no Egito, sob a liderança de Hassan Al Banna. Se na década de 20, a Irmandade Muçulmana tentou resgatar o Salafismo (volta às origens) do século XIX, a versão que surgiu na década de 60 era mais radical na sua visão da religião e da sociedade. De fato, o Salafismo do século XIX de Al Afghani e Abdu e o pensamento de Al Banna da década de 20 no século XX defendiam a modernização da sociedade muçulmana e afirmavam que tal modernização não era em nada incompatível com os valores e os mandamentos do Islã. Esta equação identificava a modernidade com a racionalidade e atribuía a ela – a modernidade –

características que poderiam contribuir para a prosperidade da nação muçulmana. Inaugurou-se com isso um debate sobre a modernidade vs. raízes, de difícil resolução e de variáveis contornos, que domina as sociedades muçulmanas até hoje. O ideário salafista atraiu uma camada intelectualizada da população cuja influência e poder aquisitivo eram reduzidos e, com isso, o debate ficou restrito a uma pequena parte da população, nunca atingindo a sociedade como um todo.

Enquanto a geração da década de 20 enfatizou a necessidade de modernizar o Islã, a geração da década de 60 de ativistas islâmicos fez uma leitura peculiar das idéias dos seus antecessores. Ao retomar a mensagem da Irmandade Muçulmana da década de 20, a geração de 60 a radicalizou sob a liderança do Egípcio Sayed Qotb. Qotb conseguiu ir além dos círculos intelectuais e ampliar o leque de militantes islâmicos ao atingir com sua mensagem as camadas mais pobres das áreas urbana e rural. A mensagem de Qotb identificava modernização com ocidentalização e, ao rejeitar o que ele caracterizava como a ocidentalização exacerbada das sociedades muçulmanas, rejeitava a herança moderna também e colocava-se na perspectiva de uma certa volta às raízes. Dominada pelos homens, esta segunda geração de ativismo islâmico recorria à interpretação pouco livre da religião como caminho para restabelecer a prosperidade em terra muçulmana. Portanto, o *Ijtihad* – a capacidade de cada muçulmano e cada muçulmana de interpretar sua religião ao seu modo – ficou restringido, pois era visto como a possibilidade de adulterar a pureza de princípios religiosos claros e pouco sujeitos a divergências.

Sayed Qotb e seus seguidores tomaram, também, uma postura radical em outro debate. Qotb – que foi assassinado pelo regime do Presidente Egípcio Nasser em 1966 – pregava que a nação muçulmana

havia voltado à época pré-islâmica de *Jahilia* e que nenhum país muçulmano estava aplicando os preceitos da religião. Portanto, Qotb defendia a necessidade de re-islamização da sociedade muçulmana como um passo fundamental para restabelecer o Islã na sua terra. A opção era, então, reconquistar e até reconverter os povos ditos muçulmanos ao Islã verdadeiro e original. É o que se pode chamar de islamização por baixo, já que pressupõe a reconquista das massas como via para restabelecer os preceitos do Islã em terra do Islã. Tal opção era longe de ser consensual entre ativistas islâmicos da década de 60. Um outro líder desta geração de ativistas islâmicos, o paquistanês Al Mawdudi, defendia a criação de um Estado muçulmano como única salvação possível. Mas, ao contrário de Qotb, Al Mawdudi acreditava que tal objetivo seria atingido por meio da participação do seu partido –Jama´at e-Islami – no processo político paquistanês e da islamização do regime. Para Al Mawdudi, por meio da conquista do aparelho do Estado, mediante o jogo político, seria possível transformar as leis e estabelecer os preceitos religiosos como única fonte da legislação nos países muçulmanos. É o que se pode chamar de islamização por cima. Esta distinção entre as estratégias de Qotb e de Mawdudi – ou seja, entre a islamização por baixo e a islamização por cima – é crucial e vai ser retomada em seguida na presente discussão.

Talvez um dos aspectos mais relevantes da diversidade do Islã seja a existência de uma corrente, herdeira de certa forma do movimento islâmico modernista lançado por Al Afghani e Abdu no século XIX, mas que radicalizou seus preceitos e que propõe um Islã integrado na modernidade e que com ela dialoga, ao invés de rejeitá-la como uma forma de *Jahilia*, querendo destruí-la. No mundo muçulmano, vários líderes lidaram com esta questão de maneiras

distintas. Enquanto Mustafá Kamal, na criação da Turquia moderna dos escombros do Império Otomano, optou por uma laicização intensiva da sociedade e do Estado turcos, Nasser no Egito fez a opção pelo Socialismo à moda árabe, sem laicização radical, mas pregando o pan-arabismo em vez do pan-islamismo. Outros, como o falecido rei Hassan II do Marrocos, deixaram de lado a "islamização da modernidade" e optaram pela ambigüidade de "islamizar a modernidade", ou seja, tornar a modernidade muçulmana. Em suma, enquanto alguns optaram pela ruptura com a matriz muçulmana, outros preferiram ignorá-la, e outros, transformá-la, mas todos estes líderes tiveram a clareza da sua inadaptação enquanto tal. Mas, como os movimentos Islâmicos acabaram mostrando claramente, incluindo nessa categoria a própria Turquia, setores importantes da sociedade muçulmana não aceitavam a prescrição da separação entre política e religião.

No próximo capítulo, exploro as diferentes respostas dadas à pergunta sobre a relação entre Islã e política. Em primeiro lugar, apresento as idéias daqueles que acreditam que o Islã é a política, para depois explorar as diferentes vertentes que querem entender a relação entre Islã e política. Apresento, em seguida, três casos concretos de relação entre o Islã e a política: no Irã, na Turquia e no Marrocos. Na última parte, apresento algumas conclusões possíveis sobre este debate.

O Islã é a política

Aqueles que consideram o Islã como sendo *Deen wa Dawla*, ou seja, como sendo simultaneamente religião e Estado, vêem na religião muçulmana uma resposta a todas as perguntas que se colocam aos

atores públicos. Para eles, o Islã organiza não apenas a relação entre o ser humano e a autoridade divina, mas também entre os próprios seres humanos. Esse grupo considera que questões tão diversas como a organização do Estado, a escolha dos líderes, a proibição de juros, a divisão da herança, ou o aborto, todas encontram respostas no Islã. Conforme essa linha de pensamento, a aplicação da lei islâmica ou *sharia* como fonte essencial das leis nos países muçulmanos não apenas é necessária mas também suficiente para resolver os problemas e os dilemas da vida pública.

No entanto, existe um debate no seio desse grupo quanto às fontes que deveriam ser consideradas legítimas. A pergunta que se impõe então é: quais são as fontes da religião muçulmana? Só o Corão (o livro sagrado dos muçulmanos), ou o Corão e o Hadith (os discursos do profeta Maomé)? Alguns afirmam que só o Corão representa uma fonte legítima para entender a religião muçulmana e fundamentam sua convicção ao apelar para princípio de que o Islã é *Deen wa Dawla*. Para eles, o Corão representa uma fonte para todas as questões que se colocam à sociedade, inclusive nas áreas civil e política. Assim, invocam o Corão para debater desde a questão da poligamia até o consumo de álcool, passando por relações com não muçulmanos e pela questão dos impostos. O segundo grupo afirma que tanto o Corão quanto o Hadith representam fontes para o *Ijtihad*, i.e., para a interpretação. A questão que se coloca para eles é a de saber quem pode fazer as interpretações, já que o Islã proíbe a existência de intermediários entre Deus e os indivíduos, ou seja, a existência de um poder clerical similar ao poder da Igreja Católica. A este respeito, os xiitas resolveram esse problema de maneira pragmática. De fato, eles acabaram constituindo um corpo quase clerical, com hierarquia e graus de autoridade e legitimidade distintos. Quanto aos sunitas, o corpo

dos chamados ulama não representa de forma alguma uma hierarquia religiosa: são simples estudiosos da religião que – tradicionalmente – iam às chamadas *universidades*, como Al Azhar ou Quaraweein, e adquiriam um saber especializado que os tornava uma referência na religião. São sábios e não representam qualquer tipo de autoridade.

As diferenças não param por aqui. Outras diferenças entre sunitas e xiitas podem ser apontadas. Os sunitas, que representam aproximadamente 85% da população muçulmana mundial, seguem a suna do profeta Maomé, ou seja, sua conduta, como guia em suas vidas espirituais. Para os sunitas, normas inspiradas na conduta do profeta indicam o rumo e a interpretação que devem ser dadas à religião muçulmana. Para os sunitas, existe uma legitimidade terrestre na medida em que o líder político segue a lei islâmica ou *sharia*. Os xiitas - aproximadamente os restantes 15% da população muçulmana mundial -, por sua parte, começaram sendo o grupo que defendia que Ali, simultaneamente primo e genro do profeta, era o único legítimo imediato sucessor do profeta. Postos em minoria com a designação de Abu Bakr, Omar e Othman como líderes da nação muçulmana, antes de ser a vez de Ali, assumiram uma posição marginal desde então. Quando os xiitas não se afastavam fisicamente do resto dos muçulmanos, muitas vezes seguiam o princípio doutrinário de Taquia, que consiste em esconder a fé para evitar a perseguição. Num plano religioso, os xiitas seguem uma interpretação mais austera da religião muçulmana, que é mais próxima do Corão do que a interpretação feita pelos sunitas. A liderança religiosa xiita tem a dupla – e apenas aparentemente paradoxal – característica de ser simultaneamente mais hierárquica mas também mais autônoma no seu modo de pensar, quando comparada à liderança religiosa sunita. Isto significa que a

liderança religiosa xiita permite a si mesma mais poder de interpretação da religião que a liderança religiosa sunita. Mas, no seio mesmo desta liderança religiosa, existe uma hierarquia que faz com que alguns tenham um poder de interpretação maior do que o dos outros.[1] Os xiitas dividiram-se em várias seitas religiosas, seguindo a legitimidade de diferentes imãs (ou líderes religiosos). Eles restringem toda a legitimidade a Deus, negando assim qualquer legitimidade que venha da terra. Com isso, o debate que existe hoje no Irã (principal país xiita do mundo muçulmano) quanto à possibilidade de haver uma legitimidade que venha do povo e que se sobreponha à legitimidade de Deus é precisamente possível em termos religiosos. Isto porque os xiitas desqualificam os mandatários políticos mundanos como portadores de legitimidade divina, enquanto os sunitas revestem qualquer mandatário político que siga a *sharia* – mesmo que apenas formalmente – com uma legitimidade religiosa. Com isso, os líderes políticos em países sunitas (Egito, Tunísia, Argélia, Marrocos, por exemplo) procuram legitimar seu poder em termos religiosos, enquanto os líderes políticos xiitas no Irã estão procurando desvincular- se desta legitimação, exclusivamente religiosa, e afirmar uma legitimidade política enraizada no povo, baseados no argumento que a legitimidade divina só voltará a concretizar- se com o aparecimento do messias.

Existem outras distinções no seio do Islã. Entre os próprios sunitas existem quatro escolas ortodoxas distintas de jurisprudência, algumas mais liberais em certos aspectos, e outras mais brandas em

[1] Dentro desta lógica, o poder de interpretação da religião do presidente iraniano Khatami, que é um Hojatalislam, é menor que do líder religioso Khamenei, que é um Ayatollah. Interpretações feitas por Khamenei deveriam ser aceitas por Khatami devido a esta hierarquia religiosa. Nota-se aqui que esta hierarquia religiosa é fortemente questionada por vários líderes religiosos xiitas, em particular no Irã.

outros aspectos. Estas são as escolas Hanafi, Hanbali, Maliki, e Shafi´i. As distinções entre estas quatro escolas referem-se à interpretação do texto religioso e à conduta do profeta, o que as distingue dos xiitas. Mas a matriz sunita comum não significa que não haja disputas entre as quatro escolas. Trata-se, portanto, de leituras distintas da conduta do profeta e da sua relevância em casos específicos. Ao passo que estas escolas de interpretação da religião desempenham uma função menos pública que a função desempenhada pela distinção entre sunitas e xiitas, a identificação com uma escola e não com a outra define regiões inteiras e traduz-se, em muitas ocasiões, em distribuições específicas de poder. Assim, a escola Hanafi prepondera na Turquia e no sub-continente indiano; a escola Hanbali, extremamente rigorosa e que interpreta os mandamentos da religião ao pé da letra, está mais presente na Arábia Saudita e tem influenciado várias gerações do movimento ativista islâmico. A escola Malikita, dos seguidores do imã Malik, que era mais liberal em certas das suas interpretações da religião muçulmana por ter dado grande relevância à conduta do profeta como fonte de interpretação, predomina na África do Norte e Ocidental, enquanto a escola Shafi´i é mais presente no Sudeste Asiático e no Leste da África (Esposito e Voll). Portanto, os muçulmanos mal concordam sobre aleitura da religião, o que vai contra a pretensa homogeneidade entre eles.

Há também o debate, já mencionado acima, entre aqueles que pregam a islamização por baixo e aqueles que defendem a islamização por cima. Os primeiros fazem parte daqueles que afirmam que o Islã é a política, enquanto os segundos identificam- se mais com o segundo grupo. Os primeiros defendem a visão segundo a qual os países muçulmanos perderam seu referencial islâmico e estão todos corrompidos pela influência do Ocidente. Segundo eles, em nada

adiantaria a conquista de um Estado se a sociedade não está totalmente convertida ao Islã. Trata-se de uma estratégia radical cujo risco maior é a perda de fôlego: a islamização por cima tem o muito longo prazo como horizonte temporal, o que significa a necessidade de mobilização permanente, no mínimo muito difícil de se conseguir. Os termos do dilema são os seguintes: o crescimento do Islamismo na sociedade tem levado algumas lideranças religiosas à tentação de ou virar a mesa ou participar no jogo eleitoral, com a certeza de um amplo respaldo popular. Tal tentação é resistida pelos "puristas" do movimento, cujo objetivo é a conquista de toda a sociedade. Para eles, a participação no jogo político pode dar legitimidade a um processo que a seu ver é ilegítimo. O resultado dessas divergências tem sido a fragmentação do movimento de ativistas islâmicos. Estas tensões internas aos movimentos islâmicos têm favorecido os regimes árabes em geral, que têm explorado estas tensões inerentes ao movimento.

Os grupos que fazem parte dessa linha de pensamento têm uma relação de intensa ambigüidade com a modernidade, que se expressa de dois modos. Ao passo que, na sua maioria, entendem a modernidade como alguma forma de ocidentalização e a rejeitam, não hesitam em utilizar os instrumentos da tecnologia moderna a seu favor. De fato, o uso que esses grupos têm feito da mídia, dos sistemas de comunicação, assim como dos sistemas de transporte e do sistema financeiro não deixa de ser uma demonstração de habilidade e adaptação muito grandes, não demonstrando uma rejeição da tecnologia moderna, mas sim sua adoção como meio de ação (Esposito). O segundo modo mediante o qual se expressa a ambigüidade da relação desses grupos com a modernidade refere-se a seu escopo de ação. A existência de comunidades cada vez mais expressivas de muçulmanos que não vivem em "terra de Islã" lança o seguinte desafio a esses grupos: a islamização da sociedade deve limitar- se às sociedades previamente muçulmanas

ou estender-se também às sociedades não muçulmanas? Deveriam eles limitar sua ação a suas sociedades de origem ou devem eles ter um alcance global? A resposta a essa pergunta representa um dos desafios mais difíceis para o ativismo islâmico contemporâneo e divide os diferentes grupos de maneira expressiva.

Aqui, faz-se necessária uma ressalva. Nem todos os grupos que acreditam que o Islã seja a política são grupos de ativistas e militantes (Hibbard e Little). Até no seio desses grupos, existem facções que limitam seu escopo de ação a suas sociedades, bem como facções que se limitam à condenação oral e ao discurso e, ainda, grupos que passam do verbo à ação violenta, seja limitando essa ação a suas sociedades ou não.

Antes de passar à discussão que proponho, algumas definições fazem- se necessárias. Neste trabalho, Islã – ou a religião muçulmana – é a religião que tem Maomé por profeta e o Corão como livro sagrado. Muçulmanos são aqueles indivíduos que seguem os preceitos da religião muçulmana, isto é, do Islã. Ativismo islâmico - ou Islamismo - refere-se à atitude militante de alguns indivíduos ou grupos que defendem – com graus variáveis de força – a implementação da lei básica do Islã nas sociedades. Tanto o grau de militância, quanto a extensão do espaço no qual se aplicaria a lei básica do Islã variam de acordo com os indivíduos (ou grupos) e suas crenças. Alguns grupos e indivíduos usam o termo islâmico para se referir àquilo que é muçulmano sem precisar aludir ao caráter militante do Islamismo.

O Islã e a política

A diversidade no seio dessa linha de pensamento é maior ainda e podem-se diferenciar três tipos de respostas: um grupo que afirma que a relação entre Islã e política é muito forte, um segundo grupo

que acredita que a relação existe e é incontornável, mas não deveria ser determinante na evolução dos rumos da sociedade contemporânea, e um terceiro grupo que defende a separação entre religião e política.

O primeiro grupo, daqueles que defendem que a relação é muito forte, difere da linha de pensamento anterior – Islã é política – por ser de tendência reformista. Esse reformismo é defendido por aqueles que podem ser considerados os seguidores de Al Mawdudi e expressou- se, em boa medida, na revolução iraniana contra o Xá, no final da década de 70 por exemplo; defende a islamização por cima. Como expliquei acima, a islamização por cima significa a conquista do aparelho estatal – por meio do voto ou da revolução – e a imposição da *sharia* por meio da legislação e do monopólio do uso da violência por esse mesmo aparelho. O risco nesta situação é aquele que Qotb e seus seguidores vislumbraram: o Islamismo no poder mas sem o apoio da ampla maioria e, portanto, sem uma legitimidade que seja capaz de durar no tempo. Ou seja, em regimes parlamentares por exemplo, grupos ou partidos que defendem este tipo de participação política podem ganhar as eleições e nomear o primeiro ministro, mas seriam obrigados a compor com outros partidos e formar alianças, o que diluiria o alcance das suas reformas.

Essa tendência reformista caracterizou- se pela ampliação do seu leque de apoio na população e passou a incluir membros da classe média – educados, mas frustrados com a falta de perspectivas como pessoas e como membros da nação muçulmana –, de camadas mais populares, junto com parte das elites intelectual e financeira. Outras duas características desta segunda geração eram seu incentivo ao *Ijtihad* – o esforço de interpretação da religião – assim como sua abertura à participação das mulheres na vida política. A revolução iraniana era fruto desta segunda geração de militância islâmica, e nela, os donos do Bazar (os afluentes comerciantes tradicionais) fizeram parte do

movimento que levou o Irã a tornar-se uma república islâmica. No Irã também, as mulheres participaram ativamente na revolução e continuaram participando ativamente da vida política do seu país, ao contrário do que se pode imaginar ao ler a imprensa ocidental.

Na Argélia, trata-se de uma terceira geração de ativistas islâmicos, que guardou da segunda geração apenas sua capacidade de ampliar o leque de militantes, ao passo que negou a capacidade de *Ijtihad* aos indivíduos e impediu toda capacidade de ação política às mulheres. Esta terceira geração de islâmicos, presente também nos demais países da África do Norte e no Oriente Médio – o movimento Hamas na Palestina, por exemplo – caracteriza- se também por sua aguda capacidade de recrutamento: todas as organizações desta terceira geração combinam uma intensa atividade de assistencialismo social a sua atuação política (Esposito e Voll). Constroem creches e ambulatórios, distribuem comida e roupa, dão assistência aos desempregados, em suma, providenciam a rede de proteção social que o Estado é incapaz de fornecer. Na Argélia, quando não se falava ainda de ameaça islâmica, nem de organizações políticas islâmicas, o ativismo islâmico adquiriu uma ampla legitimidade perante a população, ao atuar de maneira decisiva após o terremoto de 1980 em Al Asnam. Nessa mesma linha, o movimento, que acabou se organizando sob a sigla de *Front Islamique du Salut* (FIS) chegou a recolher o lixo nos bairros populares, abandonados pelas prefeituras das grandes cidades argelinas (Desrues et al). Esta capacidade de agir deve- se ao apoio de alguns indivíduos ricos e religiosamente motivados, de um alto grau de disciplina e organização de massas, mas, principalmente, do apoio da Arábia Saudita a estes movimentos. Na década de 90, multiplicaram-se as acusações contra estes movimentos segundo as quais eles operam de conluio com o contrabando e o trafico de drogas. Faltam, ainda, entretanto, fundamento e substância a estas acusações (Larramendi et al).

A segunda categoria de relação entre o Estado e a religião define o Islã como incontornável, sem ser determinante quanto à evolução dos rumos da sociedade contemporânea. É o caso de vários países árabes que não seguiram os passos radicais do Baa´t ou do Nasserismo – a serem explicados logo em seguida-, mas que procuraram estabelecer algumas diferenças entre os dois espaços. Esta ambigüidade expressa-se em situações nas quais os governos e lideram os debates sobre os assuntos religiosos, mas a fonte da legitimidade do regime não é religiosa, ou pelo menos não somente religiosa. Com isso, alguns regimes reivindicavam uma legitimidade histórica (por terem liderado o processo de independência, por exemplo), outros apelavam para uma legitimidade revolucionária ou ideológica, enquanto terceiros defendiam sua legitimidade com base nas tradições e nos costumes locais. Com isso, os líderes políticos desempenhavam alguma função religiosa, cuja extensão dependia do país, mas, ao mesmo tempo, procuravam estabelecer leis, regras e normas que não eram necessariamente religiosas. Assim, alguns países procuraram proibir a poligamia (como o Egito e a Tunísia), outros permitiam a produção e o consumo do álcool (expressamente proibida pela religião) e a maioria dos regimes estabeleceu sistemas financeiros que ignoravam a proibição explícita de cobrar juros. Mas a marca da ambigüidade tornou-se, com os anos, cada vez menos sustentável, e o crescimento de movimentos de ativistas islâmicos tem levado estes regimes a fazerem escolhas que se recusavam a fazer.

A terceira vertente, dentre aqueles que defendem alguma separação entre o Islã e a política, é representada por um grupo mais radical nas suas posições. No mundo árabe, este grupo tem se expressado por meio dos movimentos do Baa´t e do Nasserismo, isto é, dos seguidores do ex-presidente egípcio Gamal Abdel Nasser. No

mundo muçulmano, o forte laicismo de Mustafá Kamal na Turquia representa uma vertente forte que defende tal separação.

O partido Baa´t e o Nasserismo não foram nada mais do que versões específicas de pan-arabismo misturado com socialismo – na forma de justiça social e econômica –, tudo no tempero árabe, ou seja, respeitando as tradições e o papel central da religião na sociedade. O partido Baa´t, que foi fundado originalmente na Síria na década de 40 – e ainda governa aquele país-, teve como co-fundadores Michel Aflaq e Salah Al-Din Al Bitar. Na sua origem, o Baa´t tinha um projeto essencialmente pan-árabe, no qual se misturavam nacionalismo árabe e ideologia socialista É notável que os dois fundadores do partido Baa´t seguiam religiões diferentes. Michel Aflaq era grego-ortodoxo, enquanto Salah Al-Din Al Bitar era muçulmano sunita. Isto indica não apenas que a religião não tinha um papel fundamental no movimento, mas também que diferenças religiosas não definiam o processo político na região. Desde sua fundação, o Baa´t tem tido relações bastante conturbadas com qualquer tipo de ativismo islâmico (Muñoz). Tanto na Síria, quanto no Iraque, os regimes baa´tistas reprimiam – muitas vezes violentamente – os movimentos islâmicos. Portanto, o que quero salientar aqui é que a forma dominante do nacionalismo árabe das décadas de 40, 50 e 60 defendia uma identidade árabe *em oposição* a uma identidade muçulmana, e pregava a separação entre o Estado e a religião. Vale a pena salientar aqui que, em muitos casos, vários movimentos de esquerda nos mundos árabe e muçulmano consideram os islâmicos não apenas seus adversários políticos, mas como inimigos, a ponto dessa luta levar à violência e à morte. Hoje em dia, a luta que existe no movimento estudantil entre esquerdistas e islâmicos é a mais clara evidência do alcance e das profundas divergências entre os dois grupos nas suas respectivas sociedades.

As evoluções recentes no Irã, na Turquia e no Marrocos – que exploro em seguida – representam uma boa oportunidade para mostrar de maneira empírica os debates que dividem – e, às vezes, racham – as sociedades no mundo árabe-muçulmano.

EVOLUÇÕES CONCRETAS NO MUNDO MUÇULMANO

Na discussão que se segue, procuro mostrar como estas diferentes relações entre o Islã e o Estado têm sido materializadas. Os três casos que apresento aqui são do Irã, onde há um debate sobre se Islã é política ou não, da Turquia, onde houve uma separação entre Islã e Estado mas onde o atual primeiro ministro é de um partido islâmico, e o Marrocos, onde tem reinado uma ambigüidade no que se refere à relação entre a religião e o Estado.

A revolução iraniana, que culminou em 1979 com a derrocada do regime do Xá e a volta do imã Khomeini ao país, consistiu em instalar as bases para uma república islâmica no Irã. A revolução iraniana só foi possível porque uma coalizão da liderança religiosa conservadora dos comerciantes do Bazar, das diferentes vertentes de movimentos esquerdistas, incluindo movimentos de tendência marxista, e de intelectuais engajados – de todas as tendências – formou-se com o objetivo de derrubar o Xá. A liderança do clero foi se afirmando ao longo da revolução e, depois da derrubada do Xá, a liderança religiosa procurou transformar sua hegemonia em homogeneidade: enquanto os primeiros meses iniciais foram marcados pela convivência entre os diferentes grupos que ajudaram a derrubar o regime do Xá – convivência simbolizada por governos liderados por personalidades não necessariamente ligadas aos religiosos –, em um segundo momento, o clero foi eliminando seus antigos parceiros –

inclusive fisicamente – e foi desfazendo as alianças que lhe permitiram chegar ao poder (Stempel).[2] Menos de um ano e meio depois da derrubada do Xá, o Irã já podia ser considerado uma república islâmica. Conforme já ficou claro na discussão anterior, esta república constituiu um fenômeno inusitado para o Islã xiita: Khomeini pregava a necessidade de constituir um regime político no qual, tanto a liderança religiosa, quanto a liderança política, seriam investidas numa só pessoa, com primazia dada aos preceitos religiosos: era o conceito de *Velayet-e-faqih*. Khomeini contornou com isso a passividade dos xiitas que esperavam a volta do *Mahdi* – o messias ou enviado de Deus – para salvar o mundo. Esta inovação no Islã xiita permitiu ao Khomeini dar o impulso inicial da revolução iraniana e estabelecer uma república islâmica.

Mais de 15 anos após a morte de Khomeini em 1989, a cena política iraniana caracteriza-se por um debate, que não se restringe à oposição e que inclui os círculos de poder, sobre a validade do princípio de *Velayet-e-faqih*. Questiona-se hoje no Irã, tanto nos meios religiosos, quanto nos meios seculares, a legitimidade do líder religioso quando comparada à legitimidade do chefe de Estado eleito. Uma ampla maioria da população iraniana, composta essencialmente por jovens, mulheres e intelectuais, elegeu o presidente Mohamed Khatami duas vezes seguidas, em 1997 e em 2001.[3] A eleição e re-eleição de Khatami, com votações expressivas, deu mais argumentos ao questionamento

[2] A este respeito, a invasão da embaixada americana em Teerã representa o momento simbólico da virada dos religiosos e da afirmação da sua supremacia.

[3] Em 1997, a eleição de Khatami foi uma surpresa. O candidato do *establishment* religioso iraniano era o então presidente do parlamento Ali Akbar Nateq Nuri. No entanto, Khatami foi eleito com mais de 70% dos votos, em uma eleição que teve a participação de mais de 80% dos eleitores, em um país onde o voto não é obrigatório. Em 2001, a participação popular foi superior a 75% dos votantes, entre os quais quase 80% foram para Khatami.

do princípio de *Velayet-e-faqih*:[4] a votação maciça do Presidente Khatami permitiu-lhe um amplo amparo popular, que deixou a comparação com a legitimidade religiosa de Khamenei mais questionável ainda. A baixa legitimidade do atual líder religioso Ali Khamenei, quando comparada à legitimidade religiosa que era de Khomeini, deu mais força ao questionamento.

A luta política travada no Irã, desde a primeira eleição de Khatami, entre reformistas e conservadores, é um dos acontecimentos políticos mais sensíveis do mundo muçulmano contemporâneo. Enquanto as eleições têm sido regularmente vencidas por reformistas,[5] os conservadores, aliados do líder espiritual, e que controlam o poder judiciário, assim como o Conselho dos Guardiães – cujos seis membros são todos indicados pelo líder espiritual –, tentam bloquear qualquer evolução política no sentido desejado pelos reformistas.[6] Os confrontos com os estudantes universitários – primeiro em 2000 e, novamente em 2003 –, os fechamentos de revistas e jornais reformistas, mas que voltam logo a ser publicados com títulos diferentes, as prisões de líderes reformistas – ou até seu assassinato – ou a proibição a certos indivíduos

[4] O princípio de *Velayat-i-faqih* é o princípio segundo o qual o essencial do poder na república islâmica tem que estar entre as mãos do líder religioso.

[5] Desde meados da década de 90, as eleições municipais, legislativas e presidenciais têm regularmente sido vencidas por candidatos tidos como afinados com os reformistas. A notável exceção ficou com as últimas eleições legislativas, ocorridas em 2004, nas quais as candidaturas reformistas foram impugnadas na sua maioria pelo Conselho dos Guardiães e que acabaram com uma participação popular inferior a 25% dos eleitores. Dessa forma, ao mesmo tempo em que os conservadores retomaram o controle do Poder Legislativo, a população votou com suas pernas, ou seja, absteve-se de ir às urnas e votar em eleições que eram consideradas um jogo marcado.

[6] O Conselho dos Guardiães tem por principais objetivos manter a certeza de que as leis aprovadas pelo Parlamento são de acordo com os preceitos do Islã – ou pelo menos, com sua interpretação destes preceitos – e que os candidatos a todas eleições no país enquadram-se nas normas da revolução de 1979. Ou seja, trata-se de um Conselho que tem por objetivo manter a linha conservadora no país.

de candidatarem-se às eleições pelo Conselho dos Guardiães, são apenas algumas das iniciativas que os conservadores têm seguido no decorrer dos últimos anos para impedir o avanço das reformas propostas por Khatami e seus aliados. O fato de Chirine Ebadi, uma advogada feminista iraniana, ter vencido o prêmio Nobel da Paz em 2003, salienta quão pouco homogênea é a sociedade iraniana contemporânea. Revela também que o debate público no Irã está longe de qualquer simplificação do tipo ocidentalização modernizadora vs. Islã conservador. No seu discurso em Estocolmo, ao receber o prêmio Nobel, Ebadi condenou, tanto os abusos contra os direitos humanos dentro do seu próprio país – e que lhe valeram vencer o prêmio –, quanto os abusos contra os direitos humanos que decorreram da chamada guerra contra o terror. Para ela, como para muitos iranianos, parece existir uma terceira opção entre a simples imitação do Ocidente e a falta total de liberdades imposta pelos líderes conservadores do Irã.

A eleição presidencial de 2005 pode, portanto, tornar-se um momento chave na evolução do confronto político iraniano. O candidato favorito é o ex-presidente Hashemi Rafsandjani. Tido como um hábil e pragmático político, não é considerado nem um aliado dos reformistas, nem um aliado dos conservadores. No entanto, a expectativa – alimentada pela análise de seu mandato presidencial anterior – é de um reformismo gradual e cauteloso. Ao mesmo tempo em que tal reformismo não inflama os ânimos da população, pode ser mais seguro e mais firme do que as frustrações que se acumularam após as grandes expectativas levantadas pelos dois mandatos seguidos de Khatami.

Uma grande incógnita no cenário político iraniano vem do papel e da influência que os EUA e o embate sobre o programa nuclear

iraniano podem vir a exercer. A evolução atual no Irã indica uma acomodação das várias forças políticas nacionais em uma equação que reflete os equilíbrios nacionais. Caso a influência dos EUA na política doméstica iraniana venha a ser caracterizada como uma indevida interferência externa, pode vir a favorecer os conservadores ao mobilizar a população contra a ingerência externa. Tal cenário repetiu-se várias vezes no decorrer dos dois mandatos de Khatami, em particular na ocasião das duas revoltas nos *campi* universitários. Tal evolução só tem o potencial de enfraquecer mais ainda o corpo político iraniano e de tornar o debate político naquele país mais debilitado. Os riscos de uma evolução violenta do embate político iraniano tendem, assim, a aumentar. A crise com os EUA sobre o programa nuclear iraniano pode também levar ao mesmo resultado. O consenso nacional no Irã sobre o programa nuclear existe desde a época do Xá. Caso os entendimentos com a Alemanha, a França e o Reino Unido sobre o programa iraniano de enriquecimento de urânio falhem e se o embate com os EUA acirrar-se a este respeito, os reformistas iranianos ficarão certamente enfraquecidos, com o que o risco de evolução violenta do sistema político iraniano ficará também neste caso mais alto.

Na Turquia, sob a liderança marcante de Mustafá Kamal, em 1923, o Império Otomano foi substituído por uma república laica, dominada pelo nacionalismo turco em detrimento da presença de fortes minorias armênia e curda no novo país. De proporções várias vezes menores que o império que a precedeu, a nova república teve também como lema sua aproximação com a Europa. A decisão de relegar a religião ao segundo plano, assim como a mudança da escrita para o alfabeto latino, simbolizam o esforço de aproximação. Em outros termos, a modernização da Turquia passava por seu afastamento do

que era percebido por Mustafá Kamal como o conservadorismo do pensamento muçulmano.

Nos setenta primeiros anos da república turca, a separação entre o Estado e a religião foram pouco questionados pela sociedade daquele país. Isto não significa que não existisse uma parte da população turca que não questionasse o laicismo, nem que a separação fosse aceita espontaneamente ou naturalmente (Quereshi e Sells). As forças armadas erigiram-se em guardiãs da nova identidade turca, na qual laicismo e a supremacia dos turcos eram elementos chave.[7] Durante este período, a aproximação com o Ocidente foi apresentada como uma opção que excluía qualquer identificação da Turquia com a religião muçulmana. Qualquer apelo religioso tinha que ficar restrito às escolhas individuais dos turcos.

No entanto, no decorrer da década de 90, setores da sociedade turca, identificados com o islamismo, passaram a procurar ocupar espaços na vida pública, assim como na política nacional de maneira mais afirmativa de que durante as décadas anteriores. Mesmo sem poder criar partidos com nomes que fazem referências ao Islã devido a restrições de ordem jurídico-legal, o discurso e as agendas destes partidos políticos permitiam identificá-los como aparentados à militância islâmica.

Assim, estes partidos passaram a obter um certo sucesso eleitoral. Em 1994, o mesmo Recep Tayyip Erdogan, que hoje é primeiro ministro, foi eleito prefeito da maior cidade turca, Istambul, pelo partido do Bem Estar. Em 1995, o líder do partido da Virtude – partido que sucedeu a dissolução do partido do Bem Estar –, Necmettin Erbakan, constituiu uma aliança com a ex-primeira ministra

[7] O massacre dos armênios e a dura e intransigente repressão do nacionalismo curdo são duas características destes setenta primeiros anos da Turquia.

Tansu Ciller e seu partido, e foi nomeado primeiro ministro após seu partido ter chegado em primeira posição nas eleições legislativas do mesmo ano. Mas devido a posições políticas às vezes radicais, tais como a tentativa de pressionar, via a elaboração de uma lei, a imprensa anti-islâmica do país, ele teve que se demitir do cargo em 1997, em um gesto apaziguador em relação aos militares do país. Em 1999, por ter sido julgado uma ameaça ao laicismo da Turquia, o partido da Virtude foi dissolvido por decisão da Corte Constitucional e seu líder impedido de concorrer a cargos eletivos por cinco anos. Dos seus escombros, foi criado o partido da Justiça e do Desenvolvimento, que apesar da condenação na justiça, obteve um quinto dos votos nas eleições legislativas daquele ano. Em novembro de 2002, Abdullah Gul, o vice líder do partido da Justiça e do Desenvolvimento, foi nomeado primeiro ministro após uma nítida vitória eleitoral do seu partido nas eleições legislativas. O líder do partido, Recep Tayyip Erdogan, não podia assumir o cargo de primeiro ministro devido a um processo contra ele na justiça. Mas em março de 2003, após a sua absolvição pela justiça do país e apenas cinco dias após as eleições parciais nas quais foi eleito deputado pela província de Siirt, Erdogan foi nomeado primeiro ministro, cargo que exerce até hoje. Com isso, a Turquia laica e herdeira de Mustafá Kamal, tem tido um estável governo dominado por um partido de tendência islâmica. É este mesmo governo que defende a candidatura da Turquia para a União Européia (UE) e que mantém relações próximas com os Estados Unidos.

No entanto, a questão dominante do debate político nacional na Turquia é sem dúvida a candidatura do país à UE. Aquela candidatura obrigou a Turquia a aceitar e adotar os padrões europeus de democracia, incluindo nisso o respeito dos direitos humanos, das diversidades e da liberdade de expressão. Para que a UE aceitasse

abrir um processo de negociações com a Turquia, o país teve que apresentar garantias no sentido de um sólido compromisso com a democracia e os direitos humanos. Conseqüentemente, a tendência islâmica do partido no poder não teve nenhum efeito sobre a natureza do comprometimento turco no sentido da democratização. É até possível especular que, por serem os islâmicos que apresentaram a candidatura turca à UE, o compromisso do país com as reformas ficou mais claro. O que houve então foi uma banalização da participação do partido islâmico na vida política do país.

O modelo turco indica uma forte separação entre religião e Estado, segundo o modelo adotado em vários países do Ocidente. A banalização da participação dos partidos religiosos na Turquia leva à comparação com a participação dos partidos da democracia cristã na Europa ocidental, isto é, partidos ligados à religião, mas sem nenhuma ameaça à legitimidade do jogo político, nem às suas regras.

Em suma, o modelo iraniano indica um debate crescente quanto à legitimidade da mistura entre religião e Estado e sua evolução pode ocorrer em sentidos radicalmente opostos: no Irã, podem triunfar, tanto os reformistas, o que representaria um avanço no sentido da relação entre Estado e religião, quanto os conservadores, o que representaria um retrocesso na mesma relação. Enquanto a evolução na Turquia representa a adaptação do Islã às regras do jogo democrático, a evolução no Irã representa a tentativa de reformar o Islã por dentro.

No Marrocos, um terceiro tipo de experiência tem ocorrido. Ao contrário do Irã onde foi estabelecida uma república islâmica, o Marrocos auto-intitula-se, no primeiro artigo de sua Constituição, uma monarquia constitucional. Mas ao contrário da Turquia, que se afirma como uma república laica, naquele mesmo primeiro artigo de sua Constituição, o Marrocos afirma que a religião oficial do estado é o

Islã. Da mesma forma que no Irã, no Marrocos, fez-se a opção de reformar a sociedade a partir da reforma da prática de alguns aspectos da religião. A reforma veio de dentro. Da mesma forma que na Turquia, o Islamismo marroquino teve que aceitar submeter-se às regras do jogo que lhe eram impostas de fora.

No Marrocos, a posse do monarca é um ato jurídico entre diferentes representantes da nação e seu futuro rei e, na sua posse em julho de 1999, o atual monarca salientou o aspecto jurídico do contrato entre o soberano e os súditos. Ao mesmo tempo, o título oficial do rei, *Amir Al Muminin*, ou seja, o príncipe dos crentes, indica um apelo a uma legitimidade religiosa e ao fato de que o rei afirma ser um legítimo descendente do profeta Maomé. A religião foi assim amplamente usada pelo makhzen marroquino para assentar sua legitimidade (Laroui, Tozy).[8] Além do título religioso, o rei do Marrocos cumpre todas as funções religiosas e protocolares de um líder religioso. A título de exemplo, a missa da sexta feira faz-se em seu nome, o início do mês sagrado do Ramadã, assim como seu fim, são declarados por ele e em seu nome, e o sacrifício do carneiro no *Id Al Adha* é feito e autorizado por ele. O rei também nomeia os imãs das mesquitas, controla o conteúdo da mensagem da missa de sexta feira e garante o respeito à religião no país. A obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas e a mensagem quase fundamentalista que o perpassa são também indicações de quão importante é a religião na afirmação da legitimidade do monarca no Marrocos. Existe assim um Islã oficial,

[8] *Makhzen* é um termo que se refere à nebulosa que gira em torno do palácio e dos interesses do palácio. Trata-se de oficiais e representantes do rei que atuam em prol da defesa dos interesses da instituição da monarquia, sem com isso deixar de contemplar seus próprios interesses. Para discussões sobre o tema, referir-se ao número especial da revista *Confluences Mediterranée*, aos artigos de Paul Balta, Abderrahim Lamchichi e Aziz Ennhaili.

patrocinado pelo rei e sustentado por ele. Para completar essa imagem, vale a pena ressaltar aqui que o regime incentiva uma forma popular da religião, feita de santos, de milagres e de crenças que representam a influência africana sub-saariana, mas que é pouco comum no resto do mundo muçulmano (Barakat). Esse Islã popular é sustentado por uma rede de líderes, amplamente usada pelo makhzen para assentar sua autoridade no país.

São essas práticas e o papel preponderante do monarca na coisa religiosa que ofendem e desagradam aos islâmicas. Para eles, tanto o Islã oficial quanto o Islã popular são deformações do Islã original e são usados pelo makhzen para atingir fins políticos e não religiosos. Os mais radicais entre eles consideram que o país está de volta à *Jahília*, a época pré-Maomé, em uma clara referência à necessidade de re-islamizar a sociedade (Laroui, Tozy). Estes são essencialmente seguidores de Abdassalam Yassine, líder do grupo Justiça e Beneficência, assim como dos grupos chamados takfiristas, termo que se tornou comum após os atentados terroristas de 16 de maio de 2003 em Casablanca.[9] De fato, apesar de que se estimam os takfiristas apenas em centenas de militantes, apresentam um modo de atuar extremamente violento e que ficou evidente, tanto nos atentados de Casablanca de 2003, quanto nos atentados de Madri em 11 de março de 2004. A título de exemplo apenas, na avaliação destes grupos, a produção e a venda de álcool no país são indicadores do pouco rigor religioso que o regime apresenta e de sua complacência com o anti-Islã. (Belaala, Tozy) Estes grupos negam- se categoricamente a participar do jogo político nacional, que consideram uma negação dos preceitos do Islã.

[9] Yassine é ele mesmo um seguidor do aqui já mencionado Sayed Qotb.

A título ilustrativo, é válido mencionar aqui o cisma na sociedade marroquina, causado pela existência deste Islã militante. A União Socialista das Forças Populares (USFP), partido marroquino de esquerda, membro da Internacional Socialista e que passou a maior parte da sua existência na oposição, quando não nas prisões do makhzen, mas que hoje exerce uma influência nítida no governo, é um inimigo declarado das tendências islâmicas (Muñoz). A luta que os dois lados – socialista e islâmico – travam nas organizações estudantis é uma luta que atinge raros níveis de violência verbal e física. A imprensa ligada aos socialistas ou simpatizante de sua causa, como os jornais Al Itihad Al Ishtiraki e Al Ahdath Al Maghribia, em árabe, e o jornal *Libération* em francês, são violentamente anti-islâmicos e aliam-se aos mais radicais *eradicateurs* (ou seja, aqueles que querem erradicar a presença dos islâmicos radicais) dentro do makhzen, nos meios empresariais que defendem uma abertura econômica e comercial para o Ocidente e dentro do aparelho de segurança do Estado.[10]

Voltando aos diferentes grupos islâmicos, e ao oposto dos aliados de Justiça e Beneficência, os líderes e os membros do partido da Justiça e do Desenvolvimento (PJD) tomaram a iniciativa de participar do jogo político marroquino. Para tanto, sua organização inseriu-se, com o aval do makhzen, dentro de um partido político pré-existente. Esta primeira inserção teve por objetivo testar a capacidade dos islâmicos de respeitarem as regras do jogo político. Com este reforço, o partido passou a ter uma bancada expressiva no parlamento. O passo seguinte foi a dominação do partido pelos ativistas islâmicos e a mudança do

[10] O termo *eradicateur* ficou ligado aos violentos anos 90 na Argélia. Naquele país, a luta sangrenta que o regime teve contra os islâmicos radicais foi a ocasião para que grupos, tanto dentro do regime, quanto no seio da sociedade civil, defendam a erradicação do Islamismo radical no país. Os grupos marroquinos que defendem políticas similares ficaram conhecidos com o mesmo nome. Para uma ampla discussão, referir-se a Fuller (2003).

nome do partido, que passou a se chamar o PJD. Com esta estratégia, os ativistas islâmicos se mostraram confiáveis, tanto assim que nas eleições legislativas de setembro de 2002, elegeram a terceira maior bancada da Câmara dos Deputados, com poucos assentos abaixo dos dois partidos tradicionais do país. Nas eleições municipais de setembro de 2003, e apesar dos efeitos dos atentados terroristas em Casablanca em 16 de maio de 2003, bem como da campanha anti-islâmicos que se sucedeu aos atentados, o PJD conseguiu influenciar expressivamente o jogo político, elegendo bancadas expressivas em várias assembléias municipais importantes do país. No entanto, as eleições municipais ilustram a posição de Qotb e seus seguidores no que se refere aos riscos inerentes à busca do compromisso político: por pressões do regime e para não hostilizar mais uma classe média já bastante assustada com os atentados terroristas, o PJD aceitou restringir sua participação nas eleições municipais. Este compromisso é por sua natureza inaceitável para Yassine e seus aliados e mostra os limites intrínsecos à estratégia do PJD. A este argumento, os líderes do PJD respondem que, se há presença e influência dos ativistas islâmicos e de seu ponto de vista no Marrocos, isto se deve justamente à estratégia do PJD e não ao boicote de Yassine e seus aliados. Fica claro com isto como o regime marroquino tem explorado em vantagem própria esta cisão dentro do movimento de ativistas islâmicos. O dilema entre as correntes que favorecem a islamização por baixo e aquelas que favorecem a islamização por cima tem dividido o ativismo islâmico desde os anos 60 e tem criado rivalidades intransponíveis e marcantes desde então, que têm sido exploradas pelo makhzen, com efeitos até os dias de hoje. No entanto, os limites desta estratégia ficam evidentes com o surgimento desta franja radical chamada de takfirista, violenta no seu modo de atuar e que não espera resultados concretos imediatos

da sua ação. De fato, para eles, a violência é um fim em si mesmo porque não há perspectiva alguma de mudança ou de evolução. Yassine e seus seguidores são dóceis diante do comportamento político deste grupo.

Comum aos três casos discutidos aqui – Irã, Turquia e Marrocos – é o fato de todos lidarem com influências externas no seu processo de política nacional. No caso do Irã, trata-se da interferência dos Estados Unidos, no caso da Turquia, são as pressões resultantes da candidatura do país à União Européia e, no caso do Marrocos, são as pressões dos EUA e da UE para uma maior abertura do seu sistema político, o que pode resultar em uma liberalização mais acelerada do regime. No entanto, nos três casos, a influência externa pode resultar em evoluções negativas. No caso do Irã, os reformistas podem perder sua legitimidade se forem visos como vassalos de interesses externos. No caso da Turquia, se as negociações com a UE não resultarem em uma inclusão da Turquia no bloco europeu, isto pode levar o país a um retrocesso político grande. Finalmente, no caso do Marrocos, tanto a EU, quanto os EUA não querem pressionar um regime que coopera de maneira significante com eles na chamada luta contra o terrorismo e que pode ser derrubado caso a abertura democrática for muito brusca e ampla. Portanto, as influências externas podem levar, tanto a mais democratização, quanto a um recuo nos avanços rumo à liberalização política agora em curso nos três países aqui apresentados.

CONCLUSÃO

Em conclusão, podem-se distinguir várias evoluções possíveis para a relação entre Islã e política. Os três casos concretos apresentados aqui não são nada mais que exemplos de evoluções possíveis. A este

respeito, a Turquia e o Irã representam as extremidades de um *continuum*, entre as quais várias combinações são possíveis. A combinação apresentada pelo Marrocos é significativa a este respeito porque é uma mistura de características marcantes do que chamo aqui de extremidades. Os três casos são significativos porque o nível de violência política nos três é muito baixo, enquanto que a intensidade do processo político é alta. A este respeito, o caso argelino não se qualifica devido ao alto nível de violência que o marcou, principalmente no decorrer da década de 90. Ao mesmo tempo, a evolução na Tunísia e na Jordânia poderia perfeitamente fazer parte dos exemplos a serem analisados e estudados na busca de modelos possíveis de evolução.

Gilles Kepel e Olivier Roy, com praticamente dez anos de diferença, declararam a morte da opção militante e violenta do Islamismo (Roy, Kepel). Para ambos os autores – os dois franceses – as experiências dos anos 80 e 90 levaram o Islamismo político a perder o apelo de uma opção política viável e sustentável. Roy trata mais diretamente do Islamismo político e afirma que duas opções eram possíveis: a violência política, que representa uma negação da política, e a participação no jogo político, que significa concessões que acabariam desfigurando o alcance da mensagem dos islâmicos. Segundo ele, ambas as opções fracassaram. Kepel estudou a opção de *Jihad*, ou seja, de luta armada, e chega às mesmas conclusões. As conclusões alcançadas por ambos reforçam então a busca da opção política e negociada, sem impor uma opção em detrimento das demais.

Um reflexo político deste debate encontra-se nas afirmações, por um lado, de Osama Bin Laden, segundo a qual ele é o defensor dos "verdadeiros" valores do Islã e, por outro, de uma outra afirmação, tão exclusiva e negativa quanto a primeira, segundo a qual o Islã é

uma religião de paz e de tolerância. Ambas versões procuram a "essência" do Islã e negam qualquer validade ou legitimidade às outras possibilidades. Ambas versões negam que são apenas versões que silenciam outras possibilidades e auto-afirmam-se como as únicas "reais" e "verdadeiras" interpretações da religião. Tal movimento, por ambas as partes, significa apenas uma negação do outro, uma negação do dialogo com o outro e uma negação da possibilidade de negociar e aceitar a legitimidade do outro. Ambas formulações afirmam serem mais do que meras interpretações e rejeitam a validade, a legitimidade e até a existência do outro.

Se existem hoje diferentes agendas políticas, apesar da questão palestina ser do interesse de todos os muçulmanos, é legítimo perguntar-se se Osama Bin Laden pode unificá-las. Mostrei aqui que as diferenças religiosas, políticas e de visão de mundo entre os diferentes grupos de ativistas e não ativistas islâmicos podem chegar ao radicalismo e opor-se de maneira fundamental e até violenta. Afirmar qualquer uniformidade e homogeneidade no seio de uma chamada nação muçulmana é ignorar estas divergências e oposições em seu seio. Existe uma diversidade entre muçulmanos, que não está sendo levada em consideração pela chamada tese do choque das civilizações.

Deste ponto de vista, as conseqüências sobre os dois tipos de desafios externos que se apresentam à relação entre Islã e política têm um alcance que pode ser significativo. Enquanto a discussão aqui enfatizou o debate sobre a democratização no mundo árabe muçulmano, um outro estudo seria necessário para analisar os efeitos da existência de grandes e expressivas comunidades de muçulmanos que vivem no Ocidente. Trata-se certamente de uma das principais fontes de desafio quanto à evolução da relação entre Islã e política.

Bibliografia:

Halim Barakat (Org.), (1985) *Contemporary North Africa – Issues of Development and Integration*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies).

Selma Belaala, (2004) "Misère et Djihad au Maroc", *Le Monde Diplomatique*, Novembro, pp. 1, 16 e 17.

Confluences – Mediterranée (1999), 'Transition Politique au Maroc", No. 31.

Thierry Desrues, Eduardo Moyano (Orgs.), (1997) *Cambio, Gobernabilidad, y Crisis en el Magreb – Una reflexión desde las orillas*, (Cordoba, Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía).

John L. Esposito, (1998) *Islam: The Straight Path*, (3a. Ed,), (Nova Iorque: Oxford University Press).

John L. Esposito, John O. Voll, (1996) *Islam and Democracy*, (Nova Iorque: Oxford University Press).

Graham E. Fuller, (2003) *The Future of Political Islam* (Nova Iorque: Palgrave Macmillan).

Scott W. Hibbard e David Little, (1997) *Islamic Activism and U.S. Foreign Policy*, (Washington: United States Institute of Peace Press).

Gilles Kepel, (2000) *Jihad – Expansion et Déclin de l'Islamisme*, (Paris: Gallimard).

Abdallah Laroui, (1994), *Marruecos: Islam y Nacionalismo*, (Madrid: MAPFRE).

Miguel Hernando de Larramendi, Bernabé López García, (Orgs.), (1996) *Sistemas Políticos del Magreb Actual*, (Madrid: MAPFRE).

Gema Martín Muñoz, (1999) *El Estado Árabe – Crisis de legitimidad y contestación islamista*, (Madrid: Bellaterra).

Emran Quereshi, Michael A. Sells, (Orgs.), (2003) *The New Crusades – Constructing the Muslim Enemy*, (Nova Iorque: Columbia University Press).

Olivier Roy, (1994) *The Failure of Political Islam*, (Cambridge: Harvard University Press).

John D. Stempel, (1981) *Inside the Iranian revolution*, (Bloomington: Indiana University Press).

Mohamed Tozy, (1999), *Monarchie et Islam Politique au Maroc*, (Paris: Presses de Sciences Po).

Seria a *Sharia* a Única Fonte do Direito nos Países Árabes?

- *Salem Hikmat Nasser*
- *Mohammed El Farrane*
- *Sami Bostanji*

"Seria a *sharia* a única fonte do direito nos países árabes?"

*Salem Hikmat Nasser**

"Seria a *sharia* a única fonte do direito nos países árabes?" Percebe-se que esta é uma provocação que demanda muito mais do que uma simples resposta por sim ou por não. Ela demanda, primeiramente, uma reflexão sobre a natureza e o conteúdo da *sharia*, sobre seus fundamentos e sua evolução. A conclusão que se imporá é a de que não há unanimidade, e nem mesmo um consenso necessário, sobre essa natureza e esse conteúdo, sobre os fundamentos ou sobre a capacidade de evolução e adaptação que teria a *sharia*. Num segundo momento, cabe uma discussão sobre as possíveis relações de uma ordem normativa fundada na fé e na religião com os sistemas jurídicos modernos. Em seguida, impõe-se a observação do lugar relativo que encontra a *sharia* nos ordenamentos jurídicos dos países árabes, observação essa que evidenciará a multiplicidade de situações possíveis e existentes. Finalmente, caberá uma avaliação crítica das relações entre direito e *sharia* à luz da crescente e inevitável interação entre sistemas jurídicos nacionais diversos e a influência que sobre eles tem o processo de globalização do direito.

---

* Doutor em Direito Internacional pela USP, Professor de Direito Global da Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas.

A percepção da *sharia*

A imagem do ladrão cuja mão é cortada, ou aquela da mulher apedrejada por ter concebido fora do casamento, são imagens que poucos no Ocidente terão testemunhado algum dia, mas que, no imaginário ocidental mediano, são evocadas como exemplos de uma aplicação da *sharia* ou do que se poderia designar por direito muçulmano.

Também ao olhar do ocidental médio a opressão das mulheres e seu abandono a um *status* de cidadãs de segunda classe aparecem como evidências, suportadas pelas regras que obrigariam ao porte de vestimentas destinadas a esconder as mulheres (e ocultar o máximo de seu corpo),ou aquelas que lhe destinam em herança a metade do que herdam os homens, ou ainda as que fazem do voto e do testemunho de duas mulheres o equivalente do voto ou do testemunho de um homem.

Esse direito assim percebido, assim reduzido, essas regras que, ao lado de outras tantas, trazem conteúdos aparentemente contrários à idéia de modernidade[1] que se constrói no Ocidente, parecem estar na contramão da história.

Essa visão da *sharia*, essa visão do direito muçulmano, causa um incômodo certo e pode nos levar a intuitivamente pensar e dizer que um tal direito não tem lugar na modernidade e não deve subsistir na era dos direitos humanos universalizados[2].

[1] O termo 'modernidade' não é usado aqui em sentido técnico ou estrito, mas sim com o sentido que lhe dá o senso comum, em que faz oposição ao arcaico e ultrapassado.

[2] A noção de direitos humanos, entendida como expressão genérica da dignidade do ser humano, não é encontrável exclusivamente no Ocidente, mas compõe igualmente as demais civilizações e sistemas culturais. O que se pretende universalizar é a articulação e determinação dos conteúdos dos direitos humanos que se fazem no Ocidente e que correspondem à fundamentação que ali encontram.

Mas a percepção que temos das coisas, temperada pelos nossos preconceitos, sejam estes axiológicos ou epistemológicos, pode nos levar a julgar e recusar por falha uma realidade que de fato desconhecemos.

Uma apreciação integral de questões como as mencionadas acima, relativas a penas físicas ou à diferenciação de gênero, deve necessariamente passar por diversos estágios: a verificação da realidade fática que constituiria a existência de normas válidas e aplicáveis, em outras palavras, a verificação de que os sistemas jurídicos de determinados países efetivamente prevejam e apliquem tais penas e tal diferenciação; a constatação da medida em que os países que detêm tais normas as fundam ou pretendem fundá-las numa aplicação ou interpretação da *sharia*; a investigação, dentro da *sharia*, relativa ao efetivo pertencimento de tais regras ao seu *corpus* normativo ou, mais simplesmente, determinar se é isto efetivamente que comanda a Lei islâmica; a investigação em torno da possibilidade de evolução e transformação da *sharia*, ou seja, descobrir se suas fontes podem ser interpretadas de modo diferenciado segundo o tempo e as circunstâncias históricas e se essa interpretação, que originalmente previa as penas físicas e a diferenciação entre homens e mulheres, poderia hoje ser diferente e resultar em conclusões diversas; e finalmente, uma disposição para entender e prestar legitimidade a conjuntos de valores e a racionalidades que sustentem essas normas, e cotejá-las com os conjuntos valorativos e racionalidades que nos levam a rejeitá-las *a priori*.

Assim, antes de tratar do papel da *sharia* como fonte do direito nos países árabes, impõe-se uma tentativa de conceituação ou compreensão mais aprofundada da mesma, no intuito, inclusive, de saber se deve subsistir aquele incômodo a que me referi ou se deve o mesmo ser de igual natureza.

A *SHARIA* – A LEI

A *sharia* deve ser entendida como a Lei islâmica[3], Lei cuja inicial maiúscula deve indicar ao mesmo tempo seu caráter e origem divinos e a sua tendência a ser uma ordem normativa total. A Lei não se reduz ao direito, mas sim é constituída pelo conjunto de normas e prescrições reveladas e que indicam ao muçulmano e à sua comunidade a via, o caminho a ser seguido.

Nessa concepção alargada a *sharia* regula, primeiramente, a relação do crente com seu criador *(ibâda),* impondo ao primeiro as obrigações que cabem ao muçulmano no culto, usualmente conhecidas como os pilares da fé: a *shahada,* ou a profissão de fé em que se dá testemunho da existência de um só Deus e de que Mohamad é o seu profeta e mensageiro; a reza *(salat)*, cinco vezes ao dia; a peregrinação a Meca *(hajj)*, uma vez na vida; o jejum durante o mês de *ramadan*; e o pagamento do *zakât*, destinado à redistribuição de renda.[4]

É universalmente reconhecido que a *sharia*, além de colocar as regras relativas à *ibâda*, destina-se igualmente a regular o conjunto das relações sociais ou *mouamalât.* As normas que têm este objetivo são identificadas segundo as necessidades sociais e referem-se ao estatuto pessoal, às relações familiares, comerciais, econômicas, além de regularem a matéria penal e organizarem a política, inclusive no que respeita às relações internacionais.

---

[3] Ver SOURDEL, Dominique e Janine, *Dictionnaire historique de l'Islam*, PUF, Paris, 1996, pg. 503 e sgs.

[4] Sobre esses cinco pilares não há divergência entre as principais correntes do Islã, o sunismo e o xiismo. Estes últimos, no entanto, têm no imamato, ou seja, na crença numa seqüência de líderes divinamente guiados e descendentes do Profeta, os imams, um dogma fundamental suplementar.

Uma terceira dimensão da *sharia* é aquela que se pode conhecer por moral ou ética islâmica. Quem tiver uma concepção mais estreita da *sharia* pode, no entanto, considerar que os preceitos morais, dirigidos à consciência de cada muçulmano, relativos ao pudor, à generosidade, à tolerância, ao altruísmo, etc., constituem um corpo normativo independente e de natureza diversa daquela da *sharia.*

A NATUREZA/ORIGEM DIVINA DA *SHARIA*

As fontes de que emanam, e em que devem ser buscadas, as normas da *sharia* são o Alcorão, livro sagrado que contem as revelações de Deus ao profeta Mohamad, e a *sunna*, ou a tradição, conjunto dos dizeres *(ahadith)* e comportamentos do Profeta que, naturalmente, agia inspirado divinamente e era imune ao erro.

É dogma da doutrina islâmica, portanto, a noção de uma mensagem revelada, não criada, que, ao lado dos ensinamentos divinamente inspirados do profeta, indicam aos muçulmanos os comportamentos a que estão obrigados e aqueles que lhes estão proibidos, os recomendados e aqueles a serem evitados[5].

O legislador não é o homem, nem um poder por ele criado ou instituído, mas sim Deus, que diz aos homens o que deles se espera. Nada mais apropriado numa religião cuja essência, expressa em seu nome mesmo, se encontra na submissão, em todas as coisas, à vontade divina.

Essa origem divina da *sharia* é característica fundamental pois ela não deixa lugar à discussão, comum no universo dos sistemas

[5] É usual a classificação das normas da *sharia* em graus de obrigatoriedade; Tareq OUBROU, por exemplo, fala de sete graus: obrigação, recomendação, permissão, o indesejável, a proibição e, para os contratos, a validade e a nulidade; em "La sharia de minorité", in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pg. 211.

jurídicos, relacionada à fundamentação última da validade ou do caráter obrigatório das normas. Aqui o fundamento não pode ser a vontade humana nem sua racionalidade, nem tampouco as necessidades sociais, mas deve necessariamente ser a vontade de Deus. Aos homens resta a tarefa de descobrir essa vontade por meio da exegese do Alcorão e por meio da identificação dos *ahadiths* autênticos[6] e sua interpretação.

IJTIHAD

O esforço que cabe aos homens, no intuito de conhecer a vontade divina e as normas por ela ditadas é o que se conhece por *ijtihad*. Desse esforço constante resultaram as teorias relativas aos fundamentos da *sharia* (*usûl al fiqh*) e o conjunto de normas sobre cuja existência e teor há algum nível de consenso.

Usûl al fiqh, ou o estudo dos fundamentos da *sharia*, trata dos procedimentos, das técnicas, dos mecanismos a serem utilizados na identificação das normas e na sua aplicação a situações concretas. Alguns desses são o *ijma* ou o consenso (da comunidade ou dos sábios) que atestaria a existência, o conteúdo e o alcance das normas; o *qiyas* ou raciocínio por analogia que permitiria aplicar a situações, para as quais não há ou não se conhecem regras, normas aplicáveis a situações semelhantes; e a razão humana, ou *akl* [7], na medida em que esta permite a interpretação das fontes para encontrar os preceitos jurídicos ou normativos.

---

[6] Fazem parte do estudo de *usûl al fiqh* (a ser tratado em seguida) as técnicas que visam identificar os *ahadiths* autênticos e aqueles apócrifos. Neste campo da teoria do direito também se diferenciam os estudiosos sunitas dos xiitas.

[7] Várias são as obras que tratam do tema de *usûl al fiqh*, dentre elas a de HALLAQ, Wael, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, ainda que este se restrinja ao estudo do tema apenas no que se refere ao sunismo. É também útil a consulta dos termos em SOURDEL, nota 3.

Usûl al fiqh e os mecanismos de determinação das normas da *sharia* estão no centro dos debates relativos à possibilidade ou impossibilidade de adequação desta última aos novos tempos e às novas situações sociais.

É lugar comum dizer que as portas do *ijtihad* fecharam-se logo no começo da era muçulmana e que, sendo isto verdade, tanto a teoria do direito (*usûl al fiqh*), quanto as normas que constituem a *sharia* estariam consolidadas nas quatro principais escolas ou ritos jurídicos (*madâheb*) reconhecidos no sunismo.[8]

Para muitos, a condição para uma *mise à jour* da *sharia* e uma adaptação do direito muçulmano aos tempos é a reabertura das portas do *ijtihad*. Há, no entanto, aqueles que consideram que tais portas não se fecharam e que à consolidação das escolas ou ritos seguiu-se o *ijtihad* no interior das mesmas.[9] Ainda que se reabrissem tais portas ou se aceitasse que de fato nunca estiveram fechadas restaria por resolver a questão relativa à capacidade de atualização da *sharia* diante dos limites hermenêuticos impostos pelo caráter divino das fontes primeiras e pela atemporalidade das mesmas.

Assim, esse *ijtihad* continuará a colocar questões antigas, mesmo aquelas que terão recebido respostas definitivas para algumas escolas: o consenso (*ijma*) que consolida os conteúdos normativos deve ser aquele a que chegam os sábios (*fuqaha*) ou aquele a que chega a

[8] Essas escolas são a malekita, a hanafita, a chafeita e a hanbalita e têm sua origem e nomes ligados a teóricos do *usûl al fiqh* dos primórdios do Islã. Além destas, é preciso citar a escola fundada pelo imã Jaafar Al Sadiq, seguida pelos xiitas duodecimais, e que traz soluções e prescrições diferenciadas em vários campos da *sharia* e em que a questão do fechamento das portas do *ijtihad* se colocaria de modo totalmente diferente.

[9] Ver nesse sentido a crítica que faz à teoria do fechamento das portas do *ijtihad* Eric CHAUMONT em "Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'*ijtihâd*" in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pgs. 71-79.

comunidade como um todo? Até que ponto pode esse consenso interpretar livremente a vontade divina e legislar contra o que parece indicar o Alcorão e a *sunna*? O uso da analogia (*qiyas*) é de fato legítimo? E quais são os limites desse uso? Até que ponto a razão humana pode servir como fonte do direito? No entanto, esse esforço teórico terá de lidar permanentemente com a questão central que é aquela da atemporalidade e infalibilidade do Alcorão e da *sunna*, limitando, necessariamente, a liberdade de interpretação.

Qualquer que seja o caso, ainda que o Alcorão e a *sunna* fornecessem todas as respostas para todos os problemas possíveis em todos os tempos, resta que o homem não tem necessária e permanentemente a capacidade de encontrar estas respostas. Aos olhos deste, portanto, a *sharia* apresenta-se obscura e lacunosa em muitas ocasiões.

Diante dessa situação, dois expedientes básicos podem ser utilizados, a admissão ou a produção de normatividade paralela. A possibilidade de recorrer a esses expedientes implica, é claro, que possa haver regulação social fora da *sharia*, ou seja, saber se esta, além de ser um sistema normativo total (culto, moral e direito), pretende também ser um sistema normativo exclusivo, ou se permite a existência de regulamentação, produto da atividade humana, que lhe seja paralela ou concorrente.

A historia mostra que, de fato, essa possibilidade se verifica, posto que desde os primeiros dias do Islã a *sharia* conviveu com costumes anteriores à revelação ou vigentes em territórios posteriormente conquistados. É verdade também que, ao longo do tempo, os vários governos que se reclamavam do Islã, legislaram ou regulamentaram matérias para as quais não encontravam respostas na *sharia*. É preciso notar que ainda assim é possível invocar a *sharia*

como fonte última desse reconhecimento dos costumes ou dos procedimentos legislativos se consideramos que são os mesmos autorizados pela *sharia* porque não estão por ela proibidos.

É preciso notar que esses questionamentos e essas investigações são internos à *sharia* e é evidente que pressupõem a primazia da mesma no universo da regulação religiosa e jurídica da vida em sociedade. Eles são o objeto dos *fuqaha*, ou sábios da religião, e dos estudiosos da Lei islâmica em si, e não na sua relação com regimes jurídicos de outra natureza. Esse debate *intra corporis*, no entanto, é retomado quando se pretende pensar essa relação, para determinar se ela é possível, se é desejável, e determinar as condições em que pode se dar, bem como as dificuldades que implica.

Os tenentes das reformas do direito em terras árabes e/ou muçulmanas dividem-se entre os que gostariam de ver a *sharia* perder todo e qualquer papel na sociedade e aqueles que acreditam na possibilidade de adequação da mesma por meio da permanente reinterpretação das fontes primeiras. Ambos os caminhos pressupõem que a *sharia* de fato desempenha algum papel no direito desses países, ou porque esse direito é constituído pela mesma, ou porque por ela é influenciado.

Antes de analisar essa interação entre a *sharia* e os ordenamentos jurídicos estatais, em geral e aqueles dos países árabes em particular, é preciso fazer uma última reflexão sobre a *sharia* em si mesma, relativa ao campo de aplicação pessoal e territorial da mesma. Afinal de contas, onde e a quem se aplica a *sharia*?

A *SHARIA* COMO ORDEM NORMATIVA PESSOAL E COMUNITÁRIA

A *sharia*, não sendo uma ordem normativa criada por um Estado ou por um poder político qualquer, não se destina a viger num dado

território em que opere um tal poder. Um Estado ou um governo pode apenas pretender aplicar a *sharia* que, por definição, lhe é anterior e posterior.

A *sharia* dirige-se a cada muçulmano e, por conseguinte, a cada ser humano, chamado a reconhecer a revelação e submeter-se a Deus, e dirige-se à comunidade dos fiéis, onde quer que estes se encontrem. Cada muçulmano deve observar seus preceitos no que respeita ao culto e a suas relações com Deus e com os demais. Se existir governo que se reclame do Islã, este deverá aplicar as regras da *sharia* a suas relações com seus governados e com os demais governos e deverá fazê-las respeitar por aqueles que vivam sob seu domínio. Não existindo tal governo, cada fiel deve aplicar da *sharia* aquilo que dele depender, ficando a totalidade desta suspensa, mas eternamente válida, até que possa ser aplicada.

Trata-se, portanto, de uma ordem normativa não-temporal e não-espacial, um chamamento aos homens que devem dotar-se dos meios e das instituições que a façam aplicável e efetiva. É, sobretudo, uma ordem normativa indissociável da profissão de fé e do conjunto de crenças de um número altamente significativo de seres humanos que, ao menos em princípio, lhe devem lealdade prioritária sobre qualquer outra ligação social ou política. Para centenas de milhões de pessoas ao redor do mundo, ser muçulmano, coisa que querem ser, implica estar obrigado por esse conjunto normativo que lhes deve regrar o culto, indicar os preceitos morais e dirigir vinculatoriamente as relações sociais.

É claro que, sendo fundamentalmente uma mensagem divina, a *sharia* dirige os comportamentos humanos e as relações sociais apenas na medida em que os homens prestam força a essa mensagem, seja pela convicção individual ou comunitária, seja por sua adoção pelos

detentores do poder. Dizer, portanto, que a *sharia* se dirige a cada muçulmano significa apenas que Deus não conhece as fronteiras criadas pelos homens e que podem interferir na leitura que estes fazem de sua vontade.

Ora, as centenas de milhões de muçulmanos vivem em sociedades organizadas segundo um modelo hoje universal que é o do Estado e que têm entre suas características fundamentais a determinação de fronteiras cujas funções incluem a de estabelecer o campo de aplicação territorial do direito de cada país. Saber em que medida a *sharia* é chamada a regrar a vida dessas pessoas implica uma investigação acerca do lugar que esses Estados e seus ordenamentos jurídicos lhe reservam. Em outras palavras, é preciso pensar, sempre que o sistema estatal não tiver abolido completamente a *sharia*, nas relações possíveis entre dois sistemas normativos de naturezas totalmente diversas, o do Estado legislador e o de Deus legislador. Essas relações podem ser ao menos de duas naturezas diversas: ou a *sharia* precisa ser levada em conta pelo ordenamento jurídico estatal, na medida em que aquela acompanha as pessoas ou se aplica a relações que interagem com o seu território; ou a *sharia* é chamada pelo próprio ordenamento a nele desempenhar um papel maior ou menor.

A *SHARIA* DE MINORIA[10]

É evidente que a *sharia* pode ganhar relevância inclusive em países cujos ordenamentos jurídicos não lhe reconhecem a capacidade de criar normas ou mesmo inspirá-las. Essa relevância surge na medida

[10] Aproveita-se aqui a expressão usada por OUBROU (vide nota 5) sem necessariamente reproduzir o seu argumento e seu pensamento.

em que pessoas ou relações regidas pela *sharia* interagem com o território desses Estados. Esse é o caso da necessidade de reconhecer efeitos jurídicos a atos realizados segundo as normas do direito muçulmano como, por exemplo, casamentos poligâmicos de estrangeiros muçulmanos residentes em países da Europa ocidental e que precisam ser reconhecidos para efeitos tributários. Esse é também o caso da aceitação ou da proibição de práticas conformes à *sharia* por ordenamentos que podem considerar as mesmas como relevando do espaço de liberdade individual ou, ao contrário, como atentatórias à noção de ordem pública. Exemplos disso são facilmente encontrados e ilustrações suficientes são as discussões relativas ao porte do shador pelas estudantes muçulmanas na França ou pelas professoras nas escolas públicas da Alemanha.

Aqui a *sharia* é considerada de minoria porque as suas normas acompanham os crentes, na medida em que estes as incorporam, é claro, na regulação de seu culto, de sua obediência a preceitos morais e de suas relações sociais, mas apenas até os limites estabelecidos pelo funcionamento de um ordenamento que não lhes reserva nenhum espaço especial de validade ou aplicabilidade.

A *SHARIA* COMO FONTE DO DIREITO

O problema central trazido pelo tema da *sharia* como fonte do direito nos países árabe está em articular a possibilidade de um sistema normativo que constitui um todo, ainda que haja discussão e incerteza sobre seu funcionamento e conteúdos normativos (como de resto acontece com qualquer sistema normativo), servir de fonte a um outro sistema que constitui igualmente um todo, e as modalidades segundo as quais tal fenômeno pode se dar.

A meu ver, a *sharia* pode ser fonte do direito estatal no sentido de constituir ela mesma todo o direito ali aplicável diretamente. Ela pode igualmente ser considerada fonte quando o Estado pretende legislar criando normas (todas ou apenas algumas) cujos conteúdos coincidam com os preceitos da *sharia* que, aqui, não seria diretamente aplicável nem válida. Pode-se ainda considerar a *sharia* como fonte do direito quando o Estado pretende que ela sirva de inspiração para o seu ordenamento jurídico no seu todo ou parcialmente, sendo as normas conformes ao 'espírito' da *sharia* ainda que não sejam fiéis à sua 'letra'.

É usual, ao se tratar de fontes do direito, fazer uma distinção entre fontes materiais e formais. As primeiras seriam aquelas que inspiram e justificam os conteúdos normativos, enquanto as segundas constituiriam os instrumentos, técnicas ou mecanismos que permitem a criação de normas válidas e a sua identificação quando devessem ser aplicadas. Como se pode ver, a *sharia* pode ser entendida como fonte num e noutro desses sentidos.

A evidência que não deve escapar à observação, no entanto, é que, por mais relevante que seja o lugar a ela deixado pelos ordenamentos jurídicos, a *sharia* perde, de modo geral, a primazia que deveria, a seus próprios olhos, ter. Ela encontra-se, de fato, submetida ao poder e ao direito Estatal que dela escolhe e tira o que deve aplicar-se às relações sociais ou que lhe interpreta os conteúdos segundo princípios, técnicas e instituições que não são as da própria *sharia.* Esta sofre, por assim dizer, após uma 'descida à terra', pelas mãos do homem, da vontade divina, uma nova 'queda' ao ver-se reduzida aos espaços que lhe designa a vontade legisladora do Estado. Enquanto fonte dos direitos estatais, ela ganha traços mais marcados de resultado da ação humana, ao ver-se fragmentada e instrumentalizada.

Se isso é verdade, vale tentar perquirir a respeito das razões que levam a que se insista em tentar compatibilizar e fazer conviver dois sistemas tão distintos nos seus fundamentos.

Todo direito, que seja laico ou que se queira de algum modo tributário da vontade de Deus, resultará de uma combinação da identificação de necessidades sociais e dos valores vigentes naquela sociedade e dependerá de jogos de poder e da distribuição do mesmo no tecido social. Nisto reside a única resposta genérica possível à questão do porquê ainda subsiste a *sharia* nos regimes jurídicos de diversos Estados e especialmente naqueles dos países árabes.

Conhecer as formas que toma a participação da *sharia* no direito desses países depende decerto da análise de cada ordenamento jurídico estatal que lhe admita algum papel. Essa análise em detalhe não pode encontrar aqui seu lugar, mas é possível uma tentativa de traçar um panorama do que ocorre nos países árabes e da variedade de situações que ali se pode encontrar.

A *SHARIA* COMO FONTE DO DIREITO DOS PAISES ÁRABES

Nos países árabes, é possível sustentar que a *sharia* constitui a única fonte do direito? Assim posta, de forma genérica, esta questão deve receber como resposta mais simples uma negativa.

Todos os países árabes reservam algum papel à *sharia* nos seus sistemas reguladores da vida em sociedade, no seu direito. É interessante notar que a grande maioria das constituições desses países adota o Islã como religião de Estado e designa a *sharia* como a única, a principal ou uma fonte principal do seu direito.

Não é fácil determinar o significado de declarar-se o Islã como religião de Estado mas, do ponto de vista deste último, o inexplicável é o fato de um país que dele se reclama não ter todo o seu direito fundado na *sharia*, ou melhor, não ter a própria *sharia* como seu direito. Essa declaração serve para indicar que o Islã constitui parte extremamente relevante da herança cultural das sociedades árabes e participa de modo determinante da construção do sistema de valores ali vigentes. Do mesmo modo, a inclusão da *sharia* entre as fontes e a aplicação de boa parte de suas normas explica-se porque, de certo modo, estas são vistas como as mais aptas a regular alguma extensão das relações sociais, por serem mais condizentes com os seus valores e, também, porque, em certa medida, não podem simplesmente ser eliminadas em razão do equilíbrio das forças em ação na sociedade.

Como foi dito, no entanto, o papel que se reserva à *sharia* não é o mesmo em todos os países árabes, sendo que ela é quase onipresente em alguns e residual em outros.

A *SHARIA* COMO ÚNICA FONTE DO DIREITO

Há sistemas, entre os países árabes que essencialmente abandonam o modelo secular e laico e que invocam a *sharia* como fonte exclusiva do direito. Esse é o caso, notadamente, da Arábia Saudita, que se quer um Estado islâmico em todos os aspectos e em que esta opção fica claramente expressa no seu Estatuto Fundamental, de 1992. Alí os juízes devem buscar a *sharia* e a solução para as questões jurídicas a eles apresentadas diretamente nas fontes primeiras, o Alcorão e a *sunna* do profeta. É verdade que as autoridades do Estado produzem regulamentos em tudo semelhantes ao que chamaríamos de regras jurídicas, tratando de matérias econômicas e sociais e mesmo

políticas, mas que não são assim considerados nem designados, uma vez que legislar caberia somente a Deus.[11]

A *SHARIA* COMO PRINCIPAL FONTE DO DIREITO

Vários países árabes[12] estabelecem a *sharia* como sua fonte principal de direito e, de fato, produzem normatividade que, em várias esferas, adaptam ou tentam adaptar preceitos daquela. Assim, várias monarquias, por exemplo, estabelecem um sistema de confirmação do novo rei por processo de consulta ao povo ou às elites. É igualmente comum, ainda no que diz respeito à organização do Estado, a instituição de mecanismos de consulta (*shura*). Outros ramos da vida são regulamentados com base na *sharia*, como a celebração de contratos, a atividade bancária em que os juros estão proibidos, as atividades econômicas, o direito penal e, é certo, o estatuto pessoal.

A *SHARIA* E O ESTATUTO PESSOAL

Quando se indaga a respeito do papel desempenhado pela *sharia* no direito dos países árabes, a resposta mais corrente que se obtém, quase automática, é de que esse papel está essencialmente, na maior parte desses países, reduzido a regular o estatuto pessoal. Alguns no espírito reformador e laicizante, parecem fazer essa constatação com a esperança de que, em breve, este último bastião de resistência ceda.

[11] Ver, para mais detalhes e um estudo mais aprofundado da constituição da Arábia Saudita, além do texto da mesma, JAHEL, Selim, in CANAL-FORGUES, Eric, (org.) *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruylant, Bruxelas, 2000, pgs. 35 e sgs.

[12] Entre eles o Bahrein, no artigo 2º de sua Constituição, o Egito, cuja Constituição, no seu artigo 2º, estabelece que os princípios do direito muçulmano são a principal fonte da legislação, os Emirados Árabes Unidos, segundo o artigo 7o da sua Constituição, além de outros. Para consultas aos textos das diversas Constituições, ver CANAL-FORGUES, nota anterior.

Outros, especialmente os homens de religião, parecem observar essa realidade com o pesar de ver a *sharia* assim reduzida.

Efetivamente, o estatuto pessoal parece ser o último lugar em que as normas da *sharia* conhecem uma maior aplicabilidade e em que esta resiste frente ao direito estatal. Isto é verdade tanto para os países de população essencialmente muçulmana, quanto para os Estados em que vários grupos de diferentes religiões compõem a população, como é o caso no Líbano ou, em menor medida, na Síria.

Assim, todas as questões relativas à personalidade jurídica e à capacidade de realizar atos jurídicos, ao casamento, ao divórcio, à filiação, à guarda dos filhos, ao regime de bens, às sucessões, tendem a continuar regidas pela *sharia*. Isto pode se dar pela elaboração de regras nessas matérias, que se queiram condizentes com os mandamentos contidos na *sharia,* que passa, portanto, a valer porque canalizada pelos instrumentos aptos a produzir normatividade obrigatória, as leis do Estados. É igualmente possível que fique determinado nos ordenamentos jurídicos a aplicação direta da *sharia* ao estatuto pessoal dos cidadãos pelas autoridades judiciárias do Estado ou religiosas.

Essa permanência da *sharia* no espaço específico do estatuto pessoal e do direito de família merece certamente alguma investigação mais detida a respeito de suas razões profundas, mas certamente parece indicar uma conexão mais automática e evidente, nesses domínios, que se estabelece nas mentes das pessoas e se traduz nos ordenamentos jurídicos, entre as normas chamadas a regular a vida e os valores sociais. O religioso, nessas sociedades, parece ganhar força e aparecer como essencial na medida em que se aproxima dos indivíduos e das famílias e ganha com isso maior legitimidade a sua pretensão a reger as situações e as relações.

Isto também explica que, nos países onde a *sharia* regula o estatuto pessoal dos muçulmanos, as pessoas que professam outras crenças tenham o seu regido pelas regras de suas respectivas religiões.

A *SHARIA* E AS INSTITUIÇÕES DE APLICAÇÃO DO DIREITO

Outro aspecto da investigação sobre lugar da *sharia* nos ordenamentos jurídicos dos Estados árabes diz respeito aos órgãos ou instituições chamados a aplicá-la. Ao longo da história do Islã, durante as várias fases e formas que conheceram os governos da *umma,* ou a comunidade dos fiéis, era comum a designação de pessoas ou autoridades encarregadas de aplicar o direito. É claro que durante todo esse período podia-se sustentar que se tratava de aplicar a *sharia,* sendo esta chamada a reger a vida na sociedade, senão com exclusividade, ao menos com primazia sobre as demais formas de regulação. Assim sendo e havendo tal diversidade de formas de organizar a autoridade de adjudicação, é lícito o argumento de que a *sharia* não prevê, ao menos não de modo inequívoco, as modalidades do que poderíamos chamar de poder judiciário, e de que, ao menos em princípio, a *sharia* constitui uma ordem normativa dotada, sobretudo, de normas primárias que prescrevem condutas, e não de normas secundárias que organizem o sistema. Em poucas palavras, a *sharia* demandaria ser aplicada, mas não prevê por quem ou como esta aplicação será garantida.

Atualmente, quando a maior parte dos Estados árabes reserva algum espaço à *sharia* dentro de seus sistemas normativos, mas, em geral, não lhe reserva a primazia dentro desses sistemas, subordinando-a ao poder e à vontade legisladora do próprio Estado, é possível observar igualmente uma certa variedade de soluções para o problema da determinação das autoridades chamadas a aplicá-la.

A maioria desses Estados dota-se de poder judiciário, organizado e laico, chamado a dirimir todas as questões legais, civis ou penais. No que respeita a aplicação da *sharia*, ainda que seja apenas no que se refere ao estatuto pessoal, a opção se faz entre comandar essa aplicação por esses tribunais laicos ou delegar essa função aos tribunais religiosos ou simplesmente aos homens de religião.

Um exemplo marcante nesse sentido é o do Líbano, país de várias confissões, que estabelece a aplicação ao estatuto pessoal das regras da confissão de cada indivíduo, inexistindo regulação civil nessas matérias. Ali existem tribunais chamados a resolver as questões relativas ao estatuto pessoal dos muçulmanos sunitas, xiitas, e dos druzos, tribunais esses que fazem parte da organização e da estrutura do Estados. Os cristãos das várias igrejas terão suas regras aplicadas por suas autoridades eclesiásticas, que não são incorporadas ao Estado.

A *SHARIA* COMO SISTEMA PARALELO DE REGULAÇÃO E DE SOLUÇÃO DE CONTROVÉRSIAS

No estudo da ciência do direito, é cada vez mais presente a discussão acerca do pluralismo jurídico. Fundamentalmente, esse fenômeno refere-se à possibilidade teórica e prática de que existam ordens jurídicas, ou simplesmente normativas, paralelas àquela estatal e que com ela convivem. Em outras palavras, o ordenamento jurídico do Estado já não teria com exclusividade a prerrogativa (se de fato algum dia a teve) de regular e governar a vida em sociedade. Assim, outras ordens dividiriam com ele a tarefa, podendo inclusive, em determinados domínios ou espaços sociais, tomar-lhe a precedência e conhecer inclusive uma aplicação mais efetiva. Os exemplos do fenômeno que se costuma avançar são vários e incluem notadamente

a regulação social nas favelas brasileiras ou em determinadas sociedades criminosas que se costumam designar por máfias. É claro que a relação de convivência dessas ordens com o direito estatal pode variar da complementação pacífica e benéfica ao franco confronto, quando este segundo considera aquelas como sendo, precisamente, ilegais.

De todo modo, a evidência trazida por esse debate é a da complexidade do fenômeno jurídico ou, de modo mais geral, do fenômeno regulatório ou normativo. A sua compreensão demanda que o estudo do direito não se restrinja à observação das normas editadas pelas autoridades estatais e das instituições que o Estado encarrega de aplicá-las. Em resumo, ou se conclui que o direito é algo maior do que isto, ou se reconhece que ele não detém a exclusividade da regulação social.

Um segundo fenômeno parece marcar a evolução do direito em nossos dias: o desenvolvimento crescente dos mecanismos alternativos de solução de controvérsias. De fato, os entes privados nas suas relações, quer estas ocorram no interior do espaço territorial de um Estado, quer atravessem as fronteiras, têm recorrido de modo crescente a mecanismos como a mediação, a conciliação ou a arbitragem, sejam estas institucionalizadas ou *ad hoc*.

Ora, como foi dito, a *sharia* participa do conjunto de convicções profundas que carrega consigo o muçulmano crente. Isto faz com que, seja qual for o lugar que o Estado reserva à *sharia*, e ainda que não lhe reserve nenhum, esta pode sobreviver como conjunto normativo paralelo em que os fiéis irão buscar as regras que acreditam devam pautar o seu comportamento e segundo as quais devam solucionar eventuais controvérsias. A *sharia* sobrevive, portanto, ao menos potencialmente, como parte do universo de regulação social e como

mecanismo de solução de controvérsias nas sociedades onde o Islã é dominante e onde é minoritário.

Essa realidade é facilmente observável, sendo comum as pessoas continuarem a pautar seus comportamentos e suas relações pelos preceitos religiosos e recorrerem aos sábios religiosos (*fuqaha*) para conhecerem o que deles demanda ou o que lhes permite a *sharia* e para que estes dirimam controvérsias ou componham interesses.

É verdade que quando um indivíduo pretende pautar seu comportamento no culto ou na sua relação com os outros; ou quando o comerciante consulta o homem do clero para saber como deve agir nos seus negócios ou que contratos pode realizar e quais lhe estão vedados; ou ainda quando o *faqih* resolve a respeito de um casamento, um divórcio ou a guarda de filhos, cada um desses comportamentos ou decisões pode acomodar-se com o ordenamento jurídico estatal ou, ao contrário, opor-se a ele. A sobrevivência da *sharia* como ordem jurídica paralela ao Estado não significa, portanto, necessariamente, que ela seja bem aceita por ele, mas demonstra, mais uma vez a complexidade do fenômeno jurídico. Essa complexidade ganha um elemento complementar quando se pretende pensar as razões de uma convivência, que não pode senão causar perplexidade, entre o laico e o religioso nos sistemas jurídicos dos países árabes.

A *SHARIA* COMO EXPRESSÃO DO RELIGIOSO EM ESTADOS LAICOS

Os Estados árabes surgiram todos recentemente. Por influência das condições que presidiram ao seu nascimento, estão constituídos segundo o modelo, que de resto tornou-se universal, do Estado-Nação moderno. É verdade que esses Estados reconhecem todos, ainda que

em graus variáveis, um pertencimento comum e uma identidade enquanto árabes (haja vista a menção a essa característica nas Constituições). É verdade também que, salvo algumas exceções, faz-se referência a uma profunda ligação com o Islã, mas o fato é que todos são zelosos de sua soberania, de sua identidade nacional e de suas fronteiras territoriais.

Ora, a laicidade, e não a religião, acompanhou o desenvolvimento do Estado moderno e de fato parece adequar-se melhor ao modelo. A adoção pelos povos árabes de um modelo cujo desenvolvimento lhes foi exterior e estranho, ainda que inevitável, não deixa de conter alguma medida de artificialismo. Isso fica evidenciado pela dificuldade que têm esses Estados de adotar ou excluir de forma definitiva o laico ou o religioso da sua organização social e pela opção que fazem por forçar a convivência dos dois sistemas.

Já se disse que o direito resulta da combinação dos valores e necessidades sociais com as forças presentes em dada sociedade e que a continuidade do papel da *sharia* nos direitos dos países árabes relevava dessa mesma combinação. O fato é que os povos muçulmanos em geral e as populações do mundo árabe, na sua maioria muçulmanas, guardam uma relação ainda profunda com a tradição e com o religioso. Esse é um traço que acaba se impondo aos Estados no exercício de legislar e de aplicar o direito, mesmo quando não é forte o suficiente para impor a instituição de um Estado religioso por completo. Essa é uma contingência com que devem lidar os países árabes. Dentro do espírito da tolerância e da diversidade cultural, e ainda de acordo com os princípios da soberania dos Estados, é apenas natural que cada país encontre os caminhos por que evoluirá seu sistema jurídico, o papel que nele terá a *sharia* e, se for feita a opção pela continuidade desse papel, as modalidades de interpretação e aplicação da mesma.

A esperança que cabe ter é de que essa evolução seja fruto do consenso social que deve ser construído livremente.

Ocorre, no entanto, que as evoluções dentro de uma dada sociedade já não podem atualmente ser completamente isoladas do que ocorre nas demais e do que se dá na sociedade internacional.

A *SHARIA* E A GLOBALIZAÇÃO

Nestes tempos da globalização, os espaços parecem ter encolhido e o tempo se acelerado. As relações sociais tendem a ser globais no sentido de que já não há espaço do globo em que estejam ausentes e de que as teias por elas formadas recobrem um mundo que já chegou aos seus limites espaciais. Em outras palavras, as relações tendem a se intensificar num mundo espacialmente finito, tecendo uma fábrica cada vez mais espessa de interações. No que diz respeito ao tempo, os avanços tecnológicos permitem novos tipos de relações e lhes aceleram os ritmos.

Isto é verdade para as relações de natureza privada, envolvendo Estados ou não, bem como para as relações interestatais.

No âmbito privado, as pessoas comunicam-se através das fronteiras, comerciam, casam-se, estabelecem-se em outros países, investem, compram pela internet e se informam. Formam-se laços que anunciam um tecido social que não coincide com os territórios nacionais e que se sobrepõe a eles. Ora, essas relações, ou essa 'nova sociedade', demandam regulação que, em sendo jurídica, deverá ser buscada prioritariamente nos ordenamentos jurídicos estatais ou no direito internacional público.

No que diz respeito aos primeiros, a situação coloca o problema da diversidade de ordenamentos e de soluções jurídicas que apresentam, e impõe uma necessidade e um esforço de harmonização normativa.

Os Estados árabes participam desse alargamento do espaço de interação social e estão necessariamente implicados nessas novas redes. Com relação a eles, no entanto, a tendência de harmonização legislativa conhece necessariamente um complicador na permanência do religioso e do papel da *sharia*. Por um lado, ela pode, pelas razões acima discutidas, mostrar-se mais resistente a mudanças que dela se esperem e, por outro, quando se tratar de aplicar as técnicas do direito internacional privado e aplicar nos demais países as normas da *sharia* ou reconhecer efeitos a sentenças nela fundadas, ou aplicar nos países árabes as leis e sentenças estrangeiras, as contradições podem aparecer como por demais importantes.

Mas a harmonização legislativa não é tendência comandada apenas pelas relações privadas. Decorre também do incremento e da transformação das relações entre os Estados. Essas têm se intensificado continuamente e nos mais variados domínios, do comércio à cultura, da manutenção da paz aos investimentos. A interdependência faz-se evidente e as normas chamadas a regular essas relações parecem refletir isso de modo crescente e tender a assegurar, ao lado da coexistência dos Estados, maiores níveis de cooperação entre os mesmos. Essa cooperação pode impor-se em razão das necessidades individuais dos Estados ou das necessidades coletivas. De fato, além da percepção de que cada Estado tem interesse em cooperar com os demais, têm surgido gradualmente novas problemáticas que se revelam como atinentes à sociedade de Estados no seu todo e cujas soluções dependem de esforço comum e concertado. São exemplos desses temas de interesse comum a preocupação com o meio ambiente global, o combate à pobreza e o fomento do desenvolvimento, e a proteção dos direitos humanos. São temas que expressam necessidades de todos, e não apenas de cada um dos

Estados, e evidenciam a emergência de valores comuns que pretendem orientar as relações interestatais.

Esse conjunto de necessidades e valores enseja a emergência de novas normas de direito internacional público que regulam os comportamentos, os direitos e as obrigações dos Estados, mas que ensejam igualmente a emergência de normas que pretendem harmonizar os sistemas jurídicos internos. Em outras palavras, o direito internacional, cuja estrutura é ainda essencialmente interestatal, posto que é criado por Estados e é a eles destinado, tende a penetrar os campos da vida anteriormente reservados à regulação dos ordenamentos internos.

Aqui também a permanência da *sharia* nos sistemas jurídicos dos países árabes representa um complicador desse processo de harmonização legislativa de que não estão excluídos esses países.

Conclusão

A *sharia*, ordem de natureza religiosa em que a identificação das normas e interpretação das fontes se apresenta complexa, cuja evolução e adaptação não se pensa nem se faz sem grandes dificuldades, e que é incorporada pelos países árabes em graus variáveis e de forma mais ou menos fracionada, encontra-se, portanto, em meio à tensão entre a necessidade do respeito às tradições e ao pluralismo cultural nos ordenamentos internos, de um lado, e a emergência de uma cultura mundial, inclusive jurídica, de outro.

Tanto um movimento, tendendo para a tradição e para a conservação de heranças culturais, quanto o outro, pressionando para a transformação, carregam uma carga de legitimidade e não podem ser automaticamente descartados. A boa regulação jurídica não pode senão resultar dessa dialética.

Se o direito não precisa nem deve ser o mesmo em todos os lugares, tornou-se inevitável atualmente que as modalidades e os valores sustentados pelo fenômeno da regulação jurídica seja objeto de uma discussão universalizada. Assim, o observador externo fica naturalmente convidado a participar da compreensão e da discussão em torno da evolução do direito nos países árabes e do eventual papel que ali deve desempenhar a *sharia*, mas isso na medida em que essa discussão é parte da busca comum que ocupa a todos. Não fica autorizado, no entanto, o observador externo a tentar impor soluções ou ditar caminhos.

ALGUMAS INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS:

BLEUCHOT, Hervé, *Droit Musulman*, t. I e II, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2000.

CANAL-FORGUES, Eric, (org.) *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruylant, Bruxelas, 2000.

CHAUMONT, Eric, "Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'*ijtihâd*" in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pgs. 71-79.

HALLAQ, Wael, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

OUBROU, Tareq, "La *sharî'a* de minorité", in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp 205-230.

PREMARE, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran, questions d hier, approches d'aujourd'hui,* Téraèdre, Paris,2004.

SOURDEL, Dominique e Janine, *Dictionnaire historique de l'Islam*, PUF, Paris, 1996.

A *sharia* e o direito positivo nas sociedades árabo-muçulmanas modernas

*Mohammed El Ferrane**

O debate em torno da primazia da *sharia* sobre o direito positivo, ou vice-versa, é de importância crucial, pois que intimamente ligado aos projetos de sociedade dos países árabo-muçulmanos. Antes de tentar analisar os pontos de vista de cada uma das correntes que se ocupam desse tema, torna-se de importância primordial proceder a uma definição, ainda que sumária, dos dois termos de base de nosso artigo.

No concernente ao primeiro, pode-se deduzir, dos versículos corânicos[1], que o termo *sharia*, no Alcorão, conheceu uma evolução semântica. No começo, designava somente as normas que Deus ditou em matéria religiosa, como a prece, o jejum, a peregrinação, a esmola legal e os outros atos de beneficência. Em seguida, o termo foi ampliado para designar o prescrito pelo Islã ou, de um modo geral, seu sistema, abrangendo tudo o que contém o Alcorão, em matéria de religião, de devoções, de normas penais ou de normas relativas às transações. Sob esse ponto de vista, a *sharia* consiste no conjunto de normas jurídicas que Deus prescreveu, a fim de que o muçulmano

* Doutorado de Estado em Lingüística Árabe. Professor de Lingüística e Comunicação na Universidade Hassan II . Professor de "Pensamento árabe" no Instituto Superior da Informação e da Comunicação, Marrocos.

[1] O termo *sharia* não é fácil de precisar. No Alcorão, esse termo foi utilizado uma única vez (45.18). Encontra-se, no Alcorão, três vezes mais, mas sob outras formas derivadas (42.13) (5.48) (42.21).

seja guiado no justo caminho, no concernente também a seu comportamento pessoal na sociedade: o culto, a família, a atividade social e política, bem como as relações com seu Criador.

Na etapa final, o termo *sharia* foi utilizado para designar tudo o que se encontra na *suna* e as opiniões dos jurisconsultos (*fukahas*), os comentários dos exegetas, as reflexões e ensinamentos dos teólogos. Fala-se, assim, das quatro fontes do direito muçulmano, a saber: o Alcorão, a *suna*, o consenso e o raciocínio analógico.

Quanto ao direito positivo, designa esse termo o direito humano, convencional, prescrito e produzido pela vontade dos homens; é o conjunto de regras ditadas por um Estado, em um momento dado, e que estão em vigor, isto é, prescritas e não revogadas. O direito positivo é aplicado aos fatos, ele deriva da realidade.

I. A *SHARIA* E O DIREITO POSITIVO. ESTADO ATUAL DA QUESTÃO

Em numerosos estados árabo-muçulmanos, há os que reivindicam a aplicação do direito muçulmano e a renúncia ao direito positivo, inspirado nos sistemas jurídicos ocidentais. A *sharia*, segundo tais pessoas, deve ser a única fonte do direito.

Em oposição a elas, certos intelectuais não hesitam em exigir a ab-rogação do direito muçulmano e sua substituição pelas codificações ocidentais, pois consideram que uma reforma, mesmo profunda, não seria suficiente.

Paralelamente, existe uma terceira corrente que defende uma conciliação entre a *sharia* e o direito positivo. Ela dá um novo significado ao Islã e à sua função na sociedade, contrapondo-se àquela segunda corrente de opinião que nega qualquer significado social ao Islã, imputando-lhe todos os males da sociedade.

Podemos, entretanto, transpor para os sistemas dos países árabo-muçulmanos essa classificação.

O primeiro tipo é representado por países – como por exemplo a Arábia Saudita e o Sudão (Islã sunita), bem como o Irã (Islã xiita) – em que o direito muçulmano rege tanto o estatuto das pessoas quanto seus meios de produção e suas relações sociais.

O segundo tipo de sistema está representado por países em que o direito muçulmano está, pura e simplesmente, ab-rogado, ou substituído por codificações ocidentais, como é o caso da Turquia (estado laico).

O terceiro tipo de sistema conserva, geralmente, quase intacto o estatuto da pessoa e da família, inspirado, ao mesmo tempo, pela *sharia* e pelas codificações ocidentais de direito positivo.

1. Os defensores da sharia

Essa corrente insiste na obrigação e na necessidade de aplicar a *sharia* e se opõe, totalmente, ao direito positivo porque suas leis são "os ídolos dos tempos modernos". Submetendo-se a tais leis, os muçulmanos provocam a cólera de Deus, pois devido a essas leis os governos muçulmanos proíbem o que Deus permite e permitem o que Deus proíbe.

Para os partidários dessa corrente, a aplicação da *sharia* é necessária para os governos que vivem em terras do Islã e dirigem povos muçulmanos. Cada nação tem pleno direito de ser regida e comandada segundo sua fé e sua crença. Assim, as constituições e leis devem ser fruto da experiência dessas crenças, assim como os métodos de educação e de ensino, as decisões econômicas, sociais e políticas.

A *sharia*, segundo eles, é a constituição fundamental dos muçulmanos. Tudo o que estiver de acordo com ela é benéfico para a sociedade; tudo o que a ela se opõe dever ser afastado e abandonado. A *sharia* é válida para a sociedade muçulmana, qualquer que seja o tempo e o espaço, qualquer que seja a evolução do pensamento no tocante à legislação, porque ela é emanação de Deus, fonte e única referência dos muçulmanos. Os textos da *sharia* não podem ser ab-rogados a não ser por outros textos equivalentes ou superiores, provenientes do mesmo legislador, ou de alguém investido de um poder superior ao dos textos que se queiram ver revogados. Ora, de acordo com o profeta, não há mais revelações. Da mesma forma não há mais *sunas*, de vez que o profeta está morto. Assim, é inconcebível para eles, nessas circunstâncias, que instâncias legislativas humanas possam decretar textos que tenham o mesmo peso do Alcorão e da *suna*, a ponto de poder ab-rogá-los.

Os defensores desses pontos de vista dão a maior atenção, em seu projeto de transformação da sociedade, à questão da instauração de penas – tais como a amputação da mão do ladrão, a lapidação ou flagelação da adúltera, a flagelação do bêbado –, por considerarem que essas penas são a mais segura manifestação da prevalência da *sharia* e do retorno à vida islâmica.

Os que defendem a aplicação da sharia opõem-se a qualquer codificação não muçulmana. As expressões dessa oposição diferem, de uma sociedade para outra: processo intentado por grupos islâmicos contra os que têm opiniões críticas sobre o direito muçulmano, proibição de publicações, confisco de livros, petições, etc. Essa oposição se manifesta, também, quando do preparo de textos de leis e da redação do código civil. Parece haver entre eles os que esperam introduzir leis que regulem as relações com países estrangeiros.

Essa oposição ao direito estrangeiro é alimentada por uma abundante literatura publicada em quase todos os países árabo-muçulmanos. Bom número de teses de doutorado defendidas nas Faculdades de Direito e de Letras, nos Departamentos de Estudos Islâmicos, comportam um estudo comparativo entre a *sharia* e o direito positivo, com insistência no caráter soberano e superior da *sharia*.

Além disso, existe uma oposição jurídica, que se manifesta, de forma cada vez mais acentuada, no Egito. Alguns juízes islamitas egípcios adotam atitude crítica em relação ao direito positivo de origem estrangeira.

A aplicação da *sharia* pelos adeptos dessa corrente de pensamento é apresentada como uma filosofia da mudança. Ela toma o aspecto de um projeto que tem por ambição fazer com que as sociedades muçulmanas saiam de um impasse. Essa filosofia da mudança é fundada em três pontos que podem ser resumidos da seguinte forma:

- A *sharia* foi a única lei, em todos os países muçulmanos, desde a aparição do Islã até o dia em que o colonialismo apoderou-se dos países muçulmamos, o que permitiu a introdução de leis positivas européias.

- Há, entre a *sharia* e as leis positivas, uma diferença de gênero: a primeira vem de Deus, daí seu caráter estável, eterno. Ela não está sujeita aos caprichos dos governos, enquanto a segunda está exposta às mudanças da sociedade e às mudanças de seus valores, o que pode conduzir à ruína e à dissolução.

- "O que Deus não reprime pelo Alcorão, faz reprimir pelo sultão", isto é, por seu representante na terra. O sultão é o poder,

o que equivale a dizer que o retorno ao caminho mulçumano autêntico exige a ação de um estado baseada na *sharia*, pois a educação familiar e a prédica religiosa não são consideradas como meios suficientes para assegurar a ordem social. Dar o poder à *sharia* permitiria fazer com que renascesse nas sociedades muçulmanas uma fé pura e militante.

2. OS DEFENSORES DO DIREITO POSITIVO

Os adeptos dessa tendência opõem-se à corrente precedente. Eles privilegiam a manutenção das leis positivas atuais em detrimento do retorno à *sharia*. Pode-se repartir em dois grupos os partidários dessa tendência;

No primeiro, o desconhecimento da *sharia*, por um grande número dos seus integrantes, enfraquece a argumentação religiosa e influencia negativamente a pertinência e a riqueza do debate. Tanto mais que os positivistas, no mundo árabe, tiram proveito de alguns acontecimentos relevantes, ou de maior impacto, registrados, nos últimos tempos, aqui e ali, pelo mundo (11 de setembro), para uma juste de contas político. Assim, criticam todos aqueles que consideram o Islã como um dos componentes da identidade do mundo árabo-muçulmano

O segundo grupo é composto por grande número de intelectuais com conhecimento aprofundado da *sharia*, assim como das realidades sócio-culturais dos países do mundo árabo-muçulmano. Consideram, entre outros pontos de vista, que o Alcorão e a *suna* contêm número limitado de normas jurídicas e, por isso, são insuficientes para reger a sociedade. Acrescentam eles, além disso, que o sistema jurídico muçulmano baseado naquelas duas fontes é de origem humana. Por conseguinte, sua modificação deveria fazer-se com base nos interesses

e necessidades da sociedade. Daí resulta que algumas normas jurídicas contidas no Alcorão e na *suna* visavam, antes de tudo, proteger os interesse da sociedade e suas conquistas, donde a necessidade de interpretá-las tendo em conta tais interesses.

Assim, os defensores da *sharia*, ao darem ênfase às normas penais muçulmanas, sancionam atos negativos do homem, relegando a segundo plano as normas que apelam para atos construtivos, tais como a misericórdia e a repartição eqüitativa das riquezas. Esse estado de fato leva a deduzir que a justiça social tem uma concepção caricatural do Islã. A seus olhos, não é justo nem adequado recusar e rejeitar em bloco as leis de inspiração estrangeira. De resto, eles distinguem três categorias de leis:

- certas leis são conformes com a *sharia* e dela derivam diretamente, como é o caso das leis relativas ao estatuto pessoal;

- a maior parte das outras leis, tais como o código civil, o código de comércio e o código penal, mesmo se não provêm diretamente da *sharia*, com ela não são, em regra geral, incompatíveis. Em todas as épocas, as pessoas tinham como principal preocupação a salvaguarda de seus interesses, e a *sharia* havia admitido bom número de normas da época pré-islâmica. O que conta não é a origem da lei, mas sua conformidade ou não com a *sharia*. Qualquer modificação das leis deveria ser motivada antes pela vontade de reger uma situação dada que por sua oposição, ou conformidade, com a *sharia*;

- poucas leis estão em contradição com a *sharia*. São normas relativas às penas muçulmanas e aos interesses da sociedade.

Essas leis não podem ser modificadas sem real permissividade, a fim de evitar, em qualquer eventualidade, conseqüências contrárias às desejadas.

II. ALCANCE E LIMITES DA APLICAÇÃO DA *SHARIA*

1. A SHARIA ENTRE A REALIDADE E A IMPOSIÇÃO

Não se pode negar que, mesmo acreditando firmemente na necessidade de retornar à aplicação da *sharia*, não é possível, ao mesmo tempo, considerar essa reivindicação em sua totalidade, na forma simplista por que o fazem aqueles que a sustentam. A questão, em nossa opinião, não se simplifica com a existência de livros e compilações, em matéria jurídica, elaborados de forma definitiva desde muito tempo e que os defensores da *sharia* desejariam ver aplicados pelos governos. Não existe, contudo, nenhuma coletânea desse gênero; tudo o de que dispomos, além do Alcorão e da *suna*, consiste em uma compilação de obras derivadas do *fikh* – o direito muçulmano redigido pelos ulemás, fuqaha e juízes – e pertencentes, ao mesmo tempo, às quatro grandes escolas jurídicas muçulmanas. Ademais, é preciso assinalar, a esse respeito, que a maior parte das disposições jurídicas ali tratadas são, freqüentemente, contraditórias e que, presentemente, tanto quando saibamos, não se procura dar-lhes forma definitiva que permita fazer com que sua aplicação seja aceita por todos os muçulmanos.

Se quisermos reter uma concepção puramente ortodoxa, muito influenciada pelas teorias filosóficas ocidentais, podemos perfeitamente dizer que a *sharia* consiste, simplesmente, nessa relação entre o homem e Deus, enquanto todo o resto não é senão direito construído, é o *fikh*,

isto é, o direito elaborado pelos ulemás; em uma palavra, o equivalente ao direito positivo no sentido ocidental.

2. A SHARIA E O PRINCÍPIO DA EVOLUÇÃO

Na mesma ordem de idéias, o termo Islã pode ser compreendido, quer como definido em suas diretrizes essenciais pelo Alcorão e a *suna*, quer como o compreenderam e interpretaram os jurisconsultos muçulmanos, desde a morte do profeta até o fim do *ijtihad*, no começo do século IV da Hégira, quer, enfim, como o entende e pratica a quase totalidade da comunidade muçulmana pelo mundo, com o que ali se incluiu de lendas e de crenças populares.

O princípio fundamental das leis e das legislações positivas é que elas são decretadas, transformadas ou modificadas, algumas vezes mesmo anuladas ou substituídas, de acordo com nossas necessidades, que não cessam de mudar e evoluir, em razão das mudanças que podem intervir mas relações sociais e nos meios de vida e de produção da sociedade que as organiza e fixa. É por isso que as leis variam de acordo com o tempo e o lugar. Quanto às leis celestes, isto é, aos preceitos do Islã, os jurisconsultos pensam não haver razão para neles introduzir considerações históricas, sendo o princípio fundamental de tais leis serem elas válidas em qualquer tempo e em qualquer lugar; isto é, os preceitos religiosos são universais, através das idades.

É preciso, contudo, rever a visão que têm os jurisconsultos da lei celeste, pois que a questão da ab-rogação (*naskh*), presente até mesmo no referente ao Alcorão, enfraquece singularmente sua pretensão (versículos que revogam outros, disposições jurídicas que se vêem substituídas por outras, em razão da evolução da comunidade islâmica no curso dos vinte e três anos que durou a pregação de

Maomé). Que dizer, então, das mudanças que ocorreram depois, no curso de quatorze séculos de história, marcados por períodos de prosperidade e progresso, e por períodos de recuo e decadência?

Supõe-se que a *sharia* não poderia, em caso algum, ser afetada por qualquer evolução decorrente de mudanças sociais, econômicas e políticas. E vai-se até mais longe: definir-se-á a lei islâmica como sendo, verdadeiramente, o conjunto de disposições jurídicas prescritas por Deus a fim de que, graças a elas, o muçulmano seja guiado no caminho justo em seu comportamento pessoal, bem como em suas relações com seu Criador e com seu próximo, não só no plano do culto, como também no tocante à forma das relações sociopolíticas.

Mas, ao examinar mais de perto a questão, percebe-se que os tratados de direito muçulmano que precisam "as disposições jurídicas da lei" nada deixam escapar na vida dos muçulmanos, quer se trate de sua vida privada, quer de sua vida em sociedade, dando a parte do leão ao estado e àquele que o dirige.

Mas, com a morte do Profeta e o fim da revelação, não mais foi possível legislar sobre partes do Alcorão e da *suna.* Vieram, então, os califas bem intencionados, que tiveram a seu cargo os destinos da comunidade dos crentes (*uma*), e que pensavam ter direito de estabelecer novas leis com vistas a resolver novos problemas surgidos na vida de todos os dias dos mulçumanos e em suas relações com as nações que os cercavam e que permaneceram impermeáveis à influência da nova religião. Pode ser evocada, nesse caso, a decisão do califa Omar de julgar conveniente suprimir a pena de amputação da mão do ladrão, na época em que se abatera sobre a península arábica toda sorte de calamidades, desde a fome até a propagação endêmica de desastres naturais.

Na mesma ordem de idéias, ele proibiu o casamento (*mutaa*) e a fruição (*istimtaa*) como posse (*alkabada*). Revogou, igualmente, a

questão das esmolas que, até então, eram atribuídas "àqueles cujo coração se quer conquistar (para a causa do Islã)", enquanto o versículo corânico diz explicitamente: "as esmolas são destinada: as pobres e aos necessitados; a todos aqueles encarregados de recolhê-las e repartilas; àqueles cujo coração se quer conquistar..."

3. A SHARIA E OS COSTUMES

Com efeito, os povos que habitavam as regiões que haviam sido anexadas ao *"Dar Islam"* (*reino do Islã*) permaneceram fiéis a seus usos e costumes. Levaram a *sharia* a sofrer a influência dos costumes que regiam sua civilização, argüindo, além disso, que as disposições jurídicas e os princípios gerais trazidos pelos muçulmanos eram insuficientes para codificar seus interesses e negócios, ou então eram de difícil aplicação em numerosas situações; em razão disso é que há divergência de tais disposições de uma região para outra.

A relação entre a *sharia* e os costumes torna-se, assim, permanente, o que levou a uma perfeita combinação, ou mesmo a uma simbiose entre ambos. E isso se verificou, com o passar do tempo, nas práticas na aplicação da *sharia* naqueles países cada vez mais influenciados pelo costume. Com efeito, os povos que habitavam países conquistados levaram a lei religiosa a sofrer a influência dos costumes que regiam sua civilização infinitamente mais complexa, argüindo, ademais, que as disposições jurídicas muito simples e os princípios gerais que lhes tinham sido trazidas pelos árabes eram insuficientes para regulamentar os negócios ou dificilmente podiam ser aplicadas no contexto e meio sociocultural. O resultado desse enxerto do costume na *sharia* foi que os povos passaram a sentir-se à vontade em relação aos preceitos do Islã. Seguiu-se, igualmente, que as disposições jurídicas

da *sharia* começaram a divergir de uma região para outra, daí resultando uma cerda justificativa em dizer que existia um Islã iraquiano, um do Hedjaz e, até mesmo andaluz/magrebino, sobretudo depois que Abuhanifa, no Iraque, e Malik, em Medina, chegaram a sustentar que era possível recorrer, em matéria de legislação, à opinião individual (*ra'i*) e às conclusões resultantes de reflexão pessoal, bem como levar em conta o contexto, não existindo, desde logo, nenhuma disposição jurídica corânica clara que possa ser adotada ou sobre a qual possa ser construído um raciocínio analógico (*qiyas*).

III. A *SHARIA* E A CRIAÇÃO DA SOCIEDADE MUÇULMANA MODERNA

1. A SHARIA E O DIREITO POSITIVO

Do ponto de vista da história muçulmana, observamos que a aplicação da *sharia* não foi jamais, como alguns imaginam apressadamente, uma coisa definitivamente estabelecida, da mesma maneira que os juízes e os juristas não tiveram a última palavra em todos os casos nem em todas as circunstâncias. As penas legais eram certamente aplicadas, mas no contexto de uma plena consciência da necessidade de garantir à sociedade muçulmana a justiça no seu verdadeiro sentido, antes de recorrer à sua aplicação. A complexidade e complicação da vida dos muçulmanos não fizeram senão tornar mais difícil esse problema da aplicação das penas legais. A situação piorou com os problemas de poder e com os déspotas; e a questão da aplicação da *sharia* no domínio das leis penais, do *status* das pessoas e em qualquer outro domínio tornou-se uma atribuição do poder, que disporá tendo em conta o equilíbrio das forças políticas. É por isso que esse debate, em minha opinião, não é novo. Ele não resulta do impacto do Ocidente

que professa a separação dos poderes. Pelo contrário; se nos reportarmos à maior parte das diferenças que surgiram na história muçulmana entre os homens de lei e os homens no poder, verifica-se que, fundamentalmente, tais diferenças giram em torno da prática da justiça e da limitação do despotismo dos governos, bloqueados, durante certo tempo, pois o problema torna a se pôr e continuará a evoluir.

2. A *SHARIA* E A SOCIEDADE MUÇULMANA MODERNA

É somente a aplicação da *sharia* o que cria a sociedade islâmica? A *sharia* representa todo o Islã ? Ou é ela o seu fundamento?

No Islã, o credo é o princípio fundamental da *sharia*. Por conseguinte, não existe a *sharia* no islã a não ser devido à existência do credo. Da mesma forma, salvo à sombra do credo, não há desabrochar da *sharia*. É por causa disso que a *sharia*, sem o credo, é uma construção sem fundamentos, e é por isso que os sábios e os religiosos diziam: aquele que acredita no credo e abole a *sharia*, ou adere à *sharia* e despreza o credo, não é muçulmano diante de Deus nem segue o caminho da salvação segundo os critérios do Islã.

Começou-se pelo credo; era uma linha de conduta normal e necessária. Pois se a base não é sólida, todo edifício está sujeito a desmoronar em um momento qualquer. O Profeta passou treze anos na Meca a semear as sementes da fé nos corações dos muçulmanos. O cerne dos versículos do Alcorão durante aquele período era o seguinte: educar os muçulmanos e consolidar sua fé. A ação começou depois da Hégira para Medina e foi então que se sucederam os versículos que ditam preceitos aos muçulmanos.

O credo é o princípio e a base, enquanto a *sharia* é a aplicação. Por que toda a nossa preocupação é com a aplicação – até mesmo

com parte restrita dessa aplicação –, sem reconhecermos ao fundamento o seu direito e o seu valor? O sentido corrente que se dá à palavra *sharia* refere-se a normas que regulam apenas transações humanas. A *sharia* é o conjunto de normas que Deus estabeleceu e revelou para que os homens a elas se conformem em vários domínios:

- Nas relações do homem com o seu Senhor e seus deveres religiosos, tais como a prece ritual e o jejum.

- Nas relações de muçulmanos com o muçulmano, com tudo o que Deus estabelece no tocante à troca de afeição, fraternidade, respeito mútuo, apoio recíproco entre eles, sem falar das disposições específicas no concernente à criação da família e à herança.

- Na relação dos muçulmanos com os não muçulmanos e, de forma mais geral, com o ser humano. Isso se realiza na reciprocidade de esforço para promover o progresso, o bem estar e a paz para o homem.

- Na relação do muçulmano com a sociedade; é o papel dos textos que regulam as transações econômicas, as leis civis, penais, comerciais e outras.

- Na relação dos muçulmanos com o universo, se ele pretende continuar a pesquisar e observar as criaturas e utilizar tal conhecimento para a promoção do homem e para servir a humanidade.

- Na relação do muçulmano com a vida: o caminho para pôr em prática a lei de Deus e para que o muçulmano desfrute das boas coisas, e isso sem excesso nem parcimônia.

É uma concepção da lei islâmica que está distante do espírito do muçulmano, se toda a sua reflexão consistir em reclamar dos governos que editem leis para punir os rebeldes e os criminosos. Com isso, ela traz prejuízos ao Islã, por considerá-lo como um conjunto de leis a serem aplicadas e promulgadas pelos governos e não como uma ordem global que regulamenta a vida e o ser humano, sua conduta e a construção da sociedade como um todo, o que requer que cada um se submeta a suas diretivas.

Apresentar a *sharia* com esse sentido falseia a posição sob vários pontos de vista; antes de tudo, põe em pauta o problema da formação e da preparação do homem muçulmano, como tal, e isso nos leva de volta ao credo.

Em segundo lugar, isso nos mostra que as leis das quais se deseja a formulação e a aplicação são uma parte da *sharia*. Se essa parte é realizada, isso não quer dizer, em absoluto, que a *sharia* de Deus é verdadeiramente aplicada.

Em terceiro lugar, isso exige que levemos em consideração a questão das prioridades. Os numerosos domínios englobados pelo termo *sharia* nos obrigam a pormo-nos de acordo para começar. Essas prioridades estão conformes com as situações de todos os países islâmicos?

Enfim, esse modo de compreender muda nossa percepção do pecado em face da *sharia*; desarma aqueles que defendem a condenação da sociedade e provoca a ruptura de uma de suas poderosas armas.

Se discutimos o sentido da autoridade daquilo que Deus revelou e o fato de ser a mensagem dirigida à sociedade como um todo e

existir, no meio dela, gente comum, uma tal concepção da *sharia* corresponderá ao comentário do versículo do Alcorão. É evidente que podemos afirma que a questão é mais ampla do que se imagina: as práticas religiosas muçulmanas, seu amor ao próximo, seu esforço no trabalho e o rendimento daí decorrente, seu prazer em tudo o que é lícito, etc., tudo isso são exemplos de aplicação da *sharia* islâmica.

Diante de uma concepção de tal envergadura, não fomos, acaso, injustos, em relação ao Islã e não reduzimos sua amplitude em nossos corações e em nossos estreitos horizontes? A grande maioria dos muçulmanos não lê a história do Islã, e, o que é mais, não lê os livros fundamentais de direito ou os relativos à *sharia.* O essencial de suas referências reduz-se a narrativas dos predicantes e dos contadores de histórias, aos livros superficiais e defeituosos que tratam, ao mesmo tempo, de todos os assuntos, ou, então, às *fatwas* ditadas pelos peritos na *sharia* ou às respostas por eles publicadas na imprensa ou que difundem, como parábolas, em resposta a indagações sobre se tal ou qual ato é proibido (*haram*) ou permitido (*halal*). Dentre essas pessoas, os mais encarniçados – e em completa boa fé – não cessam de atacar quem quer que se afaste, de um fio de cabelo, da letra dos textos, não desejando jamais indagar se isso representa alguma coisa a mais ou a menos. Ora, é chegado o momento, se todos os muçulmanos desejarmos verdadeiramente afrontar os desafios de nosso tempo, de renunciar a essa concepção fixa e simplista e de compreender, enfim, quais são, verdadeiramente, as etapas de formação da *sharia.* E, se nada fizermos, é possível, em minha opinião, que fiquemos ainda por muito tempo a consagrar nossa reflexão à discussão de falsos problemas da *sharia* e a futilidades que não têm qualquer importância na vida dos crentes, nem de imediato nem no futuro. Tudo isso enquanto os povos em torno dos muçulmanos discutem assuntos absolutamente diferentes e preferem a ação ao debate.

É a *sharia* a única fonte do direito nos países árabes?

*Sami Bostanji**

O direito é uma tela sobre a qual cada sociedade borda suas necessidades, seus interesses e suas aspirações. Sob esse prisma, representa ponto ideal de observação da coletividade que rege, na medida em que constitui um indefectível segmento de sua cultura. Ele imprime a marca da especificidade de todo grupamento que governa.

Em terra do Islã, essa especificidade por muito tempo foi marcada pelo selo da religião. A *sharia* foi, por longos séculos, a única fonte do direito. Nesse sentido original, o termo *sharia* designa as normas derivadas do Alcorão (texto sagrado revelado por Deus ao profeta Maomé) e da *suna* (termo genérico que compreende o conjunto de palavras e de comportamentos do profeta Maomé), que regem a existência dos muçulmanos[1]. Tendo em conta o seu caráter reduzido e lacônico, esse *corpus* inicial seria ampliado, com o passar do tempo, pelos *fukahas* muçulmanos (sábios mestres das *fiqh,* cujo papel é expor e elaborar a revelação divina, adaptando-a, em caso de necessidade, às novas circunstâncias temporais e espaciais). Para assim procederem, os *fukahas* muçulmanos recorrem à técnica das *quiyas.* Trata-se de técnica analógica que consiste em deduzir a solução de um problema, para o qual não há resposta clara e precisa nas fontes sagradas, a partir de um texto do Alcorão ou de um precedente da *suna.* Essa construção,

* Professor substituto das Faculdades de Direito da Universidade de Túnis

[1] *Encyclopédie de l'Islam* (Enciclopédia do Islã), Tome IX, V° Sharia (Sharia), p.331.

que, originalmente, se apresentava como obra humana, vai ser, de imediato, sacralizada. Na medida em que os *fukahas* justificavam as novas soluções com referência a fontes sagradas, essas soluções seriam, por seu lado, marcadas de um caráter religioso que as vai pôr, por muito tempo, ao abrigo de quaisquer questionamentos. A obra dos jurisconsultos muçulmanos vai, assim, fundir-se com a *sharia*, entendida, agora, de maneira ampla, como incluindo, além das fontes sagradas, a obra dos jurisconsultos que lhe é correlata. Além disso, a *sharia* vai se afirmar, por longos séculos, como o ponto de referência permanente e exclusivo em torno do qual se articulará todo o sistema jurídico em terra do Islã.

Enquanto o mundo árabe vivia em uma posição de isolamento, foi possível a essa situação resistir *"serenamente"* ao efeito do tempo. Todavia seria ela seriamente perturbada pelo triunfo do modelo jurídico ocidental, animado pela idéia de modernidade. Diante desse paradigma, a razão se substitui à religião como vetor da organização da vida individual e coletiva. Melhor ainda: a evolução das relações políticas, sociais e econômicas, no curso das últimas décadas, revelou uma das mais acentuadas superposições dos interesses das nações, que tentam edificar uma base comum que governe suas relações jurídicas, de tal modo que é permitido duvidar, seriamente, da perenidade do modelo arcaico em sua versão inicial.

Como o mundo árabe vai reagir a essa nova situação? Os países árabes vão manter a *sharia* como fonte exclusiva de seus direitos? Ou vão eles ceder à tentação da modernidade, buscando "alhures" suas soluções jurídicas?

A resposta a essas questões não é fácil, pois existe, entre os 22 sistemas dos países árabes[2], uma tal diversidade, que uma resposta

[2] Países árabes são aqueles oficialmente afiliados à Liga dos Estados Árabes, isto é, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iraque, Jordânia, Kuaite, Líbano, Líbia, Marrocos, Mauritânia, Catar, Sultanato de Omã, Somália, Síria, Tunísia, Iêmen, Argélia, Arábia Saudita, Bahrein, Sudão, Ilhas Comores, Djibuti e Autoridade Palestina.

categórica – afirmativa ou negativa – seria arriscada. Alguns poderiam pensar resolver a questão contemplando soluções constitucionais desses países, o que importaria na verificação do lugar conferido pelas Constituições árabes à *sharia* como fonte básica das soluções do direito positivo de tais países. Sob essa perspectiva, devemos distinguir três categorias de países.

A primeira categoria compreende os países cuja legislação está totalmente subordinada à *sharia*, tais como o Sudão e a Arábia Saudita. Nesses países, todas as soluções jurídicas devem ser absolutamente conformes com as prescrições da *sharia*. O estatuto fundamental do poder, na Arábia Saudita, que data de 1° de março de 1922, assinala, em seu artigo 1°, que o estatuto do país é o Alcorão e a *suna*. A fonte do poder é o Alcorão e a *suna*. O poder se baseia, nos termos do artigo 8°, na justiça, na *sura* (consulta) e na igualdade, de acordo com a *sharia* islâmica. Os fundamentos da sociedade saudita e os direitos do homem são determinados pela *sharia*, e o direito positivo não a pode derrogar. A economia obedece às mesmas orientações e opções. A fonte de interpretação (*ifta*) inscreve-se, naturalmente, nessa mesma linha, uma vez que é constituída pelo Alcorão e pela *suna* (art.45). A justiça, conforme indicado no artigo 46, se conforma à *sharia* islâmica. Ela é – precisa aquele mesmo artigo – exercida de acordo com a *sharia* e com as regras promulgadas pelo Rei que não se oponham à *sharia*. No que concerne ao Conselho da Sura, seu estatuto está totalmente impregnado de considerações relativas à *sharia*. O artigo 1° do estatuto da *Sura* recorda, claramente, os versículos do Alcorão relativos à consulta. O artigo 2° traça os fundamentos: *"o Conselho da Sura é baseado na adesão ao caminho de Deus e à conformidade com as fontes da legislação islâmica"*.

A segunda categoria de países inclui aqueles cujas Constituições proclamam uma relação entre a *sharia* e o seu direito positivo, sem,

entretanto, reconhecer um elo de subordinação exclusiva do segundo ao primeiro. A título de exemplos, mencione-se que a *sharia* é considerada, pela constituição do Kuaite, como *"uma das fontes principais da legislação"*. A constituição do Bahrein faz dela *"uma fonte principal"* (artigo 2° da Constituição de 14 de fevereiro de 2002), enquanto a do Egito a percebe como *"a fonte principal"* do direito positivo[3].

A terceira categoria engloba os Estados árabes cujas Constituições não estabelecem um nexo explícito entre a *sharia* e o direito positivo, como é o caso da Argélia, de Djibuti, do Marrocos, da Tunísia ... A falta de menção a qualquer ligação entre direito sagrado e direito positivo levaria a crer, à primeira vista, numa superação da *sharia* no seio dessas ordens jurídicas.

Embora sedutora, essa tipologia não é convincente, pois os indícios constitucionais supramencionados não são totalmente confiáveis. Assim, ocorre que países pertencentes à segunda categoria adotem legislações inteiramente dissociadas da religião, proclamando, entretanto, em sua Constituição, que a *sharia* é a fonte principal do direito positivo. É o caso do Egito que, a despeito dos termos não equívocos do artigo 2° da sua Constituição (a *sharia* é a fonte principal do direito positivo), tenha adotado um Código penal cujas soluções seculares distanciam-se das prescrições da *sharia* sobre a matéria. Inversamente, ocorre que países cujas Constituições não mencionam nenhuma ligação com a *sharia* adotem legislações que têm uma tintura religiosa ostentatória. Seguindo essa lógica, a Argélia promulgou, em 1984, um Código da família que comporta soluções derivadas diretamente da *sharia* (admissão do direito de constrangimento, reconhecimento da poligamia e do repúdio, estabelecimento de

[3] Comparar com a solução admitida pela Constituição síria que se limita a indicar que o *fiqh* (doutrina e jurisprudência) é a fonte principal da legislação.

impedimentos sucessórios em razão da disparidade de culto, privilégio da masculinidade em matéria sucessória.).

À vista desses dados, seria preferível substituir a essa categorização por referência a indícios constitucionais – de resultado que só pode ser aproximativo – um exame analítico das legislações dos países árabes. Trata-se, aqui, de descrever o movimento geral do grau de penetração da *sharia* nas ordens jurídicas árabes à base de parâmetros significativos, o que equivale a medir esse movimento estudando as disciplinas fundamentais no seio dessas categorias, tais como o estatuto pessoal, o direito penal e as disciplinas de caráter econômico. Sob esse aspecto, verifica-se um duplo movimento: um refluxo da *sharia* nos campos do direito penal e das disciplinas de caráter econômico; refluxo contrabalançado por uma permanência e uma quase exclusividade da referência islâmica no direito do estatuto pessoal dos países árabes.

I – As zonas de refluxo da *SHARIA*

Diante do direito positivo dos países árabes, duas zonas sensíveis apresentam um nítido refluxo da *sharia*. Trata-se, de um lado, do direito penal e, de outro, das disciplinas de caráter econômico.

A – O refluxo da SHARIA no campo do direito penal

O direito penal islâmico é com freqüência apresentado como uma disciplina extremamente severa. Valendo-se do caráter sensacional de seus artigos, certos autores põem em primeiro plano os castigos corporais prescritos, nesse particular, pela *sharia*. Polarizam a respeito das penas singulares, esquecendo de pôr à luz as circunstâncias em que essas penas foram editadas, a forma por que foram aplicadas pelos

cadi muçulmanos, assim como a realidade de sua penetração no seio dos direitos positivos dos países árabes[4].

Categorias de infração no direito penal muçulmano. A lei islâmica adota uma categorização das infrações penais em função da pena em que incorrem. Em tal caso, distinguem-se três conjuntos de infrações. O primeiro inclui *os hoduds*. O segundo compreende as infrações sujeitas à aplicação da *pena de talião,* enquanto o último conjunto integra as infrações da categoria *taazir* [5]

Os hoduds compreendem o conjunto de infrações cujas penas estão expressamente previstas no Alcorão, o que as eleva à categoria de direito de Deus (*Hakk Alâ*). O termo *hoduds*, utilizado naquele texto sagrado, significa, literalmente, *"limite"* e serve para designar o *status* restritivo de Alá, ou seja, os limites sagrados que os crentes não podem ultrapassar sob pena de caírem sob a sanção de Deus[6]. Nesse sentido limitado, o *hadd* tornou-se o termo técnico que serve para designar a pena incorrida em conseqüência da transgressão de certos atos interditos pelo Alcorão e, conseqüentemente, vistos como crimes contra a religião. Esses atos são o adultério, a falsa acusação de adultério, o consumo de vinho, o furto e o roubo.

Os castigos incorridos, nesse caso, são de ordem corporal. Mutilação da mão, em caso de furto[7]; flagelação, em caso de relações

[4] Esse discurso foi sem dúvida vivificado, nos últimos anos, pela islamização de sistemas penais de certos países. Foi esse o caso do sistema penal iraniano, no começo dos anos oitenta, do sistema penal sudanês, no começo dos anos noventa, e do sistema penal dos estados do norte da Nigéria, desde o ano 2000.

[5] Para um estudo pormenorizado dessas diferentes infrações, ver, sobretudo, Mohamed bem Mohamed Abou Chahba, *Os Hoduds no Islã* (em árabe), Cairo 1974; e, também, Abdelazis Ameur, *O Taazir na sharia Islâmica* (em árabe).

[6] Vide *Encyclopédie de l'Islam* (Enciclopédia do Islã), V° Hadd; para uma interpretação diferente do termo Hadd, vide M.Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique* (Islã e liberdade. O mal-entendido histórico), Albin Michel, 1998, pág. 94 e segs.

[7] "O ladrão e a ladra terão a mão decepada como sanção do delito cometido. Tal é a pena ditada por Deus ! Deus é todo poderoso; ele detém a sabedoria suprema" (*A Mesa servida*, 38).

sexuais ilícitas[8] e em caso de falsa acusação de adultério[9], ou, ainda, no caso de consumo de vinho; no caso de roubo, seguido de homicídio, condenação à morte, por crucificação ou pelo sabre; corte de uma das mãos e de um pé, no caso de roubo sem homicídio[10].

Considerados pela lei penal islâmica como um direito de Alá, não é, em conseqüência, possível nenhum perdão ou acerto amigável, uma vez submetido o caso ao *cadi*[11], mesmo se – como veremos adiante – há uma forte tendência a restringir, na prática, o campo de aplicação das penas de *hadd*[12].

A lei do talião. O *talião* (*quisas*) é uma pena que consiste em infligir ao culpado o mesmo dano sofrido pela vítima. Diante da lei penal islâmica, o homicídio voluntário é uma infração passível da lei do talião. Também está ditoz no Alcorão *"Crentes! o talião será para vós de rigor no caso de assassinato: homem livre por homem livre, escravo por escravo, mulher por mulher"*[13]. O parente mais próximo da vítima (*wali el dam*), que é quem tem o direito de reivindicar o talião, pode a ele renunciar, quer gratuitamente (é o perdão *afw*), quer por um acordo (*sulh*) com o culpado. Neste último caso, o autor

---

[8] "Infligíreis ao homem ou à mulher culpados de adultério cem chicotadas. Que, em respeito da Lei de Deus, nenhuma piedade tenhais, em relação a eles, se acreditais em Deus e no Juízo Final. E que um grupo de crentes seja testemunha de seu suplício" (*A Luz*, 2).

[9] "Aqueles que lançam acusações infamantes contra mulheres honestas, sem poderem produzir quatro testemunhas, serão passíveis de oitenta chicotadas. Seus testemunhos não mais serão aceitos; são eles os perversos"(*A Luz*, 4).

[10] "Eis qual deverá ser o castigo daqueles que entram em luta aberta com Deus e seu Profeta, provocando a desordem na terra: poderão ser mortos crucificados, ter uma das mãos e um pé decepados em sentido inverso, ou ainda ser banidos. Tal será a sorte ignominiosa neste mundo. Um tormento infinito os espera no Outro (*A Mesa servida*, 33). "Há para vós no talião a salvaguarda da própria vida, ó homens sensatos; assim atingireis a piedade" (*A Mesa servida*, 34).

[11] Todavia, antes da submissão do caso ao cadi, o arrependimento pode absolver o culpado de furto ou de roubo. Sobre a questão da absolvição, em caso de furto, (*A Mesa servida*, 33); e, em caso de roubo (*A Mesa servida*, 38).

[12] Ver, mais abaixo, os desenvolvimentos do assunto.

[13] *A vaca*, 178.

do homicídio deve pagar aos parentes próximos da vítima o preço do sangue (*diwa*)[14] e expiar seu pecado pela *kaffara*. Essa consiste em libertar um escravo muçulmano ou, se o culpado não puder dar cumprimento a esse ato, jejuar durante dois meses consecutivos[15].

Se a pena de talião é expressamente prevista pelo texto sagrado, ela difere dos *hoduds* na medida em que essa pena não é vista como um direito de Alá, mas antes como um direito humano; daí a possibilidade de perdão e de um acordo amigável.

O *taazir* é um termo de direito islâmico que significa pena discricionária decidida pelo *cadi* no caso de infrações cujas penas não decorrem nem dos *hoduds*, nem da *lei de talião*. O termo *taazir* não aparece no Alcorão, nem tampouco na *suna*. Ambos, entretanto, parecem incluir exemplos práticos de *taazir* que implicam castigo não estipulado de infrações não sujeitas a penas indicadas com precisão naqueles textos, como é o caso, por exemplo, da mulher recalcitrante (*nashiz*)[16]. Pode-se notar, a esse propósito, que o conceito de *"discrição"* sobre o qual repousa o *taazir* foi sublinhado no Alcorão com palavras tais como *"E aquelas que pensais serem capazes de se rebelar, mandai-as para seus aposentos e batei nelas. Se então obedecerem, não mais procureis prejudicá-las"*[17]. Na *suna*, pode-se encontrar também exemplo de *taazir*

---

[14] "... serão adotados bons procedimentos em relação àquele que, tendo direito, terá comutada sua pena; ele próprio terá interesse em indenizar aqueles que a isso tenham direito. Assim Deus, em sua Misericórdia, propõe-se a atenuar o rigor da pena a princípio ordenada. Qualquer violação posterior de um tal compromisso redundará no mais rigoroso castigo".

[15] Sobre essa questão, vide J.Shacht, *Introduction au droit musulman* (Introdução ao direito muçulmano), Éditions Maisonneuve et La Rose, 1983, págs. 153-154.

[16] Sobre essa questão, vide M.Talbi, "Il Coran et le châtiment corporel de la femme" (O Alcorão e o castigo corporal da mulher), *Jeune-Afrique, L'intelligent*, nº 2277, 29 de agosto - 4 de setembro, 2004, págs. 24-25.

[17] *Encyclopédie de l'Islam* (Enciclopédia do Islã) m Vº Taazir, pág. 435.* Zakat – imposto sobre o capital ou renda (em geral 2,5%) pago, anualmente, pelos muçulmanos, para fins sociais ou beneficentes (N.T.)

em casos semelhantes que não estão sujeitos aos *hoduds*. Assim, segundo um *hadith* do Profeta, se uma pessoa não paga o *zakat*, deve ser penalizada e deve ser-lhe tomada parte de sua fortuna, além dos *zakat*.

a - Contexto da elaboração da lei penal islâmica

No fim do século VI e começo do século VII d.C., a Arábia, onde o Profeta nasceu, viveu e recebeu a revelação, era habitada por tribos que, em sua maior parte, eram nômades.Nessa região, de clima desértico, as pessoas viviam da criação e, sobretudo, do comércio das caravanas; não existiam, em absoluto, estruturas administrativas ou estatais que permitissem o estabelecimento de um sistema penitenciário.

Nesse contexto, a manutenção do equilíbrio no seio da organização social exigia o recurso a castigos corporais. *"Cortar a mão da vítima,* escreve M.Charfi, *pode parecer, hoje, bárbaro. Mas quando, na ausência do Estado e de prisão – situação da Arábia no tempo do Profeta –, pratica-se uma tal justiça, isso permite, ao mesmo tempo, evitar matar o ladrão e desencadear uma guerra tribal que poderia custar a vida de dezenas de pessoas, ou até mesmo mais. Paradoxalmente, os castigos corporais tornaram-se, nessas condições, a solução menos má"*[18]. Do mesmo modo, a aplicação da lei do talião revela ser um mal menor, pois a *sharia* define, de forma precisa, as regras que comandam uma tal sanção, prevendo, também, sucedâneos que temperam o rigor desse castigo (possibilidade de acordo amigável ou compensação). Dessa forma, ela evita as reações arcaicas e desmesuradas que provocavam, antes, ciclos de guerras tribais intermináveis e homicidas. Na ausência de uma autoridade

[18] M.Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique* (Islã e liberdade. O mal-entendido histórico), Albin Michel, 1998, pág. 97.

central que tomasse a seu cargo a repressão das infrações cometidas no seio da sociedade, a lei do talião apresentava-se, naquela época, como sanção apropriada, na medida em que permitia assegurar um equilíbrio entre os diferentes interesses em causa: punição do culpado, apaziguamento do desejo de vingança de seus próximos, prevenção das guerras tribais. O que equivale a dizer que o sistema penal muçulmano não pode ser realmente compreendido a não ser no quadro de seu contexto geográfico, político, econômico e social. A severidade que, à primeira vista, caracteriza esse sistema é assimilada melhor se levarmos em conta tais considerações. Além disso, não é irrelevante recordar que os castigos corporais não são sanções específicas do direito penal muçulmano. Esse gênero de penas era aplicado na Europa na mesma época e mesmo posteriormente[19]. Na França, foi preciso esperar a lei de 28 de abril de 1832 para suprimir os últimos rigores corporais que o Código penal de 1810 tinha deixado subsistir, como era o caso da amputação do punho do parricida[20], ou a marca aposta nos condenados a trabalhos forçados[21].

De facto, a severidade que caracteriza o sistema penal muçulmano foi, na prática, abrandada muito cedo, e de modo significativo.

b - Abrandamento dos castigos corporais

Jurisconsultos e *cadis* muçulmanos procuraram, muito cedo, abrandar o rigor dos castigos corporais. Para tal fim, esforçaram-se por limitar os casos de sua aplicação usando diversos meios, tais como a subordinação da aplicação dos *hoduds* a condições

[19] Os castigos corporais atingiram seu ponto culminante sob a Inquisição.

[20] Antigo artigo 13, parágrafo *in fine*, do Código penal.

[21] Antigo artigo 20 do Código penal.

draconianas. Citemos, a título de exemplo, a hipótese do depoimento sobre o adultério que é cercado de exigências a tal ponto estritas que tornam a caracterização do *haad* uma verdadeira hipótese acadêmica. Nesse caso, exigem-se quatro testemunhas do sexo masculino – em lugar de duas, como de ordinário – que devem, ademais, depor como testemunhas oculares do ato sexual ilícito[22]. Um outro exemplo pode ser dado a propósito do vinho, no qual a aplicação do *haad* relativo a seu consumo (oitenta chicotadas) torna-se difícil devido à exigência de prova de que o ato era voluntário[23].

Na linha desse espírito de abrandamento dos *hoduds*, não se hesita em utilizar os estratagemas jurídicos (*hyals*) com vistas a reduzir o seu domínio de intervenção. A pesada pena da amputação da mão, no caso de furto, é freqüentemente eludida e substituída por outra mais branda, em conseqüência da utilização da noção de *chubha*. *Chubha* significa a dúvida sobre o bem-fundado da qualificação da infração ou, mais geralmente, do fato suscetível de ser incriminado. Tendo em conta que o furto é apresentado como a subtração fraudulenta de uma coisa de outrem, é preciso assegurar-se que a coisa não pertence àquele que a subtrai. Se a coisa pública faz parte direta ou indiretamente do domínio público, ela pertence, então, ao conjunto da comunidade. Pertence, portanto, a cada um, inclusive ao acusado[24]. De imediato, a infração cai no campo do *taazir*. Um *hadith* do Profeta chega a exortar os muçulmanos a rejeitarem os *hududs* pelo uso dos *chobuhat*.

---

[22] J.Schacht, op.cit., pág. 148.

[23] J.Schacht, op.cit., pág. 150.

[24] M. Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique* (Islã e liberdade. O mal-entendido histórico), Albin Michel, 1988, pág. 125.

C - A FRACA PENETRAÇÃO DO DIREITO PENAL MUÇULMANO NAS ORDENS JURÍDICAS ÁRABES

Mais além da polarização midiática sobre os princípios da *sharia* em matéria penal, é de notar que o sistema penal muçulmano não se aplica em todo o seu rigor a não ser nas ordens jurídicas saudita e sudanesa[25]. A maioria dos outros Estados árabes adota Códigos penais seculares que apresentam estrutura moderna e retêm penas cujo efeito aflitivo é abrandado. Os castigos corporais (flagelação, lapidação, amputação da mão ou do pé) são, assim, substituídos por penas privativas da liberdade e sanções penais de caráter pecuniário (multas). Certamente o homicídio voluntário é passível, em tais legislações, da

[25] Sem que seja necessário examinar diferentes aspectos da legislação penal sudanesa, pode-se evocar a atitude do Sudão no tocante aos delitos de *hudud* que são qualificados, algumas vezes, de crimes absolutos, assim como a atitude adotada pelo dito país em relação à instituição do *qisas*. De acordo com a *sharia*, o Código penal sudanês de 1991 sanciona o roubo a mão armada com a pena capital, ou a pena capital com crucificação, ou a amputação da mão direita e do pé esquerdo. Tratando-se de roubo grave, o culpado é passível, nos termos dos artigos 170 e 171 do Código penal, da amputação da mão direita. A apostasia é sancionada com a pena de morte, a menos que o apóstata se retrate (art. 126). O adultério é sancionado pela lapidação se o delinqüente é casado, ou por uma centena de chicotadas, se solteiro; essa última pena podendo ser reforçada por penas complementares. O artigo 147 sanciona, ademais, as acusações de inobservância da castidade. Nesse caso, também, a flagelação é prevista. Cabe ressaltar que, quando há *hudud*, não pode haver perdão, nos termos do artigo 38. A segunda manifestação da aplicação da *sharia*, no direito penal sudanês, é a instituição do *qisas*. *Qisas*, ou retribuição, consiste em fazer sofrer o culpado a mesma ofensa que ele cometeu. O artigo 28, parágrafo 3, do Código penal, prevê que, em caso de assassinato, a pena incorrida será a morte, e, se o tribunal assim decidir, o culpado morrerá da mesma maneira que empregou para fazer perecer sua vítima. Esse Código penal estabelece, em seu anexo, a lista pormenorizada das partes do corpo e dos ferimentos que dão lugar à retribuição. Mas, além dessas retribuições que podem ser qualificadas de simples, o Código prevê a "retribuição múltipla". Essa significa que um indivíduo pode ser executado em lugar de um grupo, ou que um grupo possa ser executado em lugar de um indivíduo. Note-se, além disso, que nos termos do artigo 38, em caso de falta que implique retribuição, nenhuma comutação da pena será permitida, salvo se houver perdão da parte da vítima ou de um membro de sua família. Convém precisar, enfim, que as disposições penais de caráter arcaico não são aplicáveis no sul do Sudão, povoado majoritariamente por não-muçulmanos, a menos que o acusado, o solicite formalmente ou que seja decidido de outra forma pelo órgão legislativo apropriado.

pena de morte – como prescrito pelo Alcorão –; mas a lei do talião, que é, em tal caso, uma forma de vingança privada, é abandonada em proveito de um enquadramento estatal rigoroso da pena capital, que se manifesta pela exigência de condenação do autor do crime por um tribunal representativo, que respeite os princípios e garantias fundamentais do direito penal, assim como de um processo específico sobre a matéria. Essa exigência é acrescida de total tomada a seu cargo da execução da pena de morte pelo Estado, que fixa as modalidades (em geral, o enforcamento), o momento e o lugar. Enfim, os *taazir* são eliminados dos novos sistemas penais dos países árabes em conseqüência da acolhida, por eles, do princípio sacrossanto do direito penal moderno: o princípio da legalidade dos delitos e das penas. Em face desse princípio, o sistema repressivo é organizado de forma a que não se possam punir atos contrários à ordem social, a menos que entrem no campo preciso das previsões legais[26].

O refluxo da *sharia* nesse terreno é tanto mais significativo quando até mesmo o Egito, país cuja Constituição dispõe de maneira inequívoca que *"... os princípios da sharia islâmica são a principal fonte da legislação "*(artigo 2 da Constituição egípcia), adota soluções seculares que se afastam, nesse domínio, das prescrições sagradas. A tentativa de islamização do direito penal, com a perspectiva de um ajuste das soluções do direito egípcio àquele dispositivo constitucional, resultou em malogro. A decisão das autoridades egípcias, em 1982, de adotar

[26] MM. Stefani, Levasseur e Bouloc notam, a esse respeito, que "confiando ao legislador o cuidado de determinar os atos suscetíveis de punição e as penas aplicáveis, esse princípio dá à sanção penal uma certeza que reforça seu poder de intimidação e da qual a sociedade não pode deixar de tirar proveito. Constitui, além disso, uma das garantias essenciais da liberdade individual; o cidadão é protegido contra o arbítrio do juiz, pois pode conhecer antecipadamente que ato é proibido e a pena a que se expõe se o praticar". Stefani, Levasseur e Bouloc, *Droit pénal général* (Direito penal geral), Dalloz, 1987, nº 117 e págs. 161-162.

um Código penal egípcio conforme com as soluções da *sharia* não teve seguimento, o que patenteia a força, na matéria, das correntes laicas[27].

De forma prospectiva, esse movimento está destinado a se consolidar com a penetração dos direitos fundamentais nas ordens jurídicas árabes. A adesão desses países a textos internacionais relativos aos direitos do homem constitui, desse ponto de vista, sério contrapeso à readmissão dos castigos corporais do direito muçulmano. Além disso, grande número de países árabes[28] ratificaram o Pacto internacional relativo aos direitos civis e políticos, de 16 de dezembro de 1966, pacto esse que estipula, em seu artigo 7°, que *"Ninguém será submetido à tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, inumanos ou degradantes"*.

No plano regional, os países árabes da África aderem à Carta africana dos Direitos do Homem, de 1981 – elaborada em Nairobi, sob a égide da Organização da Unidade Africana (OUA) –, que sublinha, de modo inequívoco, o necessário respeito à integridade física de todo ser humano (artigo 4° da Carta africana). O artigo 5° dessa mesma Carta proscreve, explicitamente, as penas e tratamentos humilhantes e degradantes. Esses últimos tratamentos são igualmente proscritos pelo artigo 13, parágrafo a) da Carta árabe dos Direitos do Homem, de 1994[29], assim como o artigo 8°, parágrafo a) do projeto de Carta árabe dos Direitos do Homem.

---

[27] M. Mechri e Mme. Bem Achour observam, a propósito, que a laicização do direito penal não data de ontem. "A idéia de um direito penal laico, separado dos textos sagrados pela autoridade política, foi sempre admitida pelo pensamento clássico muçulmano. O domínio da justiça penal foi sempre integrado à *siyassa*, domínio reservado ao Príncipe, o que lhe permite, em caso de lacunas ou, ainda mais, em caso de necessidade (*dharura*), promulgar nova lei ou suspender a aplicação de uma regra sagrada. S.Bem Achour e F.Mechri, *La circulation du modèle juridique français en Tunisie* (A circulação do modelo jurídico francês na Tunísia), Association Henri Capitant, 1994, págs 283 e 288.

[28] Tunísia, Argélia, Marrocos, Síria, Iêmen, Kuaite, Líbia, Iraque, Egito ...

[29] Essa última Carta foi, entretanto, alvo de sérias objeções e reservas por parte dos países do Golfo.

B – O refluxo da sharia *no campo das disciplinas de caráter econômico*

Por disciplinas de caráter econômico entendem-se as matérias que regem as relações que apresentam aspecto pecuniário, no seio de determinada coletividade. A fonte corânica é bastante lacunosa. Sem estarem totalmente ausentes, os versículos sobre esse tema são bem raros e bastante genéricos[30]. O essencial do *corpus* jurídico sobre a matéria vai ser elaborado pelos jurisconsultos muçulmanos que, ao sabor do espaço e do tempo, vão forjar as regras e princípios que governam as relações econômicas no seio da sociedade muçulmana. O esforço de criação é aqui muito mais patente que alhures. A parte humana, na elaboração das soluções do direito muçulmano, é saliente, mesmo se tentarmos reduzi-la às normas estabelecidas – algumas vezes de forma artificial –, às fontes escritas ou aos *hadiths* do Profeta. É nesse domínio que o direito muçulmano aparece, no essencial, como obra humana, forjada em vista de circunstâncias temporais e espaciais particulares. Todavia, a decadência do Califado Abássida, no fim do século X, levou a abandonar todo esforço de criação jurídica; as

[30] É o caso do versículo corânico que autoriza a venda e proíbe a usura (*A vaca*, 275), ou ainda o versículo que ordena aos muçulmanos o respeito à palavra dada ("Cumpri com vossos compromissos, pois vos serão tomadas contas"). Raras serão as transações que serão objeto de elencos pormenorizados, como foi o caso do empréstimo a prazo, que, segundo o Alcorão, deve ser consignado em um escrito, no qual será devidamente fixado o prazo (*A vaca*, 282). O mesmo versículo acrescenta que, "se estivermos em viagem e não encontrarmos um escriba, exigir-se-á a entrega de um penhor", a menos que o devedor e o credor tenham mútua confiança (*A vaca*, 283). É, sem dúvida, a importância da instituição do empréstimo a prazo em sociedade cuja economia está baseada no comércio que levou o Alcorão a tratar pormenorizadamente desse gênero de transação e a "envolvê-la" em um formalismo (exigência de documento escrito) estranho à tradição oral. A exigência formalista do Alcorão, no concernente ao empréstimo a prazo, é, todavia, abandonada, na mesma *surata*, desde que se trate de transação à vista ["Entretanto, em se tratando de uma transação à vista que estiverdes realizando, podereis, de comum acordo, dispensar-vos de a celebrar por escrito". (*A vaca*, 282)].

soluções propostas pelos jurisconsultos vão ser sacralizadas e, por conseguinte, consideradas como válidas pelos muçulmanos em qualquer tempo e em qualquer espaço. Essa situação vai perdurar até o século XIX, época em que o anacronismo das instituições jurídicas tradicionais começa a pesar sobre as sociedades árabes cuja elite está não apenas encantada com os sistemas jurídicos ocidentais, mas também tentada a importar algumas de suas técnicas e instituições, com vistas a vitalizar um sistema jurídico esclerosado há vários séculos e, em todo caso, incapaz de seguir a evolução da economia. *É a tentação da modernidade que desperta nos corpos dos países árabes.* Os modelos jurídicos ocidentais vão, então, servir, naqueles países, à reconstrução de um justo sistema jurídico, no qual o direito muçulmano clássico não mais tem o monopólio técnico e normativo de outrora. Esse movimento vai ser consolidado pela política colonial, que é uma política de assimilação. O direito estrangeiro vem, nesse caso, representar o papel de um *"instrumento de integração cultural de um povo colonizado no sistema de valores e nas técnicas de trocas do colonizador"* [31]. Enfim, a independência vai firmar ainda mais essa dependência. Conscientes da esclerose do sistema jurídico tradicional e de sua incapacidade para seguir o ritmo de uma economia moderna, os países árabes, há pouco soberanos, não hesitarão em enquadrar juridicamente os fenômenos econômicos com referência a textos cuja inspiração européia é indiscutível. O voluntarismo estatal projeta-se em um modelo que teve êxito.

Haveria, à vista disso, uma separação total em relação ao sistema tradicional?

---

[31] Y. Bem Achour, "La tradition juridique française dans le monde arabe" (A tradição jurídica francesa no mundo árabe), em *Politique, religion et droit dans le monde arabe* (Política, religião e direito no mundo árabe), op. cit. , págs. 127 e 128.

A resposta a essa pergunta tem de ser qualificada. Com efeito, se o direito civil deixa subsistirem pontos de ligação com o direito muçulmano clássico, outras novas disciplinas de caráter econômico – tais como o direito comercial, o direito de concorrência, o direito de consumo, o direito de comércio eletrônico – estão totalmente edificadas à margem do sistema tradicional. Elas trazem soluções novas a problemas novos. Esse movimento de emancipação do direito positivo dos países árabes vai ser reforçado pela vaga de *internacionalização do direito* que anima os sistemas jurídicos contemporâneos. Em conseqüência do desmoronamento do bloco comunista e da elevação da economia de mercado à posição de modelo econômico exclusivo, as economias nacionais vão, gradualmente, integrar-se. Esse fenômeno traduz-se, no plano jurídico, pela propensão dos Estados a perceberem e elaborarem normas que governem as relações econômicas em um quadro interestatal. As especificidades locais diluem-se para dar livre curso a soluções concertadas entre vários Estados. Sob esse aspecto, o sistema tradicional está totalmente posto de lado.

Infiltrado no campo do direito civil, o sistema tradicional perde, fora desse campo, toda influência sobre a percepção e a concepção do direito econômico.

O direito civil é a primeira disciplina a sofrer a influência ocidental. Seu estatuto de direito comum o colocava, assim, *"na linha de frente da mudança"*. Todavia, sua natureza conservadora vai impedir fundir-se totalmente no molde dos Códigos europeus; sobrevivências muçulmanas persistirão e resistirão à vaga da ocidentalização dos direitos positivos árabes. Essas sobrevivências serão muito mais aparentes no plano do conteúdo das novas soluções admitidas que no de seu continente.

a - A SENSÍVEL ALTERAÇÃO DO CONTINENTE DOS DIREITOS CIVIS

O direito civil muçulmano clássico apresenta forma bastante singular. É um direito empírico, forjado pelos jurisconsultos muçulmanos a partir de casos concretos. Fora das hipóteses – bastante raras, na prática – diretamente regidas pelo Alcorão ou por um *hadith* do Profeta, o direito muçulmano adota um método casuísta e analógico. Os jurisconsultos partem de uma regra aplicável a um caso determinado, procurando o motivo (*'illa*) para estender a regra a um caso semelhante, por analogia. Essas soluções são consignadas nas obras que servem de referência aos juízes que resolvem litígios que lhes são submetidos, com o recurso às opiniões dos jurisconsultos da escola a que pertencem.

No estado atual dos direitos positivos árabes, o direito civil distancia-se dessa forma. Certamente pode-se sempre mencionar, a título de exemplo contrário, o direito civil do Omã, que retoma as soluções arcaicas no estado bruto; ou tomar o exemplo da Arábia Saudita, que haure suas soluções civis diretamente das obras dos jurisconsultos *hanbali* (juristas pertencentes à escola de Ibn Hanbal, fundador de uma das quatro principais escolas do rito sunita). Mas tais sistemas não são, de modo nenhum, representativos, na medida em que a maioria dos países árabes consignam as soluções relativas ao direito civil num Código. Melhor ainda: optando, de forma inequívoca, por soluções tradicionais, certas ordens jurídicas árabes escolheram a codificação. O que levou a *"envolver"* as soluções tradicionais com uma forma moderna[32].

[32] Ver, a esse respeito, o exemplo do Código de transações civis dos Emirados Árabes Unidos. Tendo como único ponto de referência o direito muçulmano clássico, esse Código precisa, em seu artigo 2º, que "o direito muçulmano servirá de referência para a compreensão, interpretação e exegese do texto". Além disso. pode-se ler, no artigo 1º desse Código, que "à falta de uma disposição dessa lei, o juiz decidirá segundo o direito muçulmano, dando preferência às mais apropriadas soluções da Escola do Imã Ahmed Ibn Hanbal e,na sua falta, à do Imã Shafeiiet e à do Imã Abu-Hanifh, segundo o interesse em questão".

O quase-consenso à propósito da técnica de codificação não é fortuito. A transposição dessa técnica procede da preocupação de assegurar um direito civil de melhor qualidade, tanto no plano da escolha do suporte que englobe soluções substanciais, quanto no plano de sua articulação e formulação.

* *A escolha do suporte*

Um Código é um conjunto de disposições ordenadas de modo coerente e racional que cobrem um campo bastante extenso e estão reunidas em um mesmo documento. Seduzidos pela racionalidade e coerência desse suporte, os sistemas jurídicos árabes vão fazer dele o suporte de base do seu sistema civil. As vantagens intrínsecas que oferece um Código estão na base de sua voga. O êxito se explica, primeiramente, pelo fato de que um tal instrumento, compilando o conjunto das disposições inerentes ao direito civil num suporte textual autônomo, autoriza melhor conhecimento das leis civis por seus destinatários. Depois, um Código permite assegurar a estabilidade e uma melhor previsibilidade das soluções jurídicas. Essa última qualidade falta num sistema casuísta que repousa sobre a analogia e que tem por referência de base as opiniões de jurisconsultos muçulmanos sobre a questão litigiosa. Ora, em muitas questões, os jurisconsultos pertencentes a um mesmo rito adotam posições divergentes que prejudicam a segurança jurídica das transações. Enfim, um Código civil permite unificar o conjunto de soluções adotadas sobre a matéria, eliminando, assim, divergências e incompatibilidades do antigo sistema. Procedendo dessa forma, o Código permite erigir um direito comum das relações econômicas para todos os naturais de um país, qualquer que seja sua confissão e seu rito. Sob esse ponto de

vista, a escolha da técnica estava em perfeita adequação com as aspirações dos novos Estados, em busca de homogeneidade de sua ordem jurídica[33].

Optando por codificar o direito civil, os países árabes alinharam-se a modelos tomados de empréstimo aos sistemas romano-germânicos da Europa continental (França, sobretudo), cuja tradição, em matéria de codificação, é bem antiga[34]. Mesmo os países que foram protetorados britânicos, como é o caso do Egito, não procurarão jamais transpor o sistema da *Common law*. Devido às suas qualidade intrínsecas (acessibilidade, previsibilidade, clareza e unidade), a tradição continental atendia melhor aos desígnios daqueles países levados a reformar seu sistema sob o plano formal. Sob pena de cair em contradição insustentável, esses sistemas, que procuravam romper com um direito casuístico e analógico, não podiam haurir inspiração em um sistema que apresenta essas mesmas características[35]. Esse novo suporte vai permitir uma nova articulação das soluções civis.

* A NOVA ARTICULAÇÃO DAS SOLUÇÕES

O sistema tradicional é um sistema ao mesmo tempo casuístico e analógico. As obras de direito muçulmano clássico são, na realidade, compilações de soluções jurídicas, não apresentando a generalização necessária à sua extensão a hipóteses não previstas. Tais hipóteses

[33] Note-se, sobre esse assunto, que, mesmo nos países em que o direito civil foi codificado sob o protetorado (Tunísia, Marrocos, Mauritânia ...), foi mantida a mesma legislação sobre a matéria, uma vez adquirida a independência.

[34] Cf.B. Oppeti, *Essai sur la codification* (Ensaio sobre a codificação), Puf, 1998, pág. 12.

[35] G. Peyrard, "Persistance de l' influence de notre Code civil: le Code civil de l' État du Bahreïn" (Persistência da influência de nosso Código civil: o Código civil do Estado de Bahrein), *Revue internationale de droit comparé*, 2001, págs 927 e 932.

eram tributárias do procedimento analógico que envolvia seu regime com uma margem de incerteza e instabilidade. A adoção de Códigos modernos vai permitir romper com essa maneira de proceder e marca a passagem a um sistema jurídico em que a abstração e a generalidade têm curso. O sistema normativo destaca-se, assim, do concreto.

A exemplo dos Códigos ocidentais, os Códigos dos países árabes conhecem uma divisão hierárquica em livros, por sua vez subdivididos em títulos, que se dividem em capítulos, compostos de seções subdivididas em parágrafos. Essas repartições (divisões, subdivisões ...) correspondem a categorias jurídicas (obrigações, contrato, propriedade...), e mesmo subcategorias (obrigações contratuais, obrigações extra-contratuais; contratos de transmissão de propriedade, contrato tendo por objeto desfrutar de uma coisa, contrato de prestação de serviços ...), elas próprias chamadas a conhecer subdivisões, no seio das quais se esforçam por colocar os fenômenos e os conceitos jurídicos de mesma natureza. Essa natureza comum vai permitir-lhes serem regidas por regras que lhes são próprias[36]. As regras estabelecidas representam um grau de generalidade que lhes confere uma universalidade de aplicação a pessoas, coisas, atos ou situações muito diversas. Essas regras encadeiam-se de maneira lógica, do geral ao particular e das soluções de princípio às exceções.

Essa racionalização da matéria vai permitir disciplinar a desordem e incerteza dos fatos sociais, colocando-os mais facilmente sob uma qualificação clara e regras escritas pré-estabelecidas. Assim, vai-se poder *"fundir em moldes "aprovados pela experiência" os fatos e atos da vida social que tenham caracteres comuns, e aplicar-lhes um regime conhecido e objetivamente determinado"*[37]. É nessa medida que um sistema codificado

[36] J. L. Bergel, *Méthodologie juridique* (Metodología jurídica), Puf, 2001, págs. 111-112.

[37] J. L. Bergel, *Méthodologie juridique*, Puf, 2001, págs. 112-113.

oferece sérias garantias de imparcialidade e de segurança jurídica. Com o surgimento do movimento de codificação do direito civil, a atitude do jurista árabe muda de perspectiva na matéria. Ele, de agora em diante, não mais é levado a partir de um caso concreto conhecido para procurar a solução do caso que lhe é proposto; deve, antes, procurar encontrar, entre as regras abstratas contidas no Código civil, aquela que vai reger a relação em causa.

** CONTRIBUIÇÕES REDACIONAIS DA CODIFICAÇÃO*

Sob o plano redacional, as obras de direito muçulmano clássico cedem às tendências clássicas do formalismo literário. Pôde-se assim descrevê-las como uma *"pintura literária da realidade social em modo normativo"*[38]. O estilo jurídico dos Códigos árabes rompe com essa posição. A terminologia utilizada nesses textos é mais clara. Alia, ao mesmo tempo, simplicidade e rigor. O estilo redundante e as circunvoluções são, assim, definitivamente postos de lado. Essa total mudança de forma das soluções civilistas vai ser duplicada pela alteração do conteúdo dos direitos civis dos países árabes; alteração que, no entanto, é abrandada.

b - ALTERAÇÃO JURÍDICA DO CONTEÚDO DOS DIREITOS CIVIS

Dois Códigos civis árabes vão servir ao *encaminhamento das influências ocidentais no seio dos sistemas civis árabes*: o Código tunisino das obrigações e dos contratos, de 1906, e o Código civil egípcio, de 1948[39].

[38] *Encyclopédie del' Islam* (Enciclopédia do Islã) Tomo IX, 1998, Vº *sharia*, pág. 334.

[39] O papel de pioneiros não é fruto do acaso. Desde o século XIX, ambos os países vão ser os primeiros países árabes a sofrer as influências ocidentais em matéria de organização

Em graus distintos, esses Códigos vão servir de modelos para os outros países árabes, e suas soluções vão ser retomadas em diferentes países do Magrebe, do Oriente Próximo e do Golfo Pérsico. Assim, as soluções adotadas pelo Código civil egípcio são, no essencial, retomadas pelos Códigos civis da Síria, do Iraque, do Bahrein, da Líbia, da Argélia ... Com uma influência mais restrita no plano geográfico, o Código tunisino vai, não obstante, incluir soluções substanciais adotadas pelo *dhahir* marroquino das obrigações e dos contratos, de 1913, e pelo Código civil mauritano, de 14 de setembro de 1989, bem como inspirar, de maneira indireta, as soluções do Código libanês das obrigações e dos contratos, de 1932.

Com esses dois modelos (egípcio e tunisino), que ecoam amplamente as regras de direito civil adotadas por sistemas jurídicos europeus, vai-se assistir a uma *"incrustação"* do pensamento civilista romano-germânico nos Códigos civis dos países árabes[40]. Pôde-se notar assim, para começar, uma importante contribuição dos princípios e regras do direito civil francês. As normas do Código Napoleão, de

política, administrativa e jurídica. Foram os primeiros países a restabelecer contacto com o mundo ocidental, depois de longos séculos em que o mundo árabe vivia em retraimento. A esse propósito, forçoso é admitir que, se a campanha de Bonaparte no Egito, no começo do século XIX, foi a primeira centelha para o restabelecimento de contacto entre esses dois mundos, um fator determinante contribuiu a conferir a esses países o estatuto de precursores. Trata-se da presença de homens políticos reformistas que, graças à "redescoberta" do mundo ocidental, foram subjugados por sua prosperidade multidimensional (política, administrativa, econômica, social, educacional, jurídica ...) e foram tentados a alinhar-se com seu modelo, procurando transpor suas instituições. Vide Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes* (História dos povos árabes), pág. 361 e seguintes.

[40] David Santillana, relator da Comissão encarregada, no século XIX, de trabalhar para a codificação do direito tunisino, faz eco ao impulso eclético que caracteriza a elaboração das soluções do Código tunisino das obrigações e dos contratos. Ele afirma, também, que "era impossível não levar em conta esse grande movimento de idéias que leva a Europa em direção da unidade do direito, nem tampouco negligenciar os muito consideráveis trabalhos legislativos que, para falar apenas de alguns, recentemente produziram o Código federal das Obrigações, o Código de comércio italiano, o Código civil e comercial alemão". Cf. "Trabalhos da Comissão de codificação das leis tunisinas", Fascículo I e II, Código civil e comercial tunisino, Anteprojeto discutido e adotado, Imprimerie Générale, J. Picard et Cie, Timos. 1899.

1804, bem reputadas por sua racionalidade, rigor e simplicidade de redação[41], vão conhecer uma segunda juventude nos Códigos árabes[42]. Tais códigos aderem, também, a um posicionamento individualista do contrato que repousa sobre o princípio consensual. Adotam a regra do efeito relativo das convenções e a da força obrigatória do contrato, lançando, dessa forma, as bases de uma teoria dos vícios de consentimento. Outros empréstimos traduzem a preocupação de assegurar a moralidade do contrato por meio da retomada das noções do objeto e da causa do contrato, noções fundamentais do direito contratual francês. A influência do modelo jurídico francês vai além do Código de 1804, pois que certas soluções da jurisprudência foram diretamente integradas aos Códigos árabes. É o caso da responsabilidade de fato por coisas inanimadas[43], da teoria do abuso do direito[44], ou, ainda, do enriquecimento sem causa[45]. Ademais, é de notar que o Código civil francês não tem exclusividade no tocante à

[41] O que faz dizer a Doyen Carbonnier que os redatores do Código sobretudo "legislaram para os camponeses da França". *Droit civil* (Direito civil), Tomo I, 8ª edição, Puf, 1969, pág. 69.

[42] A respeito dessa influência, ver, sobretudo, P. Gannagé, "L' influence du Code civil sur les codifications des Etats du Proche-Orient" (A influência do Código civil nas codificações dos Estados do Oriente Próximo), em *Le Code civil 1804-2004, Livre du Bicentenaire* (O Código civil 1804-2004. Livro do Bicentenário), Dalloz-Litec, 2004, pág. 595 e seguintes; S. Derouiche Bem Achour e F.Mechri, "La circulation du modèle juridique français, Rapport tunisien", em *La circulation du Modèle juridique français* (A circulação do modelo jurídico francês. Relatório tunisino, em A circulação do Modelo jurídico francês), Association H. Capitant, 1993, pág. 283 e seguintes; e igualmente Mohamed Zine, "Centenaire de la codification en Tunisie, Code des obligations et des contrats" (Centenário da codificação na Tunísica. Código das obrigações e dos contratos) em *La Codification* (A Codificação), Dalloz, 1996, pág. 187 e seguintes.

[43] Ver, a título de exemplo, o artigo 178 do Código egípcio, o artigo 179 do Código sírio, o artigo 131 do Código libanês das obrigações e dos contratos.

[44] Ver, a título de exemplo, o artigo 103 do Código tunisino das obrigações e dos contratos, o artigo 5 do Código civil egípcio, artigo 6 do Código civil sírio, artigo 7 do Código civil iraquiano, artigos 124 e 248 do Código libanês das obrigações e dos contratos.

[45] Ver os artigos 179 e 180 do Código egípcio; os artigos 80 e seguintes do Código tunisino das obrigações e dos contratos; artigos 180 e 181 do Código sírio; 140 a 142 do Código libanês das obrigações e dos contratos; artigo 75 do DOC marroquino.

influência ocidental. Certas disposições de Códigos árabes retomam soluções previstas no Código civil italiano, de 1865[46], no Código federal suíço, de 1881[47], ou, ainda, no Código civil alemão (BGB), de 1896, que entrou em vigor em 1° de janeiro de 1900[48].

As influências ocidentais nos Códigos civis árabes não têm a mesma importância. No caso do modelo egípcio e dos Códigos civis que a ele se referem, essa influência aparece como resultado de um *voluntarismo do Estado.* Ela revela, também, a preocupação de certos Estados árabes recentemente soberanos de adotarem soluções européias para dar resposta moderna às relações civis destinadas a desenvolver-se na sua própria ordem jurídica. No caso do modelo tunisino, a síntese de direito europeu, que exprime soluções contidas nesse sistema, é o *produto da realidade colonial.* Ela participa de uma certa vontade assimiladora do colonizador, isto é, a vontade de assegurar a integração das populações colonizadas por meio do modelo jurídico.

Em todo caso, assistir-se-á à sobrevivência, no seio desses Códigos, das antigas instituições, tais como certas figuras jurídicas ligadas ao direito de propriedade, como os *waqfs*, o direito de

[46] Essa influência é perceptível em certos artigos relativos à interpretação da lei (532 do Código civil tunisino) ou, ainda, ao preenchimento de suas lacunas (535 do Código civil tunisino).

[47] Ver, por exemplo, a questão da autoridade da coisa julgada, no campo do direito penal, sobre o juiz do cível, em matéria de responsabilidade (artigo 101 do Código civil tunisino); o direito de intimar alguém sem mandato (artigos 40 a 42 do Código tunisino das obrigações e dos contratos).

[48] Ver, por exemplo, os artigos 326 a 328 do Código tunisino das obrigações e dos contratos que tendem a limitar os efeitos da nulidade dos atos jurídicos, graças, sobretudo, a uma concepção ampla da noção de nulidade parcial e a admissão do princípio da conversão.Nesse entendimento, a resolução para execução não é possível, a não ser em caso de impossibilidade de execução (artigo 273 do Código civil). Essa influência do direito germânico aparece, igualmente, através da consagração da instituição do ato jurídico unilateral (artigos 18 a 22 e 22 do Código tunisino das obrigações e dos contratos) e na estipulação por outrem (artigo 37 e seguintes do Código tunisino das obrigações e dos contratos).

preempção, o direito de *hekr*, regulamentado pelos artigos 9999 a 1014 do Código civil egípcio, ou, ainda, certas instituições tradicionais como a venda durante a última enfermidade[49], assim como a regulamentação pormenorizada de diversos contratos agrícolas[50]

A manutenção dessas instituições, no seio das novas legislações, visa favorecer a acolhida do Código por seus destinatários. Os novos textos de direito civil tomam então o aspecto de *"misturas"*, nas quais as mudanças homologadas não devem ser tão brutais que façam *tabula rasa* do passado. Clarificando, ainda mais, essa idéia, escreve Xavier Blanc-Jouvan: *"quando os juristas se habituaram a certos instituições, a certos conceitos ou a certos formas de pensamento, é difícil impor-lhes uma completa mudança"*[51]. É por essas razões que as soluções européias importadas são acompanhadas de instituições tradicionais multisseculares. É, igualmente, pelas mesmas considerações que se procura verificar, no momento da elaboração dos novos textos, a conformidade das instituições ocidentais importadas com o direito muçulmano clássico[52].

De toda forma, assitir-se-á a uma aculturação[53] dos direitos ocidentais no seio das ordens jurídicas árabes. O fenômeno é muito

[49] Artigo 565 do Código tunisino das obrigações e dos contratos.

[50] Ver, a título de exemplos, os artigos 1365 do Código tunisino das obrigações e dos contratos.

[51] X. Blanc-Jouvan, "L'influence du Code civil sur les codifications étrangères récentes" (A influência do Código civil sobre as codificações estrangeiras recentes). Em *Le Code civil 1804-2004, Livre du Bicentenaire* (O Código civil 1804-2004, Livro do bicentenário), Dalloz-Litec, 2004, pág. 477 e seguintes; especialmente pág. 484.

[52] Ver, a esse propósito, a experiência da Tunísia, em que foi constituída, em 1900, uma Comissão superior, presidida pelo xeque El Islam e composta dos muftis malikitas e hanafitas, bem como de professores da Grande Mesquita, a fim de examinar a conformidade dos dispositivos do ante-projeto de 1999 do Código das obrigações e dos contratos com as prescrições da *sharia*. Sobre essa questão, ver, sobretudo, R.Sakrani, *Sources doctrinales du Code des obligations et des contrats tunisien. Etude sur la théorie générale des obligations* (Fontes doutrinais do Código das obrigações e dos contratos tunisino. Estudo sobre a teoria geral das obrigações), Tese datilografada, Paris II, 2003, especialmente págs 33 e seguintes.

[53] Esse termo designa "a transformação global de um sistema jurídico em contacto com um outro". S. Derouiche-Bem Achout, artigo já citado, especialmente pág. 283.

interessante, pois permite observar a transferência dos modelos ocidentais a espaços pertencentes a uma cultura jurídica diferente, bem como sua junção com instituições que relevam do direito muçulmano clássico[54].

Fora do direito civil, o sistema tradicional é praticamente marginalizado.

C – A MARGINALIZAÇÃO DO SISTEMA TRADICIONAL

Excetuado o direito civil, que deixa transparecer sobrevivências muçulmanas, as disciplinas de caráter econômico edificaram-se à margem de quaisquer influências do sistema tradicional. As preocupações religiosas são aqui silenciadas e, mesmo quando aparecem, procuram, freqüentemente, cobrir de um véu religioso certas oportunidades econômicas (como é o caso dos bancos islâmicos). Em verdade, dois imperativos, totalmente alheios à religião, presidem à elaboração dos novos sistemas. O primeiro é de ordem endógena: traduz a preocupação dos Estados árabes em responderem às exigências de uma economia moderna. O segundo fator apresenta um caráter exógeno: é ditado pelos imperativos da globalização.

a - O IMPERATIVO ENDÓGENO

As exigências de uma organização moderna da economia levaram os Estados árabes a se emancipar da *sharia*. Editada há mais de quatorze séculos em um contexto muito particular (região desértica, povoada, essencialmente, por tribos nômades que desenvolviam um

[54] Ibidem.

sistema comercial primário), cristalizada, durante longos séculos, pela obra extremamente conservadora dos jurisconsultos muçulmanos, a *sharia* revelou-se, logo, incapaz de conter uma realidade econômica contemporânea, caracterizada pela complexidade de sua organização e pelo ritmo desenfreado de suas mutações estruturais. Nesse plano, qualquer esforço de construção legal articula-se em torno de uma necessidade predominante: a de responder às aspirações dos agentes econômicos de levarem a bom termo, e nas melhores condições, suas transações econômicas.

Os países árabes optam, em grande maioria, por uma economia de mercado[55], adaptada à realidade econômica de país em via de desenvolvimento, país em que o intervencionismo estatal permanece muito presente e em que o desengajamento do Estado se faz de maneira progressiva, de modo a assegurar uma certa regulamentação dos mercados locais jovens e precários[56]. Ora, na medida em que esses Estados transpuseram, no essencial – *mutatis mutandis* –, o modelo capitalista, foram levados a importar seus instrumentos, em cujo número figura, em primeiro plano, a regulamentação jurídica. Sob esse aspecto, desenham-se três grandes linhas, a saber: a definição de um quadro apropriado às relações comerciais, a determinação de um quadro jurídico favorável ao investimento e a afirmação dos apoios necessários ao desenvolvimento das atividades econômicas.

[55] Enquanto essa opção aparece como uma escolha original para certos Estados (ver, sobretudo, o exemplo dos países do Golfo Pérsico), ela aparece, em outros Estados, como uma escolha tardia, ligada ao malogro das experiências socialistas (é o caso da Tunísia, da Argélia, do Iêmen do Sul, ou, ainda, do Egito nasseriano), malogro definitivamente selado na esteira da queda do bloco comunista e do triunfo da economia liberal, a qual aparece, atualmente, como único paradigma econômico praticável.

[56] Sobre os riscos de uma privatização rápida e não controlada nos países em via de desenvolvimento, ver J.Stiglitz, *La Grande Désillusion* (A grande desilusão), Livre de Poche, 2002, pág. 102 e seguintes.

b - A definição de um quadro jurídico apropriado às relações comerciais

Com vistas a trazer soluções modernas às atividades comerciais que se desenvolvem em seus espaços nacionais, os Estados árabes tomaram de empréstimo as grandes categorias que conhecem o direito comercial ocidental: comerciante, atos de comércio, fundos de comércios, instrumentos de comércio, sociedades, grupos de sociedades ... Essa elaboração é acompanhada de um esforço que procura, progressivamente, limitar os efeitos perversos de uma economia liberal, lutando contra as práticas contrárias à livre concorrência por meio do esboço de um direito da concorrência. Por outro lado, a emergência da dimensão eletrônica nas relações comerciais vai levar esses Estados a terem em conta essa nova realidade, prevendo um quadro jurídico que esteja em condições de a conter[57]. Enfim, dada a proliferação das operações comerciais internacionais, a necessidade de soluções pré-estabelecidas, claras e eqüitativas faz-se sentir como necessidade imperiosa no domínio das relações privadas internacionais, de um modo geral, e, em particular, no do comércio internacional. A diversidade e complexidade que caracterizam essas últimas relações não poderiam acomodar-se ao sistema tradicional, sistema primário quanto à matéria[58]. É a razão pela qual vários Estados árabes vão procurar estabelecer uma regulamentação específica nesse campo[59].

[57] Já sobre essa questão, ver a lei tunisina de 9 de agosto de 2000 relativa às trocas e ao comércio eletrônico, JORT, 12 de agosto de 2000.

[58] Para um estudo pormenorizado das regras relativas ao comércio entre muçulmanos e não-muçulmanos, ver o interessante estudo de Majid Khdouri, *Guerra e paz diante da legislação islâmica* (em árabe), pág. 297 e seguintes.

[59] Ver a esse respeito as disposições dos artigos 11 e seguintes do Código civil jordaniano, de 1976; os artigos 10 e seguintes do Código das transações civis dos Emirados Árabes Unidos, de 1985; os artigos 9 e seguintes do Código civil argelino, de 1975; e, ainda, o Código tunisino de direito internacional privado, de 1998.

c - A determinação de um quadro jurídico favorável ao investimento

A perspectiva de drenar os capitais estrangeiros para o espaço nacional é uma idéia-força das economias dos países em via de desenvolvimento. Fazendo parte desse grupo de países, os Estados árabes vão pôr em vigor uma regulamentação que estimule o investimento, conferindo aos investidores vantagens de diversos tipos (fiscais, financeiras, aduaneiras, facilidades outorgadas no terreno da regulamentação do câmbio ...). Essa regulamentação nacional é acompanhada, geralmente, da ratificação, por esses países, de um grande número de Convenções bilaterais e multilaterais relativas à proteção do investimento. Em todos os casos, a concepção dessa regulamentação é movida por considerações ligadas ao lucro, ao desenvolvimento econômico e à proteção dos interesses pecuniários das diferentes partes em causa. O sistema tradicional é, nesse particular, totalmente posto entre parênteses.

d - A AFIRMAÇÃO DOS SUPORTES NECESSÁRIOS AO DESENVOLVIMENTO DAS ATIVIDADES ECONÔMICAS

Não basta, aos Estados árabes, estabelecer um quadro jurídico apropriado ao desenvolvimento das atividades ligadas ao comércio e ao investimento; é preciso, ainda, prever os suportes necessários à garantia do progresso dessas atividades. Isso requer, desde logo, o reconhecimento das formas apropriadas de regulamentação dos litígios relativos ao comércio e ao investimento. Sob esse ponto de vista, é de notar que a necessária rapidez, tecnicidade e discrição que a solução desses litígios requer gera a admissão, cada vez mais ampla, de uma

forma de regulamentação alternativa à justiça estatal, que é a arbitragem. Mais ainda: tendo em conta as garantias de neutralidade e de imparcialidade que ela apresenta, a arbitragem vai ser considerada como o modo natural de solução dos litígios internacionais. As legislações árabes vão alinhar-se com esse movimento de idéias, como atestado pela proliferação de leis nacionais relativas à arbitragem[60]. Em matéria de arbitragem comercial internacional, essas leis vão praticamente retomar as disposições da lei tipo da CNUDCI (Comissão das Nações Unidas para o Direito Comercial Internacional), de 1985, relativa à arbitragem comercial internacional.

Em matéria de investimento, a arbitragem afirma-se, igualmente, em razão de suas qualidades supramencionadas, como um modo muito apreciado de resolução dos litígios entre o investidor estrangeiro e os Estados árabes que o acolheram. Reticentes, a respeito da arbitragem, em relação ao CIRDI (Centro internacional relativo à solução das divergências a respeito de investimentos) – criado em virtude da Convenção de Washington de 18 de março de 1965[61] –, aqueles países optam pela arbitragem *ad hoc*. A Corte árabe de investimentos, criada em 1989 sob a égide da Liga dos Estados Árabes[62], foi, em certo momento, vista como uma possível alternativa ao CIRDI, mas, na prática, essa Corte não teve o êxito esperado pelos que a conceberam.

[60] Ver, sobre o assunto, a lei saudita de 25 de abril de 1988, a lei do Bahrein de 8 de março de 1992, a lei tunisina de 26 de abril de 1993, a lei do Kuaite nº 11, de 1995, o decreto-lei de Omã 47/97, de 1997, o decreto argelino de 8 de junho de 1966, completado pelo decreto de 25 de abril de 1993.

[61] Reticências que alguns procuram justificar por suspeitas de parcialidade em favor dos Estados do hemisfério norte que pesam sobre suas sentenças.

[62] Ver, a esse respeito, os artigos 28 e seguintes da Convenção unificada sobre investimento de capitais nos Estados árabes (novembro de 1980). Para um estudo pormenorizado sobre essa Corte, ver, sobretudo, F. Horchani, "L' investissement inter-arabe. Recherche sur la contribution des Conventions multilatérales arabes à la formation d'un droit regional des investissements" (O investimento Interárabe. Pesquisa sobre a contribuição das Convenções multilaterais árabes para a formação de um direito regional de investimentos), CERP, Tunis, 1992, sobretudo pág. 392 e seguintes.

Nesse plano, a promoção dos setores bancário e de seguros, verdadeiros pilares de sustentação de uma economia moderna, requeria a intervenção dos legisladores nos países árabes. A determinação de um quadro legal para esses setores ia chocar-se, em certos países árabes tradicionalistas, com uma oposição que, argüindo certas prescrições da *sharia* e certas soluções aceitas pelo direito muçulmano clássico, procurará manter fora das influências ocidentais as regras concernentes à matéria.

No relativo aos *contratos de seguro*, pôde-se opor a interdição pelos *ulemás* (jurisconsultos muçulmanos) dos contratos aleatórios[63]. Mas diante dos graves inconvenientes resultantes da amputação desse suporte fundamental ao desenvolvimento de uma economia moderna, essa posição de rejeição foi ultrapassada pelo recurso a estratagemas jurídicos (*hyals*). Pode-se notar, a esse propósito, que, embora mantendo o princípio da interdição, deixava-se claro que o pecado não havia sido cometido por aquele que recebia o prêmio do seguro: pode-se, portanto, sem infringir as prescrições do direito muçulmano, segurar-se junto a uma pessoa jurídica (Companhia de seguros) ou a um não-muçulmano. Mesmo a proibição de fazer o seguro desaparecerá, no caso de seguro mútuo; a ênfase será dada, aqui, à premissa de solidariedade que a operação comporta. Isso faz do contrato de seguro um contrato de beneficência, recomendado e que está longe de ser proibido[64]. No estado atual, essas reticências estão ultrapassadas e a

[63] Entende-se como contrato aleatório"o contrato cujo objeto é fazer depender as prestações das partes de um acontecimento incerto, cuja superveniência, ou seus resultados, farão com que um tenha um ganho, o outro sofra uma perda, que a convenção tenha por fim principal a perspectiva de ganho (jogo, aposta, loteria), ou a busca de uma garantia contra um risco de perda (seguro)". *Vocabulaire juridique* (Vocabulário jurídico), publicado sob a direção de Gerard Cornu, Quadrige/Puf 2002, Vº Aléatoire (Aleatório).

[64] R. David e C. Jauffret-Spinosi, *Les grands systèmes de droit contemporains* (Os grandes sistemas de direito contemporâneos), Dalloz, 1982, especialmente nº 435, págs. 478-479.

técnica dos seguros, largamente difundida nas ordens jurídicas árabes. A regulamentação a ela relativa ora está integrada no Código civil[65], ora beneficia-se de uma legislação autônoma[66]: o que não impede a admissão, por certos países árabes, tais como os países do Golfo, de certos produtos de seguro qualificados como islâmicos[67].

Quanto à atividade bancária, é ela, geralmente, organizada, nos países árabes, segundo o modelo ocidental. Mas desde os anos setenta, com a coincidência do crescimento do pan-islamismo e do *boom* petrolífero, tem-se assistido à emergência de um novo tipo de bancos: bancos islâmicos. Integrando-se, totalmente, em uma lógica financeira, esses bancos procuram assegurar às operações bancárias uma ética conforme à *sharia*, que proíbe a usura[68], proibição que foi entendida

[65] Por exemplo, essa técnica é adotada pelo Código civil argelino (ver o disposto nos artigos 619 e seguintes) ou no Código civil do Bahrein (ver o dispostos nos artigos 686 e seguintes).

[66] Ver, a esse respeito, o exemplo da lei tunisina nº 92-24, de 9 de março de 1992, que promulgou o Código de seguros (JORT de 17 de março de 1992, pág. 314), tal como modificada em 2002. Essa última opção apresenta o mérito de marcar a especificidade e autonomia da matéria.

[67] O seguro islâmico (solidariedade) é constituído pelas *modharabas* islâmicas de solidariedade. A idéia de base é que aquele que adere a um sistema de solidariedade versa, em prestações, uma soma dada, entre 20 e 60 anos. Quando do seu falecimento, os herdeiros legítimos recebem o montante do principal pago até aquela data, os benefícios acumulados naquela data e, ademais, a soma que o falecido teria pago se ele tivesse vivido até a idade de 60 anos. Esse último montante é deduzido dos benefícios *modharaba* de todos os outros participantes do sistema, donde o termo solidariedade. Num outro caso, o principal e os benefícios acumulados são acertados com o participante ao alcançar a idade de 60 anos. O número dessas variedades de *modharabas* deveria em breve aumentar para cobrir não somente o seguro de vida, mas também todas as despesas da vida contemporânea.

[68] Fonte *A vaca* (275). Como para a grande maioria dos preceitos do Islã, essa proibição tem explicações históricas. A economia da península árabe, no século VII, repousava sobre as Cidades-Estado mercantis, que viviam em um meio hostil. Devido a seu isolamento, elas sofriam freqüentemente de falta de liquidez, o que favorecia a usura e o entesouramento. Os preceitos islâmicos visaram refrear esses fenômenos sociais indesejáveis. Pois, se as taxas de juros aplicadas aos negociantes que se deslocavam de cidade a cidade fossem demasiado elevadas, desencorajariam o comércio e aumentariam consideravelmente o custo das mercadorias. O Islã teve de criar a obrigação moral de não utilizar o dinheiro a não ser para fins de produção, por si só e para o bem da comunidade, investindo nas empresas rentáveis. Mas o que se entende por rentável consiste em uma contribuição concreta positiva e indiscutível à comunidade e não depende, unicamente, do julgamento feito pelo mercado de capitais para assegurar a destinação de recursos.

de forma ampla por uma corrente dominante de jurisconsultos muçulmanos que viram nela uma interdição de todo empréstimo com juros.

Depois das primeiras experiências sauditas e egípcias nesse terreno, esses bancos vão conhecer grande prosperidade em escala internacional. Contam-se, hoje, 200 instituições, espalhadas em 80 países, e que geram até 500 bilhões de dólares[69]. A exemplo do Citibank que, desde 1996, estabeleceu sua própria filial islâmica no Bahrein, a maior parte das grandes instituições financeiras ocidentais está doravante engajada nesse tipo de atividades, sob a forma de filiais, de *"guichês islâmicos"*, ou de produtos financeiros destinados a uma clientela muçulmana[70]. Em setembro de 2004, será lançado o primeiro banco islâmico de depósitos na Grã-Bretanha (*Islamic Bank of Britain*)[71]. Esse progresso das finanças islâmicas coincide com a consolidação da idéia de finanças participativas, que está estreitamente ligada ao declínio dos bancos comerciais e ao êxito fulgurante dos bancos de investimento e dos SICAR. Com efeito, o sistema preconizado pelos bancos islâmicos repousa em um espírito de parceria entre o banco e seu cliente. Seu funcionamento articula-se, no essencial, à idéia de partilha das perdas e dos lucros, dividindo os riscos entre o cliente e o banco[72]. Dois produtos financeiros estão na base do sistema: a *modharaba* e a *musharaka.*

A *modharaba* é um contrato em virtude do qual o cliente confia seus fundos ao banqueiro, com vistas a fazer com que frutifiquem. O lucro auferido é, em seguida, dividido entre eles. Uma parte se ocupa,

[69] Le Monde. 18 de agosto de 2004, pág. 8.

[70] Símbolo da integração das finanças islâmicas na economia global é a existência até de um "índice Dow Jones do mercado islâmico". Ver, sobre esse ponto, Ibrahim Warde, La religion à l'épreuve de la mondialisation. Paradoxes de la finance islamique (A religião à prova da globalização. Paradoxos das finanças islâmicas), Le Monde Diplomatique, setembro de 2001.

[71] Para pormenores sobre essa questão, ver Le Monde, 18 de agosto de 2004, pág. 8.

[72] Cf. Imane Karich, Le système financier islamique, de la religion à la banque (O sistema financeiro islâmico, da religião ao banco). Edition Larcier, 2004.

portanto, do financiamento (cliente), e a outra, do trabalho (banco). Quanto à *musharaka*, traduz ela um contrato de associação entre um banco e um empreendedor, com vistas a um projeto específico, com repartição dos benefícios. A *musharaka* apresenta duas variantes: a *musharaka* é denominada *daïma* quando é destinada a ter longa duração; a *musharaka* é denominada *mutanakissa* quando se estipulou, desde a celebração do contrato, a faculdade de resgate progressivo das partes do banco pelo empreendedor[73]. Estão baseados na dívida outros produtos, tais como a *murabaha* [74], o *taajir* [75], o pagamento à medida que avance a construção...

Esses bancos são verdadeiramente islâmicos? Respeitam eles, verdadeiramente, a interdição religiosa? A propósito dessa questão as opiniões estão divididas. Para os defensores do sistema financeiro islâmico, a proibição do Alcorão é respeitada, pois que a idéia de lucro é eliminada do sistema e substituída por uma forma de associação entre o banco e seu cliente, associação em que os ganhos e os riscos são compartilhados por ambas as partes. Para os seus detratores, essas instituições não são diferentes dos outros bancos. Mohamed Charfi assinala, a esse respeito, que *"os bancos islâmicos funcionam quer como bancos de investimento, quer como bancos comerciais que utilizam estratagemas jurídicos, bem conhecidos do direito muçulmano (hyals), destinados a contornar uma interdição incômoda: a proibição dos empréstimos com juros. Com efeito –*

[73] M. Charfi, "L' influence de la religion dans les pays musulmans" (A influência da religião nos países muçulmanos), RCADI, 1987, V. III, Tomo 203, pág. 347.

[74] Trata-se de uma revenda, a crédito, dos bens, com um suplemento convencionado, que representa o lucro; isto é, o banco compra as mercadorias, os produtos finais e os bens de capital de que seu cliente tenha necessidade e os revende a um preço maior, a ser pago em determinada data posterior.

[75] Equivale a um *leasing* em que o aluguel é previamente determinado em função do custo e da duração da operação. Se o locatário paga o aluguel nos prazos previstos, adquire a propriedade da coisa.

acrescenta ele – *que diferença existe ente um empréstimo com juros concedido a um empreendedor para a compra de um bem de capital e uma murabaha destinada ao mesmo fim ?"* [76]. O alinhamento com as prescrições da *sharia* não é mais, aqui, que de fachada.

Além desse debate, forçoso é admitir que os bancos são animados, como toda instituição financeira, pela idéia de lucro (de outra forma mereceriam, ainda, ser chamadas de bancos?). Levando a análise mais adiante, pode-se indagar se os motivos ético-religiosos que os aureolam não servem, em verdade, às oportunidades econômicas que visam esses bancos, tais como:

- drenar os capitais em petrodólares,

- recuperar o dinheiro daqueles que, por motivos religiosos, evitam depositar seu dinheiro em bancos convencionais e optam pelo entesouramento,

- e atrair, enfim, os investidores tradicionais, os fundos de pensão e as caixas de aposentadoria do Oriente Próximo ou da Ásia, que dispõem de capitais consideráveis e se preocupam em diversificar seus haveres.

E mais ainda: implantados na Europa, esse bancos visam, hoje, uma jovem clientela não-muçulmana que é seduzida pelos atrativos que lhe oferecem as finanças participativas. Enquanto o sistema bancário clássico privilegia os detentores de capitais ou de bens suscetíveis de serem hipotecados, os bancos islâmicos dão oportunidades,

[76] M.Charfi, curso já citado, pág. 348 especialmente.

sobretudo por meio do contrato de *musharaka*, a jovens empreendedores dinâmicos e pouco afortunados. Essa consideração explica a expansão desse gênero de financiamento para mais além dos países árabo-muçulmanos[77].

Qualquer que seja o valor dessas considerações, convém lembrar, em último lugar, que esse bancos islâmicos coabitam, nos países árabes, com os bancos convencionais, exceto no Sudão que islamizou totalmente suas finanças[78].

e - O IMPERATIVO EXÓGENO

O fim dos anos oitenta e o começo dos anos noventa foram marcados pela derrocada do bloco comunista e pelo triunfo do liberalismo. De um modelo específico, a economia de mercado vai ser erigida em paradigma mundial. A globalização, que é a idéia-força sobre a qual se articula a nova lógica econômica, repousa na convicção de que o crescimento econômico passa inelutavelmente pelo caminho da integração das economias nacionais e a supressão dos entraves ao livre comércio. De uma escolha possível, o livre comércio vai aceder ao estatuto de uma modalidade praticamente incontornável. Esse novo dado econômico vai ser incorporado ao direito. Nessa nova perspectiva, assiste-se à criação da Organização Mundial do Comércio

[77] Após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, certos bancos islâmicos foram acusados de serem via de trânsito de fundos que financiam o terrorismo. Mas esses bancos foram logo inocentados. Os investigadores renderam-se à evidência de que os fundos do terrorismo, como o dinheiro sujo, transitam, mais freqüentemente, pelos paraísos fiscais ou tomam caminhos de difícil identificação, tais como as associações com fins lucrativos ou, ainda, as *hawalas*. Ver J. Folorou, "Le terrorisme utilize les circuits classiques pour se financer" (O terrorismo utiliza os circuitos clássicos para se financiar), *Le Monde*, 18 de agosto de 2004, pág. 8.

[78] A esse país é preciso acrescentar, fora do mundo árabe, o Irã e o Paquistão. Ver I.Warde, artigo já citado.

(OMC), em virtude de acordo assinado em Marrakesh, em 15 de abril de 1994. Esse acordo confia à OMC quatro grandes missões:

- assegurar a aplicação dos acordos concluídos ao termo das rodadas Uruguai: acordos sobre bens, acordos sobre serviços (GATS), acordos sobre direitos de propriedade intelectual (TRIPS);

- oferecer um quadro permanente de negociação sobre comércio internacional;

- examinar, regularmente, as políticas comerciais dos Estados membros;

- instaurar um procedimento novo e mais eficaz para a solução de controvérsias.

A OMC prolonga o GATT. Ela resultou, diretamente, da última das oito rodadas de negociações que balizaram a existência daquele Acordo. Os Estados que eram partes contratantes do GATT, em 31 de outubro de 1944, têm, todos teles, vocação para tornarem-se membros da OMC[79].

Os Estados árabes não ficaram à margem desse movimento mundial, uma vez que um grande número desses países tem o status de Estado membro da OMC (é o caso de Bahrein, Djbuti, Emirados Árabes Unidos, Jordânia, Kuaite, Marrocos, Mauritânia, Omã, Catar

[79] A adesão à OMC pressupõe a efetivação prévia de duas medidas: 1) cumprimento dos procedimentos internos de ratificação; 2) apresentação das listas de compromissos, no concernente a mercadorias e serviços, subscritas no quadro da rodada Uruguai.

e Tunísia). Outros países aprestam-se a aderir a essa organização, depois de concluído o ciclo de negociações bilaterais com a União Européia[80].

Paralelamente a esse alinhamento com o movimento mundial, os Estados árabes da bacia mediterrânea (Tunísia, Marrocos, Argélia, Líbano, Jordânia, Egito, Autoridade Palestina...) desenvolvem um esforço de integração regional que se traduz pela assinatura de acordos bilaterais de associação com a Comunidade européia. Essa parceria euromediterrânea, cujas base foram lançadas na Conferência de Barcelona (27-28 de novembro de 1995), diz respeito aos países mediterrâneos não membros da União Européia, que são chamados de parceiros mediterrâneos: Argélia, Autoridade Palestina, Chipre, Egito, Israel, Jordânia, Líbano, Malta, Marrocos, Síria, Tunísia, Turquia.

O objetivo do processo de Barcelona é de agir para estabelecer uma zona de diálogo, de trocas e de cooperação, que garanta a paz, a estabilidade e a prosperidade na bacia mediterrânea. Esse diálogo euromediterrâneo articula-se, essencialmente, em torno de um sistema muito flexível de acordos de associação negociados com cada parceiro da costa sul, cujos principais objetivos são a colocação em vigor de um *diálogo político, a criação de uma zona de livre comércio em 2010* e a instauração de uma *ampla cooperação financeira por meio dos programas MEDA* (medidas financeiras e técnicas de acompanhamento, com vistas à reforma das estruturas econômicas e sociais, no quadro da parceria euromediterrânea). Todos os parceiros árabes mediterrâneos, com exceção da Síria, concluíram acordo de associação com a União Européia. Quatro desses acordos estão atualmente em vigor: Autoridade Palestina (trata-se de acordo provisório), Jordânia, Marrocos e Tunísia. O acordo com o Egito foi assinado em 25 de junho de

[80] É o caso da Arábia Saudita que, atualmente, tem o status de Estado observador no seio da OMC.

2001, o procedimento parlamentar foi cumprido e ele deverá entrar em vigor proximamente. Um acordo com o Líbano foi assinado em 17 de junho de 2002, e o procedimento parlamentar está em curso. O acordo com a Síria está ainda na fase de negociação. Esses acordos de associação não somente se substituem aos antigos acordos de cooperação, concluídos nos anos setenta com a maior parte dos países do Magrebe e do Levante (*Machrek*), cujo campo de aplicação era limitado às disposições comerciais e à assistência financeira, mas são igualmente destinados a adaptar as relações contratuais euromediterrâneas à evolução das regras comerciais multilaterais em vigor desde a rodada Uruguai (principalmente obrigação de reciprocidade das concessões e tomada em conta do setor dos serviços).

Em outro plano, um esforço de integração regional interárabe esta em via de tomar forma com a assinatura em Rabat, em 25 de fevereiro de 2004, de uma Convenção sobre a criação de uma zona de livre comércio entre certos países árabes da bacia mediterrânea[81].

Quer se trate de acordos mundiais (OMC), quer de acordos regionais (acordos de associação), os textos internacionais implicam exigências de harmonização de legislações que levem os Estados árabes engajados em um tal processo a rever suas legislações econômicas (direito de concorrência, direito de investimento, direito das sociedades, direito de propriedade intelectual, direito de proteção do consumidor, direito da bolsa, direito fiscal....), no sentido de uma maior alinhamento com as legislações ocidentais[82]. Sob a influência desse movimento tendente à celebração de convenções, a secularização do direito dos países árabes está definitivamente consolidada. Assim sendo, todo um

[81] Essa convenção liga Tunis, Marrocos, Egito e Jordânia.

[82] Ver, nesse particular, o artigo 52 do acordo de associação tunisino-europeu, edificado sob a égide da "harmonização das legislações" que estipula que: "A cooperação visa ajudar a Tunísia a harmonizar sua legislação com aquela da Comunidade nos campos cobertos pelo presente acordo".

setor da ordem jurídica dos países árabes escapa a quaisquer influências da *sharia*. Anacrônica e lacunosa, essa é completamente eclipsada em proveito de fontes seculares do direito, de modo a melhor levar em conta as mutações econômicas contemporâneas.

Em compensação, a *sharia* continua viva no terreno do estatuto pessoal.

II – O BASTIÃO DA RESISTÊNCIA DA *SHARIA*: O ESTATUTO PESSOAL

O termo estatuto pessoal apresenta sentido específico no direito dos Estados árabes[83]. Refere-se a uma categoria jurídica que engloba o estado e a capacidade da pessoa, assim como suas relações familiares, compreendidas em sentido amplo. Essa categoria, integra tanto as relações familiares extramatrimoniais (casamento, divórcio, repúdio, filiação ...), quanto as relações familiares patrimoniais (regimes matrimoniais, sucessões do intestado, testamento, doações...)[84].

No campo do estatuto pessoal, a *sharia* exerce forte influência no direito positivo dos Estados árabes. Essa influência se traduz por um amplo acolhimento, no seio desses direitos, de regras e princípios derivados da *sharia*, acolhimento que confere às legislações dos Estados árabes uma singularidade que as distingue das outras soluções admitidas em direito comparado.

[83] Cf. J. Deprez, "Droit international privé et conflits de civilizations" (Direito internacional privado e conflitos de civilizações), *Recueil des Cours de l'Académie de la Haye*, 1988, Volume IV, especialmente pág. 61 e seguintes.

[84] Sob esse ponto de vista, a concepção do estatuto pessoal, no direito dos países árabes, diverge da acepção adotada nos direitos europeus. Nessa última família jurídica, o estatuto pessoal designa o conjunto das instituições jurídicas referentes ao estatuto individual da pessoa, assim como a suas relações familiares extrapatrimoniais. As relações familiares patrimoniais ficam, aqui, fora da categoria do estatuto pessoal (Cf. J. Duprez, op.cit, especialmente pág. 143 e seguintes).

A – Especificidade das soluções admitidas pela sharia

Chamada a reger as relações sociais numa sociedade tribal que repousava sobre um modelo de família patriarcal e poligâmica, caracterizada pela predominância do homem sobre a mulher, a *sharia* retém soluções específicas sobre a matéria. A especificidade espacial e temporal desse contexto vai refletir-se, de forma inelutável, sobre o fundo dessas soluções. Isso pode ser ilustrado, tanto no plano do direito extrapatrimonial da família, quando no plano do direito patrimonial dessa disciplina.

O direito extrapatrimonial da família revela, no direito muçulmano, determinadas especificidades. No plano da *formação do laço matrimonial*, as soluções da *sharia* admitem o direito de constrangimento, direito em virtude do qual o pai de uma moça casadoura, ou um tutor agnático, têm o poder de impor-lhe um esposo escolhido para ela. Ademais, esses mesmos sistemas admitem o princípio do casamento polígamo, solução que, condicionada à exigência de eqüidade por parte do esposo, em relação às diferentes esposas, autoriza o homem a ter mais de uma esposa, sem que, no entanto, o número delas ultrapasse quatro.

Durante o casamento, as soluções previstas pela *sharia* caracterizam-se, igualmente, por traços singulares. Afirmação do dever de obediência por parte da esposa em relação a seu marido, dever contrabalançado pela afirmação da obrigação do esposo de tratar sua mulher com benevolência e de prover às necessidades alimentares da família.

A *dissolução do laço matrimonial* distingue-se pela admissão do repúdio. Trata-se, aqui, de um modo de ruptura do casamento que é, ao mesmo tempo, unilateral, discricionário e extrajudicial.

Unilateral, na medida em que exclusivamente depende do esposo. A mulher não se beneficia desse direito. Na melhor das hipóteses, ela

poderá recorrer ao juiz para solicitar a dissolução do laço matrimonial. Mas esse recurso é excepcional e estritamente condicionado ao âmbito da *sharia* (impotência do marido, não pagamento do dote, não cumprimento da obrigação de manutenção, desaparição ou ausência prolongada do marido...[85]).

Discricionário, na medida em que a fruição desse direito depende do arbítrio do esposo.

Extrajudicial, pois o laço matrimonial é dissolvido após o esposo pronunciar a fórmula ritual de repúdio. Para o direito muçulmano clássico, o juiz não é chamado a intervir no momento do repúdio, nem depois do repúdio para exercer qualquer controle.

No concernente às relações entre pais e filhos, a *sharia* distingue-se pela rejeição da filiação natural. Somente os filhos legítimos serão reconhecidos e poderão, por isso, gozar dos efeitos relativos à filiação (atribuição do nome do pai, tutela, alimentos, direitos sucessórios...). Da mesma forma, a lei islâmica proíbe a adoção.

Do ponto de vista da *sharia*, *o direito patrimonial da família* apresenta, por seu lado, soluções originais:

- O regime de direito comum dos bens matrimoniais é o da separação total entre os bens dos esposos. Essa separação pode, contudo, ser atenuada pela possibilidade oferecida aos esposos de acertarem, de forma convencional, um regime de comunhão de bens.

- O direito sucessório repousa sobre o privilégio da masculinidade, que outorga aos herdeiros do sexo masculino

[85] Sobre o conjunto da questão, ver L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman* (Introdução ao estudo do direito muçulmano), Sirey, 1953, especialmente pág. 375 e seguintes.

uma cota parte que é o duplo daquela das herdeiras do sexo feminino. Além disso, é proibido a um não-muçulmano valer-se da sucessão de um muçulmano.

- Salvo acordo entre os herdeiros do *de cujus*, a *sharia* proíbe o testamento feito em favor de uma pessoa a quem a lei atribui o estatuto de herdeiro; igualmente proíbe fazer testamento superior a um terço em favor de um não-herdeiro.

B – Perenidade da sharia nas ordens jurídicas árabes e tipologia da integração da sharia nas ordens perídicas árabes

As soluções multisseculares da *sharia* integram, no essencial, o direito positivo dos Estados árabes. Sobre certos pontos, como veremos, há um esforço de adaptação da *sharia*, tanto no plano formal, quanto no da substância. Certos sistemas jurídicos procurarão moderar as soluções da *sharia* que possam parecer anacrônicas nos dias de hoje. Mas, exceto no caso da Tunísia, nenhum dos Estados árabes ousará dar o primeiro passo para demarcar, de maneira inequívoca, quais as soluções da *sharia*, no campo do estatuto pessoal, que poderão ser comumente admitidas. Essas divergências requerem o estabelecimento, em primeiro lugar, de uma tipologia de integração da *sharia*, antes da determinação, em segundo lugar, da perenidade da *sharia* nas ordens jurídicas dos países árabes. No que se refere à tipologia da integração da *sharia* nas ordens jurídicas árabes, os sistemas jurídicos árabes em matéria de estatuto pessoal podem ser classificadas em três categorias. A primeira categoria de países integra a *sharia*, *"em estado bruto*, "em seu sistema jurídico. A segunda categoria, embora adotando as regras e princípios da *sharia,* esforça-se por adaptá-las às contingências de

uma política legislativa e judiciária moderna; certos sistemas procuram mesmo amenizar seus rigores sem, todavia, alterar a substância de suas normas. Enfim, na terceira categoria, em que se situa o sistema jurídico tunisino, as soluções jurídicas separam-se, em certos pontos, de forma inequívoca, da estrita ortodoxia da *sharia*.

a - Integração da sharia em seu estado original no seio da ordem jurídica

Em primeiro lugar, deparamos com uma categoria em que a *sharia* vai ser mantida, nos países árabes, em seu estado original, como fonte do direito do estatuto pessoal.

Por estado original entende-se a situação em que os litígios relativos ao estatuto pessoal, entre muçulmanos, são submetidos a tribunais que julgam de acordo com a *sharia*, aplicando as soluções prescritas nas fontes sagradas e desenvolvidas, em certos pontos, pelos jurisconsultos muçulmanos. É o caso, sobretudo, da Arábia Saudita. Após a infrutífera tentativa de Ibn Seude de codificar a *sharia* (1927), seis obras de juristas filiados ao hambalismo foram indicadas como tendo autoridade para que a elas recorram, segundo uma certa ordem, na aplicação da *sharia* [86], os tribunais da Península árabe.

b - Adaptação da sharia às novas contingências das ordens jurídicas

Em segundo lugar, vamos encontrar uma categoria de sistemas jurídicos em que vai ser desenvolvido um esforço de adaptação da *sharia*, sem que, entretanto, os sistemas que optam por uma tal solução

[86] *Encyclopédie de l'Islam* (Enciclopédia do Islã), V° Tashri, Tomo X, Leiden Brill, 2002, especialmente pág. 379.

contestem os princípios firmados pelas fontes da *sharia*. Essa adaptação da *sharia* pode tomar um aspecto puramente formal (consignação das soluções da *sharia* nos textos legislativos; secularização da justiça chamada a aplicar as regras do estatuto pessoal), ou desenvolver-se em um plano substantivo, procurando temperar certos rigores das fontes sagradas, sem ferir suas disposições de maneira formal.

* Adaptação formal da sharia à nova política legislativa e judiciária dos Estados árabes

Graças à influência das idéias ocidentais e à acessão dos Estados árabes à independência, manifestou-se a preocupação de adaptar a *sharia* às necessidades de uma nova política legislativa e judiciária. Esse movimento é ilustrado pela consignação da *sharia* nos textos de direito positivo e na secularização dos órgãos destinados a aplicá-la.

* Consignação da sharia nos textos de direito positivo

A codificação da *sharia* representa um dos traços salientes da evolução dos direitos positivos árabes do estatuto pessoal. Essa codificação, que vai ser largamente praticada nos diferentes países árabes, encontra explicação na conjunção de dois fatores. De um lado, as disposições da *sharia* previstas pelas fontes sagradas eram, freqüentemente, completadas pelos jurisconsultos muçulmanos que se esforçavam para adaptar suas prescrições às circunstâncias temporais e espaciais do lugar de sua aplicação. Desse esforço nasceram as escolas de direito muçulmano, e certas nuanças nas soluções admitidas podem aparecer em uma mesma escola. Essas considerações explicam não ter sido jamais o direito muçulmano clássico objeto de uma *"codificação*

universal"[87].Portadora de uma inegável riqueza, essa divergência era, por isso mesmo, um fator de complicação da aplicação de soluções do estatuto pessoal. A falta de previsibilidade e as dificuldades, para os que eram julgados pelos tribunais da *sharia,* de conhecer, antecipadamente, as soluções que lhes eram aplicáveis, constituíram os principais limites de um direito segundo a *sharia* separado de qualquer apoio legislativo.

Sob o impulso das idéias modernas ocidentais de codificação, o direito do estatuto pessoal nos países árabes iria, paulatinamente, integrar esse movimento. E, se certos país, tais como o Egito e o Líbano[88], vão se contentar com consignar as soluções de seu estatuto pessoal em textos jurídicos esparsos; outros escolherão um instrumento mais prestigioso para conter suas soluções do estatuto pessoal: um Código[89].

---

[87] D. Sourdel, *Droit musulman et codification* (Direito muçulmano e codificação), Droits (Direitos), 1997, 26, 1997, pág. 33 e seguintes.

[88] Para o Egito, ver: a lei de 1925 que rege as pensões alimentares; lei de 1929 sobre o repúdio, modificada pela lei Jihane de 1979; essa última lei seria, de imediato, anulada pela Alta Corte constitucional e substituída, em 1985, por uma outra lei que lhe retira suas mais liberais inovações em matéria de repúdio. Sobre essa evolução legislativa, ver B.Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient* (Lei islâmica e direito nas sociedades árabes. Mudança dos sistemas jurídicos do Médio Oriente), Karthala, 1993; ver, igualmente, a lei de 1944 sobre as sucessões, a lei de 1946 sobre os testamentos, a lei de 1952 sobre a tutela ... Para o Líbano, ver: a lei otomana de 25 de outubro de 1917, aplicável aos muçulmanos sunitas, completada pela lei de 16 de janeiro de 1962; ver, também, a lei de 24 de fevereiro de 1948, que codificou os costumes da comunidade drusa em matérias relativas ao estatuto pessoal.

[89] Cf. o Código jordaniano da família (1951); o Código sírio do estatuto pessoal, revisto em 1975; o Código marroquino do estatuto pessoal de 1958, reformado em fevereiro de 2004; o Código iraquiano do estatuto pessoal de 1951, modificado em 1963 e 1978, em virtude da lei 21 de 1978; o Código da família da Somália, de 1979; os Códigos da família do Iêmen do Sul em 1974 e do Iêmen do Norte em 1978; esses últimos Códigos seriam absorvidos pelo Código de 1992, que foi promulgado após a fusão dos dois Iêmen; os Códigos da família da Líbia, do Kuaite, e da Argélia, promulgados em 1984; o Código sudanês da família de 1991; o Código mauritano da família, de 2001.

* A SECULARIZAÇÃO DA JUSTIÇA

Nessa mesma categoria, certos países completaram a codificação do estatuto pessoal com a secularização da justiça. À vista de uma tal solução, os litígios do estatuto pessoal passam a ser da competência, daí por diante, de tribunais seculares (civis) que se substituem não só aos tribunais que aplicam a *sharia*, no tocante às disposições relativas ao estatuto pessoal dos muçulmanos, mas, também, às autoridades religiosas competentes para apreciar o estatuto pessoal dos não-muçulmanos.

A modernização formal opera, aqui, em modo duplo: o estatuto pessoal consignado nos textos legislativos é aplicado pelas autoridades civis. É o caso do Egito, que unificou sua justiça, em virtude da lei nº 462 de 1955[90]. De agora em diante, os tribunais civis egípcios são competentes, com exclusividade, para julgar os litígios do estatuto pessoal, qualquer que seja a confissão dos que estão sendo julgados. A pluralidade confessional não subsiste, aqui, a não ser no plano legal[91]. Essa secularização, que responde a uma necessidade de modernização do aparelho judiciário, é acompanhada de um alinhamento com as regras e princípios modernos que governam o processo civil, normas essas que asseguram uma lealdade mínima à instância (respeito do

[90] Aproximação com a Argélia, onde o contencioso do estatuto pessoal é de competência exclusiva das autoridades civis. Mas, nesse último caso, a unificação não parecia criar nenhuma dificuldade, na medida em que, por considerações históricas, não há minorias não-muçulmanas naquele país. Todos os argelinos, ou quase todos, são muçulmanos ou de ascendência muçulmana, devido ao fato que, há mais de um século, a lei Crémieux decidiu, juridicamente, e facilitou, na prática, afrancesar os judeus da Argélia, judeus que, portanto, são partes, com os colonos franceses, do movimento de independência.

[91] Sobre as modalidades de pôr em prática esse pluralismo legislativo, ver a lei de 29 de janeiro de 2000 relativa à organização de certos procedimentos judiciais em matéria de estatuto pessoal. Para um comentário dessa lei, ver Akacha Abel el Al, "Influência da religião na nova lei egípcia relativa ao estatuto pessoal" (em árabe), in *Droit et religion* (Direito e religião), Bruylant, 2003, pág. 95 e seguintes.

princípio de contestação; liberdade de defesa; caráter público dos debates; respeito aos prazos, fixados pela lei, do processo e dos recursos ...)

Levando mais além o esforço de adaptação, certos sistemas procuraram adaptar a *sharia* a uma concepção moderna da família, sem, no entanto, liberarem-se, totalmente, dos princípios ditados pela lei islâmica.

* O ESFORÇO DE ADAPTAÇÃO SUBSTANCIAL DA SHARIA A UMA CONCEPÇÃO MODERNA DA FAMÍLIA

A concepção da família, na *sharia*, procede de um posicionamento discriminatório entre o homem e a mulher. Essa discriminação, conforme já visto, vai se manifestar na formação do vínculo matrimonial, durante o casamento e quando de sua dissolução. Ora, esse desequilíbrio, que afeta a célula de base de toda a sociedade, prejudica seriamente o desenvolvimento sócio-econômico desses novos Estados. É com vistas a temperar esses inconvenientes que certos sistemas jurídicos árabes tentaram abrandar os rigores dessas concepção da família, sem chegar ao ponto de abalar os princípios sobre os quais repousam as soluções da *sharia*. Querendo restringir os casamentos poligâmicos, o legislador iraquiano impôs a necessidade de obtenção prévia de uma autorização judicial para poder concluir um segundo matrimônio. Se o postulante ao casamento bígamo ignorar a necessidade dessa autorização, a primeira mulher terá o direito de pedir o divórcio.

No Código de 9 de junho de 1984, o legislador argelino cerca o casamento poligâmico de um máximo de garantias para as esposas interessadas na situação em questão. Exige, também, no artigo 8° daquele Código, a prévia obtenção, pelo requerente, de uma autorização judicial; da mesma forma, a primeira esposa deve ser

informada sobre o projetado matrimônio e a segunda esposa, sobre o matrimônio anterior. O juiz não poderá autorizar o segundo casamento, a menos que esse último seja legitimamente justificado, que o esposo esteja em condições de tratar as esposas de maneira eqüitativa e que tenha realmente intenção de assim proceder. Se a primeira mulher não consentir no segundo casamento, poderá, sempre, pedir divórcio.[92] [93]

Inscrevendo-se em uma perspectiva de modernização do estatuto pessoal marroquino, o novo Código de família, promulgado por lei de 3 de fevereiro de 2004, traz as mesmas restrições no que concerne ao casamento poligâmico[94]. Outros esforços para melhorar o estatuto da mulher caracteriza essa nova legislação. O legislador marroquino precisa, também, que a tutela é um direito da mulher maior, que o poderá exercer segundo sua escolha e seus interesses[95]. Ele coloca a família sob a responsabilidade de ambos os cônjuges[96], condiciona o exercício do direito de repúdio[97] e amplia os casos em que a mulher pode pedir divórcio[98].

---

[92] Cf. S. Ben Halima, "Réflexions à propos du Code algérien de la famille" (Reflexões sobre o Código argelino da família), *Actualités juridiques Tunisiennes*, nº 3 (1990-1), pág. 9 e seguintes, especialmente páginas 18-19.

[93] Sobre a anunciada revisão do Código argelino de 1984, ver C.Quazani, Bouteflika, "Les femmes et les islamistes" (As mulheres e os fundamentalistas), *Jeune-Afrique*, L'intelligent, nº 2277, 29 de agosto – 4 de setembro, págs.35-36.

[94] Ver, sobre essa questão, os artigos 78 a 92 do Código marroquino da família.

[95] Artigo 24 do novo Código marroquino da família. Antes dessa reforma, a mulher ficava sob tutela matrimonial de seu pai ou de seu irmão.

[96] Artigo 51, parágrafo 3º, do novo Código marroquino da família.

[97] Não mais é válido o repúdio pela simples recitação de uma fórmula verbal. O esposo não poderá consignar seu repúdio junto a dois tabeliães, a não ser depois de haver obtido a autorização do tribunal. O tribunal deve promover uma audiência de conciliação entre os cônjuges. Se essa conciliação não for conseguida, exigirá do esposo requerente que regularize os direitos pecuniários, a que fazem jus a mulher e dos filhos.Só depois desses direitos terem sido acertados é que o esposo poderá consignar seu pedido de repúdio junto a dois tabeliães (ver, sobre o conjunto dessas questões, os artigos 78 a 93 do novo Código marroquino da família).

[98] Ver, nesse sentido, os artigos 94 e seguintes do novo Código marroquino da família.

Por mais interessantes que sejam, essas novas soluções não apresentam um caráter subversivo em relação à *sharia*. Não renegam os princípios relativos a questões fundamentais (reconhecimento da poligamia, admissão do repúdio). Em verdade, não fazem mais que regulamentar esses princípios de forma mais flexível e mais eqüitativa para a mulher. Temperam as discriminações, estabelecendo, para instituições baseadas na diferença entre os sexos, condições processuais e de substância que tornam sua aplicação mais difícil. Não se trata, aqui, de forma alguma, de suprimir as instituições da *sharia*. Quando da apresentação do novo Código marroquino da família, o Rei Mohamed VI justificou as principais contribuições da nova legislação com referência a textos do Alcorão, antes de exortar os marroquinos, ao final de seu discurso, a que respeitassem a nova lei, que – acrescentou – se inscreve no espírito da *sharia*.

Em suma: mesmo quanto se trata de reforma do estatuto pessoal, os países árabes têm dificuldade em separarem-se da *sharia*. Nesses países, o direito do estatuto pessoal tem dificuldade em separar-se do céu.

Sem romper, totalmente, com esta lógica, um país árabe ousará distanciar-se, de maneira muito significativa, da estrita ortodoxia da *sharia*: trata-se da Tunísia.

C - A EXCEÇÃO TUNISINA

No alvor da independência, adquirida em 1956, o governo tunisino procurou provocar uma grande mudança social pela promulgação, em 13 de agosto de 1956, do Código do estatuto pessoal. Esse Código apresenta-se como uma obra original sob vários aspectos. Primeiramente, toma uma feição moderna com as divisões em capítulos

e as subdivisões em artigos. Em seguida, é um Código nacional que se aplica a todos os tunisinos, qualquer que seja sua religião. Suas soluções são postas em vigor por uma justiça secularizada, que oferece aos que são julgados as garantias processuais que asseguram o bom desenrolar do processo. Enfim, suas soluções substantivas distinguem-se das outras leis árabes relativas ao direito de família. Suprime o direito de constrangimento, que, outrora, permitia, ao pai casar sua filha sem a obrigação de se assegurar, previamente, de seu consentimento. Proíbe a poligamia, de ora em diante interditada pelo artigo 18 do Código do estatuto pessoal e erigida em infração penal severamente reprimida. Ele *"repudia"* o repúdio, substituído pelo divórcio, sempre judicial, pronunciado a pedido de um ou outro dos cônjuges, em pé de igualdade, e acompanhado do ressarcimento de perdas e interesses, quando é solicitado de forma unilateral e sem motivos (ver os artigos 50 e seguintes do Código tunisino do estatuto pessoal). Algum tempo depois, o legislador vai ainda mais longe no caminho das reformas. Assim, a lei de 4 de março de 1958 autoriza e organiza a adoção, modo de filiação condenado pela *sharia*; por seu lado, a lei de 19 de junho de 1959 modifica o direito sucessório instituindo um sistema de representação e ampliando a vocação sucessória das filhas, preenchendo, assim, as lacunas ou insuficiências do direito muçulmano. Enfim, uma lei de 28 de outubro de 1998, modificada em 2003, esboça um estatuto jurídico em favor da criança nascida fora do casamento, mesmo quando a lei islâmica proíbe, de maneira inequívoca, o estabelecimento da filiação natural. Assim procedendo, o direito positivo tunisino distancia-se de uma leitura comumente aceita da *sharia* nos outros países árabes. E se podemos notar a sobrevivência de certas instituições do direito muçulmano clássico, tais com o instituição do dote, o juramento de anátema ou o privilégio da

masculinidade em matéria sucessória, as inovações supramencionadas constituem contribuições que dão às soluções tunisinas o aspecto de uma exceção no conjunto dos direitos árabes.

Essa obra original é, no essencial, obra de um homem: Habib Burguiba, primeiro presidente da República tunisina. Desafiando as correntes conservadoras que se opunham ao projeto de Código do estatuto pessoal, Burguiba vai terminar impondo suas escolhas, que visavam *"a instauração de uma nova sociedade, livre e igualitária, por meio, portanto, de uma reforma profunda dos valores culturais, dos costumes e das modalidades de justiça distributiva, por meio de mudança radical da sociedade tradicional"* [99]. Dessa forma ele operava o que Ben Achour chamará, com felicidade, uma *"Revolução pelo direito"*[100]. Essa *"Revolução"* vai ser confirmada e mesmo consolidada, em certos pontos (estatuto do filho natural) pelo segundo presidente da república tunisina, Ben Ali.

Todavia, essa significativa ruptura com a antiga ordem jurídica não dispensou as autoridades tunisinas de procurar ligá-la a certas soluções da *sharia* [101] . Foi esse o caso para justificar a posição hostil à

[99] Y.Ben Achour, "Une Révolution par le droit ? Bourguiba et le Code du statut personnel" (Uma revolução por meio do direito ? Burguiba e o Código do estatuto pessoal), in *Politique, Religion et Droit* (Política, religião e direito), op.cit., pág 203 e seguintes, especialmente pág. 207.

[100] Ibidem.

[101] Ver, a esse propósito, o discurso de apresentação do Código do estatuto pessoal do ministro da justiça, Ahmed Mestiri, citado pr Y.Ben Achour, op.cit. pág. 216. Essa vontade de relacionar o estatuto pessoal com a *sharia* seria reiterada, algum tempo depois, quando da subida ao poder do segundo presidente da república tunisina. Assim, pode-se ler, no Pacto nacional de 7 de novembro de 1988, o seguinte: "Essas reformas visam liberar a mulher e a emancipá-la, conforme uma aspiração bem antiga, em nosso país, fundada sobre uma sólida regra da *ijtihad** e sobre os objetivos da *sharia*, e que constituem prova da vitalidade do Islã e de sua abertura às exigências da época e da evolução.O Estado tunisino deve velar por essa orientação racional que proceda da *ijtihad* e trabalhar para que a *ijtihad* e racionalidade tenham claramente impacto no ensino, nas instituições religiosas e nos meios de informação". Pacte national, Imprimerie officielle da la Republique tunisienne, 1989, pág. 16.

* *Ijthihad* julgamento individual para estabelecer um preceito legal, por meio da interpretação criativa do *corpus* das leis existentes (N. T.).

poligamia. É observado, a esse propósito, que o Alcorão autorizava a poligamia sob reserva de uma atitude eqüitativa do esposo em relação a suas diferentes esposas; ora, considerando que essa condição de tratamento eqüitativo era impossível de ser atendida na prática, a admissão teórica da poligamia transformava-se, para efeitos práticos, em uma interdição. A atitude é edificante: marca a séria preocupação das autoridades árabes *"de enxertar"* na *sharia* as soluções do estatuto pessoal. Nesses países, a legitimidade de uma solução relativa ao estatuto pessoal não decorre do fato de ter sido ela elaborada por uma autoridade legítima (representativa da população, ou outra); ela é julgada, antes, por sua fidelidade às fontes sagradas e pela estrita ortodoxia em relação à *sharia.*

A atração entre a *sharia* e o estatuto pessoal, nos países árabes, é de tal modo forte que, a esse propósito, cabem certas explicações.

C - RAZÕES DA PERENIDADE DA REFERÊNCIA ISLÂMICA NAS ORDENS JURÍDICAS DOS PAÍSES ÁRABES

A fim de explicar a influência quase exclusiva e quase permanente da *sharia* sobre os direitos positivos dos países árabes em matéria de estatuto pessoal, evoca-se a idéia que esse ramo do direito sempre existiu, *"à sombra do religioso"*[102]. Com efeito, diversamente das outras matérias (direito civil, direito comercial, direito do trabalho ...), as regras que regem o direito de família freqüentemente se inserem no Alcorão (é o caso, sobretudo, da regra que institui a poligamia, do dever de obediência da mulher em relação ao homem, do privilégio da masculinidade, da interdição da adoção ...) ou na *sharia* (interdição de

[102] Y.Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe* (Política, religião e direito no mundo árabe), Cérès Productions – Cerp, Tunis, 1992, em especial pág. 146.

filiação natural, instauração de impedimentos sucessórios entre muçulmanos e não-muçulmanos, proibição de fazer testamento em favor de um herdeiro ...). A tintura divina do direito é muito mais acentuada, aqui, que alhures, onde o direito muçulmano aparece como uma obra humana, sem base sólida nas escrituras[103].

Ainda que sedutora, essa opinião não escaparia às críticas. É preciso recordar, a esse propósito, que o Alcorão contém, por exemplo, regras claras de direito penal: aquelas que enunciam a lei do talião, ou aquelas que prevêem castigos corporais para os autores de certos delitos (os *hoduds*). Isso não impediu que a grande maioria dos Estados árabes adotasse códigos penais modernos, que nada têm em comum com as prescrições corânicas.

Na verdade, a resistência à mudança, no tocante ao estatuto pessoal, decorre, no essencial, da conjunção de dois tipos de fatores: um fator antropológico e um fator político. A essas considerações gerais, cabe acrescentar uma consideração específica dos sistemas árabes, cuja regulamentação do estatuto pessoal está organizada sob a forma da pluralidade confessional.

* O FATOR ANTROPOLÓGICO

A intrusão das influências estrangeiras é difícil, em matéria de estatuto pessoal, pois esse cristaliza valores sociais, morais, culturais e religiosos do grupo social. O direito do estatuto pessoal é o direito

[103] Foi observado, a esse respeito, que "uma ligação particularmente estreita existe, na consciência dos muçulmanos, entre essas partes do direito que constituem 'o estatuto pessoal' e a religião; é, de resto, a esse respeito que se encontra no Alcorão o maior número de prescrições". R. David e C.Jauffret-Spinozi, *Les grands systèmes de droits contemporains* (Os grandes sistemas de direito contemporâneos), Dalloz, 1982, especialmente nº 439, pág. 483.

que está mais próximo, na medida em que não somente diz respeito a toda e qualquer pessoa na sua intimidade[104], mas constitui, igualmente o direito mais autêntico, pois continua a ser o cadinho dos valores essenciais que marcam a originalidade de uma coletividade social determinada. Enfim, é o direito mais diretamente vivido por todos. É o único campo em que *"a lei merece o título de 'geral'. Cada indivíduo vive, pelo menos as regras elementares do estatuto pessoal, sem aprender direito. O que não é o caso, no tocante às outras leis. Essas últimas só dizem respeito a grupos, corporações, sujeitos particulares de direitos"*[105]. Nessas condições, é muito difícil que um grupo abandone as regras de seu estatuto pessoal[106], em proveito de disposições *"vindas de outros lugares"*[107]. A manutenção, nas sociedades árabes, de uma estrutura familiar hierarquicamente dominada pela linha masculina, assim como os febricitantes movimentos feministas, vão contribuir a manter o *statu quo* nesse domínio[108].

---

[104] A esfera privada é o lugar de predileção da religião; é aí que o peso confessional mais se faz sentir.

[105] Y. Ben Achour, op.cit., especialmente páginas 146-147.

[106] Y. Ben Achour, op.cit., local citado.

[107] Note-se, a esse respeito, que foi preciso que ocorresse um acontecimento político extraordinário, como a Revolução francesa, para que o direito de família dos países europeus se liberasse do império do direito canônico. Sobre isso, observa Geddawy que "a Igreja regulamentava, até a Revolução, larga parte do *status* dos indivíduos. Tudo que dizia respeito ao casamento, sua celebração, sua nulidade, a separação de corpos, até mesmo a filiação, era de sua competência. Nessas matérias, a Igreja era legislador, pois era o direito canônico que se aplicava. Mas era, também, juiz, pois era a jurisdição eclesiástica que tinha competência nesse campo". Am Kessmat El Geddawy, *Relations entre systèmes confessionnels et laïques en droit international privé* (Relações entre sistemas confessionais e laicos em direito internacional privado), Dalloz, 1971, especialmente pág.13. A admissão da laicidade como princípio fundamental da maioria dos Estados europeus vai selar, definitivamente, a sorte dessa emancipação do *status* pessoal em relação ao direito canônico.

[108] Esse movimento reacionário, que caracteriza o *status* pessoal de um modo geral, era amplificado, de modo particular, no direito muçulmano, onde os jurisconsultos e cadi eram pouco inclinados a deixar livre curso a qualquer nova influência no campo de uma matéria dominada por referências das escrituras. Essa atitude vai-se acentuar com "o fechamento da porta do *ijtihad*" no final do século IV da Hégira.

* O ARGUMENTO POLÍTICO

A esses dados vem juntar-se um elemento político de peso. Um Código de família não é uma simples lei; é uma parte essencial de um projeto de sociedade. Essas considerações fazem do direito do estatuto pessoal um terreno privilegiado de confrontação entre modernistas, de um lado, e tradicionalistas, de outro. Esses últimos opõem-se firmemente, em nome do respeito à *sharia*, a qualquer desejo de mudança preconizado pelo clã modernista e não hesitam em exercer toda a sua influência para fazer com que penda em seu favor o resultado da disputa (manifestações nas ruas, assim que se anuncia um projeto de reforma; pressões políticas sobre os governantes; recurso a técnicas jurídicas e judiciárias para aniquilar o efeito de qualquer lei que lhes pareça contrária à *sharia* – ver o exemplo da lei Jihane no Egito). Tendo em conta a repercussão dessa corrente junto às massas populares, que permanecem profundamente ligadas à religião e, por ricochete, junto aos governantes, que não podem desprezar a fibra religiosa de seus povos, predomina no tocante à matéria o conservadorismo, em todos os países árabes. Qualquer deslocamento – por mínimo que seja –, em relação à lei islâmica, tem de ser ligado à religião para diminuir os ardores conservadores do clã tradicionalista. Diante da nova lei marroquina, o Rei Mohamed VI faz eco, de forma implícita mas certa, a essas tenções políticas, procurando apaziguá-las. *"Essas reformas* – sublinhou ele – *não devem ser percebidas como a vitória de uma facção sobre outra; elas devem ser consideradas como uma aquisição para todos os marroquinos".*

Esse debate está em vias de voltar à tona na Argélia, por ocasião da anunciada reforma do Código de família de 1984[109]. Aprovado pelas

[109] As principais contribuições desse projeto de reforma são:
- supressão do casamento por procuração;

feministas, que vêem nele, a despeito da permanência de certas desigualdades, *"um passo na boa direção"*[110], o projeto de novo Código da família é fustigado pelos conservadores, que denunciam suas contradições com a *sharia* [111].

O revigoramento do pensamento tradicionalista é acompanhado, atualmente, de insistentes reivindicações em favor da aplicação estrita da *sharia*, principalmente no terreno do estatuto pessoal. Hostil a qualquer emancipação do estatuto pessoal em relação à *sharia*, o discurso tradicionalista (reavivado pelos últimos acontecimentos políticos : acontecimentos de 11 de setembro de 2001, crise afgã, crise iraquiana, persistência da crise palestina) denuncia quaisquer tentativas de *"infiltração"* na *sharia* e prega um alinhamento com a estrita ortodoxia jurídica. O êxito desse discurso junto às massas e a certos governantes árabes que – seja por convicção, seja a título de estratégia política – a ele aderem, leva ao reforço da influência da *sharia* no terreno do estatuto pessoal: abandono da lei Jihne, no Egito, e sua substituição pela lei de 1985 que retira seus dispositivos mais liberais; abandono, pelo Iêmen do Sul, no rastro da reunificação dos dois Iêmens, de suas audaciosas reformas em matéria de estatuto

- unificação da idade para contrair matrimônio: 19 anos para ambos os cônjuges (atualmente a idade é de 21 anos, para os homens, e de 18 anos, para as mulheres);
- supressão da obrigação de ser tutelada para a jovem de menos de 19 anos;
- estabelecimento da igualdade de direitos e de obrigações entre os cônjuges;
- submissão do casamento poligâmico à autorização do juiz, (o homem que deseje contrair um casamento poligâmico deve, além disso, obter o consentimento da antiga, ou da nova, esposa).

Sobre esse projeto de reforma, ver *Le Monde*, 29 de setembro de 2004, pág.6.

[110] Ver, a esse propósito, a entrevista de Mme. Soumia Salhi (Membro da direção da União Geral dos Trabalhadores Argelinos), *Jeune-Afrique/L'intelligent*, nº 2283, de 10 a 16 de outubro de 2004, pág.42.

[111] Ver, a esse propósito, a entrevista de Boumachara Abdelhak (Presidente do Grupo Parlamentar do Movimento da Sociedade para a Paz), *Jeu-Afrique / L'intelligent*, nº 2283, de 10 a 16 de outubro de 2004, pág. 43.

pessoal em proveito de um Código do estatuto pessoal (promulgado em 1992) mais respeitoso da tradição corânica; adoção, pelo Sudão (1991), de um Código que retoma fielmente as prescrições da *sharia*; adoção de um Código do estatuo pessoal, na Mauritânia, que se inscreve na linha dessa orientação (2001). A recente reforma de fevereiro de 2004 do Código marroquino da famíla (*Moudawnna*) – saudado pelos círculos feministas do Marrocos – deve muito ao *"baixo perfil"* adotado pelos islamitas, em decorrência da vaga de atentados terroristas de maio de 2003, que lhes foram atribuídos pelo governo marroquino[112].

Considerações específicas relativas aos sistemas árabes de pluralismo confessional. Em certos países árabes, como Líbano, Síria, Iraque, Marrocos e Egito, o direito de família está organizado segundo uma estrutura pluralista. Esses sistemas caracterizam-se pela diversidade de *status* aplicáveis nas relações familiares. O princípio é que cada comunidade religiosa fique submetida à sua própria lei, que lhe é aplicada por seus próprios tribunais[113]. O espírito *"autárquico"* que anima essa categoria de sistemas torna-os refratários a quaisquer intrusões estrangeiras no seio do estatuto pessoal.

Para compreender essa situação, é preciso reportar-se à função conferida pelo direito muçulmano clássico à noção de estatuto pessoal. Enquanto nos direitos europeus a noção de *status* pessoal nasceu a partir de uma oposição entre estatuto real e estatuto

[112] Recorde-se que, em 2000, os islamitas haviam manifestado sua hostilidade a quaisquer reformas do estatuto pessoal, reunindo dezenas de milhares de pessoas nas ruas de Casablanca.

[113] Ver, entretanto, a esse respeito, a exceção egípcia, onde o pluralismo toma, desde a unificação das jurisdições nacionais, em 1955, e a supressão dos tribunais religiosos, um aspecto exclusivamente legal.

pessoal, ela apresenta, no direito muçulmano, *"uma função repartitiva"*. Com efeito, o conceito de estatuto pessoal foi utilizado para definir as questões para as quais cada comunidade era regida por seu próprio direito. Em terra do Islã, a presença de comunidades não-muçulmanas (cristãos e judeus) era não somente tolerada, mas igualmente regulamentada. Além de uma aplicação universal do direito muçulmano, tanto aos muçulmanos quanto aos não-muçulmanos, subsistia um setor no qual os *dhimmis* (gente do livro)[114] estavam em condições de reclamar a aplicação, por juízes que compartilhavam sua confissão, de um direito em conformidade com as prescrições de sua religião. Esse setor era composto de instituições com coloração religiosa que integrariam o que se poderia chamar, mais tarde, a categoria do estatuto pessoal (aí encontravam-se o matrimônio, o repúdio, a filiação, os regimes matrimoniais, as sucessões ....), instituições por meio das quais cada comunidade estava sujeita a seu próprio regime jurídico. Tendo em conta a função que lhe era conferida, a noção de estatuto pessoal permanecia ao abrigo de quaisquer *"ventos inovadores"* e, por conseguinte, hostil às influências estrangeiras. Com efeito, se a separação garantia a especificidade religiosa do estatuto pessoal, a simples especificidade religiosa do estatuto pessoal justificava a função que lhe era atribuída. Nessas condições, a admissão de influência seculares no seio de um estatuto pessoal que opera à base de um vínculo religioso levava a reconsiderar o suporte confessional sobre o qual estava erigido o equilíbrio do sistema sócio-jurídico do pluralismo confessional.

[114] Assim eram denominados judeus e cristãos que viviam em terras do Islã. Para um estudo pormenorizado da questão, ver Sami Awdh e Deeb Abu Sahlieh, *Etrangers en terre d'Islam* (Estrangeiros em terras do Islã).

Conclusão

Excetuando-se a Arábia Saudita e o Sudão que islamizaram totalmente seus sistemas jurídicos, a *sharia* não pode ser considerada como a única fonte do direito positivo dos países árabes. O exame de disciplinas jurídicas de caráter econômico, assim como do direito penal dos países árabes, revela uma emancipação segura dessas ordens jurídicas em relação à religião. Sob o efeito das influências ocidentais, da internacionalização do direito e da penetração dos direitos fundamentais nos países árabes, esses operaram transformações importantes no terreno do direito econômico e do direito penal. Sob essa perspectiva, passa-se de uma concepção confessional do direito para uma concepção "instrumental" desse mesmo direito: o direito não mais é percebido como reflexo de uma identidade de coloração religiosa; antes, afirma-se como instrumento da realização de um progresso social e econômico.

Essa grande mudança é, contudo, contrabalançada por um grande conservadorismo no campo do estatuto pessoal, onde a *sharia* parece ser uma referência incontornável na matéria. Aqui, o peso do passado parece não poder ser evitado, tendo em conta a natureza das disposições do estatuto pessoal, o contexto das sociedades árabes e o balanço dos equilíbrios políticos em jogo.

Essas considerações conferem aos sistemas árabes uma singularidade evidente, pois que o antigo sistema sobrevive no seio dessas sociedades e justapõe-se às soluções modernas ditadas por imperativos que se afastam totalmente da religião. Se essa mistura traz, consigo, uma inegável riqueza, ela é igualmente portadora de um grande número de contradições ligadas à confrontação de duas lógicas distintas que animam o mesmo sistema jurídico: uma lógica racional,

de um lado, e uma lógica confessional, de outro. Essas contradições parecem ser o signo de uma sociedade em transição. Como escreve, com justeza, Alexandre Kojève; *"as contradições entre as diversas regras de direito em vigor não se manifestam a não ser em épocas de transição, quando um sistema está em vias de ceder lugar a um outro"* [115].

[115] A.Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Esboço de uma fenomenologia do direito), Gallimard, 1981, especialmente pág. 332.

O Conceito de Nação Árabe: Fatores e Fundamentos

- *Eugenio Espir Chahúan*

Reflexão sobre o conceito de Nação Árabe

*Eugenio Espir Chahúan**

O dicionário inglês "Oxford" define o conceito de Nação como "povo ou raça identificados pela origem, a língua e a história em comum e que, normalmente, encontra-se organizado como um Estado político independente, ocupando um determinado território". Porém, há muitos anos o conceito de Nação tem sido objeto de longas discussões, sem que se tenha chegado a uma unanimidade. É justamente esta falta de consenso em relação ao conceito de Nação que explica o problema de que ainda na atualidade nos encontremos com dificuldades para a própria definição e a construção nacional. O tema que aqui nos convoca refere-se à construção nacional árabe. E o que cabe perguntar é se existe uma só Nação árabe ou várias nações árabes que têm uma referência cultural comum, dada pela língua e pelo Islã, como religião predominante.

Este trabalho está dividido em duas partes e uma conclusão geral. Na primeira parte, é apresentada uma revisão sobre a evolução e discussão teórica dos conceitos de Nação e nacionalismo, distinguindo os principais autores e correntes teóricas. Na segunda parte do trabalho, examina-se a questão da existência de uma ou várias nações árabes, começando por uma visão histórica dos árabes, para depois continuar

* Mestre em Estudos Árabes e Islâmicos, Faculdade de Letras, Universidade de Ain Shams, Cairo, Egito. Professor e Coordenador do Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile.

com uma análise do debate intelectual no mundo árabe, durante a primeira metade do século XX, em relação ao problema da questão nacional.

NAÇÃO E NACIONALISMO

Ernest Renan (1882), em sua conferência titulada "O que é uma Nação?", assinala que: "Uma Nação é um princípio espiritual. Este princípio espiritual está constituído por duas coisas que, na verdade, conformam uma só. Uma delas está no passado, a outra no presente. Uma é a possessão em comum de um rico legado de lembranças; a outra é o consentimento atual, o desejo de viver junto, a vontade de continuar mantendo viva a herança recebida de forma indivisível".[1] Segundo este autor, para criar este princípio espiritual não são suficientes a raça, a língua, os interesses, a afinidade religiosa, a geografia ou as necessidades militares. Renan afirma que Nação é um princípio espiritual resultado das complicações da história, ou seja, que o elemento preponderante para definir uma Nação é o elemento subjetivo, enquanto fatores como a raça, a religião ou o território não têm maior relevância.

O conceito de Hauriou é diferente, pois define Nação como "grupos de populações, fixados em um mesmo solo e unidos por um laço de parentesco que é o que leva a pensar na idéia da unidade do próprio grupo".[2] Apesar de que esta definição considera como Nação um grupo humano cujos integrantes sentem-se unidos uns aos outros por de laços, tanto materiais, como humanos, Hauriou assinala que é

[1] RENAN, Ernest. "¿Qué es una Nación? "em: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. *La invención de la Nación*. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 65.

[2] HAURIOU, M. *Principios de Derecho Público Constitucional*. Madrid: Reus, 1963. p. 31.

a existência do território o fator preponderante, já que o grupo humano deve estar fixado em um solo determinado.

Para o Nacional-Socialismo, os termos "raça" e "Nação" designavam uma mesma realidade: "A Nação alemã é a raça germana". Segundo este conceito, a unidade racial era o foco de irradiação do qual partiam os demais elementos vitais da nacionalidade.

Alguns autores como Fitche e Shleirmacher afirmavam que uma Nação, enquanto unidade emocional, moral e espiritual, só era possível quando todos os membros do Estado pertenciam a um grupo racial ou étnico.

Karl Marx definiu a Nação como a entidade que "possui uma língua, um território, uma vida econômica e uma configuração intelectual em comum".

Para Bhikhu Parekh, Nação é "uma unidade étnica, cultural ou etnocultural, mais ou menos homogênea, solidária e autoconsciente".[3] Então, os elementos que constituem uma Nação são a unidade ética, a unidade cultural e a consciência de pertencer a um determinado grupo de população que é solidário.

Todos os autores aqui citados coincidem em dizer que uma Nação existe quando há presença de certos elementos ou fatores. Cada um deles dá uma ênfase diferente a estes elementos. Assim, alguns autores atribuem maior preponderância à raça, outros ao território ou à unidade cultural – dentro da qual sempre são mencionadas a língua e a religião. Já outros enfatizam mais nos elementos subjetivos tais como o princípio espiritual, a autoconsciência e o consentimento dos sujeitos, de pertencerem a um grupo populacional, enquanto há pensadores que destacam a combinação de todos estes elementos.

[3] PAREKH, Bhikhu. "El Etnocentrismo del discurso Nacionalista". Em: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. op.cit. p.112.

A visão de Frantz Fanon é diferente dos autores anteriormente citados neste texto. Para Fanon, a Nação era vista estritamente como uma ferramenta para a luta contra a colonização e para alcançar uma ordem pós-nacional na qual a unidade dos oprimidos garantiria, em uma etapa superior, a abolição do Estado nacional. Segundo observa Homi Bhaba: "Fanon é contrário à forma de historicismo que aceita que há um momento no qual as temporalidades diferenciais das histórias culturais convergem em um presente imediatamente legível".[4] Ele explora o espaço da Nação sem identificá-lo de imediato com a instituição histórica do Estado. Fanon assinala que em uma primeira etapa da luta nacional, o colonialismo procura descartar a reivindicação nacional por meio de melhorias econômicas, fingindo compreensão ao reconhecer que o território colonizado sofre um grande sub-desenvolvimento, o que exige reformas sócio-econômicas importantes. No entanto, mais cedo ou mais tarde o colonialismo adverte que não é possível realizar um projeto de reformas sócio-econômicas que satisfaça as aspirações da massa colonizada. "O colonialismo é incapaz de oferecer condições materiais suscetíveis de fazer esquecer o desejo de dignidade dos povos colonizados".[5] Neste contexto, Fanon destaca que os intelectuais da cultura colonizada decidem responder agressivamente à teoria colonialista e que esta luta consiste em uma busca apaixonada da cultura nacional muito além da etapa nacional, o que se legitima pela preocupação dos intelectuais colonizados em estabelecer distância da cultura colonialista, na qual temem ver-se absorvidos. Eles têm a esperança de encontrar e de descobrir, além da sua miséria contemporânea, uma era formosa, um passado digno e

[4] Homi Babha é citado por Fernández Bravo em: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. op.cit. p.20.

[5] FANON, Frantz. "Sobre la Cultura Nacional".[Em: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. op. Cit. P. 78]. p. 78.

cheio de glórias. Desta maneira, a reivindicação de um passado nacional os reabilita e os dignifica já que o colonialismo não só oprime os povos como também é responsável por distorcer seu passado para desvalorizar sua história. Fanon adverte também que a reivindicação cultural dos homens da cultura colonizada é a escala continental e não nacional. Desta forma, uma orientação arábico-muçulmana ou negro-africana não seria especificamente nacional.

Como podemos observar, para Fanon uma Nação não existe, em razão da presença ou não de determinados elementos concretos. Antes o conceito de Nação serve como uma ferramenta para a descolonização. Partindo desta perspectiva, as nações dos povos colonizados nascem quando este conceito é utilizado por seus intelectuais, com o objetivo de reivindicar sua cultura e escapar da colonização.

O "nacionalismo", como conceito vinculado à Nação e como ideologia, também tem sido objeto de discussões doutrinárias pois continua a ser um fenômeno esquivo e complexo. Como afirma Bhikhu Parekh, as três primeiras décadas do século XIX marcaram a emergência de um novo modo de discurso político, dando lugar a diferentes doutrinas políticas como o liberalismo, o conservadorismo, o socialismo e o nacionalismo, sendo esta última a mais esquiva e difícil de definir.

Para alguns autores, como no caso de Barry, o nacionalismo é o amor à pátria e a seu modo de vida, ou seja, é sinônimo de patriotismo. Para outros, o nacionalismo é a doutrina política sobre a qual os Estados se organizam. Assim, para Kedourie, o nacionalismo consiste em glorificar a Nação e considerá-la como a base ontológica da vida social e como a unidade moral mais elevada. Por sua vez, Bhikhu Parekh acredita que "o nacionalismo é, basicamente, a busca pelo entendimento do Estado como uma Nação declaradamente autêntica

e autosuficiente".[6] Para este autor, o nacionalismo é uma teoria sobre a natureza do Estado e sobre o modo apropriado de construi-lo.

Para Ernest Gellner, o nacionalismo e os ódios étnicos são uma força fundamental no mundo moderno. Para este autor, o nacionalismo é conseqüência da sociedade moderna ilustrada, móvel e atomizada. As sociedades, em vista de suas próprias desigualdades, ressaltam as diferenças culturais e as usam como símbolos. Gellner assinala que o nacionalismo inventa nações aonde não existem e afirma que a unidade política e nacional devem ser coerentes, ou seja, é necessária a coincidência entre os limites territoriais, nacionais e culturais, com os limites políticos. Gellner sustenta que para o nacionalismo, o conceito de Nação é correspondente com o de Estado. O nacionalismo não resulta da existência do Estado nacional. Pelo contrário, é o Estado nacional que surge como conseqüência do nacionalismo. Ernest Gellner assinala que o nacionalismo tomou as culturas preexistentes, convertendo-as em nações, e que é a classe burguesa quem clama por uma personalidade válida para toda a sociedade, que personifique uma cultura nacional.

Para Hans Kohn, em termos políticos, o nacionalismo representa um intento de atualização do desejo universal pela liberdade e pelo progresso.

Eric Hobsbawm afirma que o nacionalismo é um fato político relativamente recente do ponto de vista histórico, que leva grupos definidos como nações a formar Estados territoriais. Para este autor, "o nacionalismo é o artefato, a invenção e a engenharia social necessárias para a construção das nações".

Alguns autores nacionalistas insistem em apresentar o nacionalismo como uma idéia liberal européia que, mal interpretada por certos países

[6] PAREKH, Bhikhu. op cit. p. 102.

periféricos e até mesmo por alguns países no próprio coração do Ocidente, transformou-se em uma ameaça para a civilização moderna (Kohn:1992; Kedourie:1992; Nairn:1997). Tal interpretação implicaria a idéia de um nacionalismo bom e um nacionalismo mau. O nacionalismo teria, assim, vivido um momento virtuoso para depois, adotado por países "imaturos", ver conspurcados seus valores de liberdade e igualdade.

Nos moldes de John Plamenatz, Partha Chatterjee, em seu livro *O nacionalismo como problema na história das idéias políticas*, distingue dois tipos de nacionalismo: o ocidental e o oriental.[7] Ambos dependem da aceitação de patamares comuns pelos quais se mede o estado de desenvolvimento de uma cultura nacional específica. No nacionalismo de tipo ocidental existe o sentimento de que a Nação está em desvantagem em relação a outras; porém, encontra-se "culturalmente equipada" para extirpar essas deficiências. Portanto, quando o nacionalismo estendeu-se a outros países do Ocidente – além da França e da Inglaterra – estes teriam sentido que sua Nação estava culturalmente equipada para alcançar o patamar de desenvolvimento dos países modelo, como acima mencionados. Entretanto, mantiveram sentimento de desvantagem em relação aos níveis de progresso atingidos por eles. Assim, adotar o nível de progresso e o modelo anglo-francês não foi visto como algo estranho à cultura nacional dos demais países.

Por outro lado, para Chatterjee, o nacionalismo de tipo oriental tem aparecido entre povos que sofreram influências de uma civilização estranha à cultura local, e cujas culturas ancestrais não lograram adaptar-se com sucesso aos patamares de progresso atingidos no

[7] PLAMENATZ, John. "Two Types of Nationalism". Em: KAMENKA, Eugene(comp.). *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. Londres: Edward Arnold, 1976. p. 23-36.

Ocidente. No Oriente também existiria a consciência de que esses patamares, estabelecidos por uma civilização estranha, não propiciam os mecanismos necessários para alcançar os níveis ideais de progresso. Conclui, portanto, que o nacionalismo de tipo oriental traduziu-se em um esforço por equipar culturalmente a Nação para poder transformá-la, sem, no entanto, imitar a cultura estranha, para preservar a identidade da Nação. Percebe-se, então, que a tentativa é profundamente contraditória porque ao mesmo tempo em que imita, manifesta-se hostil aos modelos que pretende imitar: aceita os valores dos patamares de progresso da cultura estranha, mas rejeita o estrangeiro intruso e dominador. Ao mesmo tempo que aprecia os costumes ancestrais de sua cultura como marcas da sua própria identidade, rejeita-os enquanto obstáculo para o progresso.

Tal como assinala Fernández Bravo, o nacionalismo apresenta uma série de paradoxos.[8] O primeiro deles está no contraste entre seu peso político e cultural, por um lado, e a debilidade entre os estudos, análises críticas e ambigüidades conceituais que implicam, pois é usado como instrumento ideológico que põe em prática seus princípios, antes de tentar compreendê-los. Outro paradoxo do nacionalismo é, por um lado, apresentar uma face emancipadora capaz de combater a opressão, de ser um instrumento para alcançar a liberdade e a igualdade de direito e, por outro, adotar uma posição autoritária enquanto instrumento para combater aqueles que ameaçam a homogeneidade cultural da Nação, ou para subjugar populações oprimidas, ao impor critérios de semelhança.

Podemos constatar, assim, que há profundas divisões entre os teóricos os conceitos doutrinários de Nação e Nacionalismo. Mas

[8] FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. op.cit.

podemos distinguir basicamente quatro teorias opostas entre si: a dos nacionalistas, a dos perenialistas, a dos modernistas e a dos pós-modernistas.

Para os nacionalistas, a Nação é parte da ordem natural; o papel do Estado está claro. A tarefa dos nacionalistas é "simplesmente a de lembrar a seus compatriotas o seu glorioso passado".[9]

Para os perenialistas, ou seja, para aqueles que consideram que a Nação é uma característica perene da história e das sociedades humanas, a Nação é imemorial. As formas nacionais podem mudar e as nações concretas podem se dissolver, mas a identidade da Nação não muda. Desta perspectiva, a Nação não é parte da ordem natural, que permite a cada pessoa escolher sua Nação e as gerações posteriores podem construir algo novo sobre seus antigos alicerces étnicos. Assim, a tarefa do nacionalista seria redescobrir e se apropriar de um passado submerso com o objetivo de construir algo melhor a partir dele. Este conceito de nacionalismo foi muito popular antes da Segunda Guerra Mundial – até no próprio âmbito acadêmico. Na atualidade, a maioria dos pensadores já não aceita suas premissas.

Já para as teorias modernistas, o passado é em grande medida irrelevante. A Nação é um fenômeno moderno, produto das ideologias nacionalistas, sendo estas uma expressão da moderna sociedade industrial. O nacionalista é livre para usar as heranças étnicas; mas a construção das nações independe dessas heranças. As nações seriam fenômenos de uma etapa concreta da história e estariam inseridas em condições puramente modernas. O nacionalismo e as nações seriam componentes de um mundo moderno capitalista, industrial e burocrático. Segundo as teorias modernistas, cada sociedade e cada

[9] SMITH, Anthony D. "¿Gastronomía o Geología? El rol del Nacionalismo en la reconstrucción de las Naciones". *Em*: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. op. cit. p.205.

população devem forjar uma comunidade que seja viável em grande escala, e "a Nação deve ser construída" onde antes não existia, porque constitui o único quadro que permite o desenvolvimento econômico e social. Portanto, sob este ponto de vista, o nacionalismo foi tanto o resultado do crescimento, como da motivação, enquanto a Nação consiste a única base e o único quadro que possibilitaram esse crescimento.

Para as teorias pós-modernistas, as nações são comunidades imaginárias, construídas como objetos de engenharia. São artefatos culturais da modernidade, enquanto sistemas de imaginação e representação coletivas. As nações implicam a criação de uma ideologia/cultura da comunidade, por meio de uma série de símbolos e mitos unificadores, na qual o presente cria o passado segundo sua própria imagem. Desta forma, os intelectuais nacionalistas modernos selecionarão, inventarão e misturarão livremente os ingredientes da Nação – tais como a história, os símbolos, os mitos, as tradições, as línguas – tanto para os próprios compatriotas como para os estrangeiros. Ao fazer isto, estarão forjando a própria Nação de maneira tal, que imagem e realidade chegam a ser idênticas. Em última instância, a Nação não tem existência fora do imaginário e de suas representações.

Anthony D. Smith considera que nenhuma destas definições é satisfatória, propondo uma nova teoria segundo a qual o nacionalista é visto como um arqueólogo. Neste sentido, a tarefa do nacionalista é seletiva porque, enquanto lembram tanto quanto esquecem do passado, seu papel é o redescobrimento, a reinterpretação e a regeneração da comunidade. Mas Smith adverte que, para ter sucesso nesta tarefa, o arqueólogo nacionalista deve atender a certos critérios: suas interpretações devem ser compatíveis não só com as demandas ideológicas do nacionalismo, senão também com a evidência científica,

com a repercussão popular e com o estabelecimento de pautas etno-históricas concretas.

Diante da evidência da falta de unicidade sobre o conceito de Nação, bem como sobre quais são os elementos essenciais que a compõem, e considerando as diferentes propostas aqui analisadas, a teoria pós-modernista parece-me a mais convincente, por entender o conceito de Nação como uma comunidade imaginária, como artefato cultural. Anderson define Nação como "uma comunidade política imaginária" e a caracteriza como imaginária, inerentemente limitada e soberana.[10] Para este autor, é uma "comunidade" porque é nela que surge um companheirismo profundo, horizontal e fraterno, embora sejam evidentes as desigualdades, como a falta de eqüidade entre seus integrantes. A Nação é "imaginária", porque mesmo os membros da menor Nação não chegam a conhecer a maioria de seus compatriotas, assim como nunca chegarão a conhecer os sujeitos das futuras gerações, e nem sequer ouvirão falar deles em algum momento; mas, a imagem dessa comunidade existe na mente de cada um dos sujeitos que a formam. As nacionalidades caracterizam-se pelo estilo e pela criatividade com que são imaginadas. A Nação é "limitada", porque suas fronteiras são finitas, apesar de serem muito elásticas. Além das fronteiras, existem outras nações. E a Nação é soberana porque aspira a ser livre ao longo de toda sua extensão territorial. A garantia e o emblema desta liberdade é o Estado soberano.

Na expressão de Benedict Anderson, as nações são construções ideológicas elaboradas ao longo dos processos de edificação dos Estados nacionais. E estes emergiram tanto no quadro de conflitos bélicos como naquele do estabelecimento de consensos, por meio dos

[10] ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London and New York: Verso, 1991.

quais as elites estabeleceram os eixos constitutivos do universo simbólico e discursivo da nacionalidade e da identidade nacional, mediante o exercício da "violência legítima" e da hegemonia. Certamente, as identidades nacionais sempre são construídas ou existem imaginária e realmente, se delimitando ou se diferenciando em um sentido fenomenológico, ou se confrontando com a "outredade", já que as identidades coletivas definem-se negativamente, ou seja, definem-se na confrontação com os outros. O "outro" é também um espelho do "nós", justamente por esta forma de se identificar com o oposto, com o contrário, com a negação da "outredade". O uso do "nós" alude a "eles", diante de quem são expostas as diferenças. Se não existisse o "eles" dos quais se diferenciar, a pergunta sobre a natureza do "nós" não teria cabimento. Sem os alheios, não temos os próprios. As identidades coletivas baseam-se naquilo que se tem em comum, ainda que muito pouco.

Para os propósitos deste ensaio, esta perspectiva deve ser associada com o postulado de Fanon sobre a Nação como uma ferramenta para a descolonização, consistente na busca de um passado glorioso, de uma cultura nacional, muito além do período colonial, capaz de reabilitar e dignificar os colonizados.

Neste sentido, para responder à pergunta inicial sobre se existe uma Nação árabe ou várias nações árabes, com um referente cultural comum dado pela língua e pelo Islã como principal religião, teremos como premissa o conceito de Nação pós-modernista. Ou seja, entenderemos as nações como comunidades imaginárias, como um artefato cultural da modernidade. A Nação árabe atual, portanto, constrói-se como comunidade imaginária, com a colonização ocidental do mundo árabe a partir do começo do século XX.

NAÇÃO OU NAÇÕES ÁRABES?

UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Os árabes constituem o núcleo de população de toda uma área geográfica que se estende desde o Oceano Atlântico até os Montes Zagros e os contrafortes da meseta iraniana, incluindo assim todo o norte da África, o vale do rio Nilo, o Chifre da África, o Levante, a Mesopotâmia e a Península Arábica. Estas zonas conformam uma unidade geográfica, um todo homogêneo cuja constante é o deserto e cuja exceção são as regiões fluviais aonde surgiram e se desenvolveram as primeiras civilizações humanas. O deserto, enquanto uma constante da paisagem, determinou uma forma de vida ou modo de produção que é o pastoreio nômade. O centro natural de toda a região é a península Arábica, lugar de origem do povo árabe que, por meio de sucessivas ondas migratórias, foi se assentando ao longo de toda a região, evoluindo gradualmente de uma civilização nômade para uma civilização sedentária.

A constante desertificação da Península Arábica levou a uma progressiva diminuição das zonas de produtividade agrícola. Paralelamente, produzia-se o incremento populacional obrigando as pessoas a seguir um ciclo constante de migrações, empurrando aos nômades da península para regiões férteis, chamadas "terras de promissão". Estas sucessivas ondas migratórias empurraram as diversas tribos árabes para o vale do rio Nilo; aos amorreos para a Mesopotâmia; os arameus, cananeus, fenícios e hebreus, para o Levante; e a tribo *Habashi,* para o Chifre da África, onde surgiria o reino de Axum. Todas as antigas civilizações receberam um fluxo constante e determinante de população oriunda da Península Arábica.

O conhecimento do caráter nômade da população ancestral da Península Arábica tem uma importância essencial na interpretação dos acontecimentos históricos no Oriente Próximo, já que é o fio condutor que une as diferentes civilizações da Antigüidade, na qual o arábico e o nômade constituem o elemento hereditário comum.

Do ponto de vista etimológico, segundo os filósofos e os dicionários árabes clássicos, a palavra "árabe" refere-se à ação de se trasladar de forma contínua, associando o termo ao nomadismo. Do ponto de vista filológico, reafirma-se seu sentido, se considerarmos o antônimo como contraste. O antônimo da palavra árabe, "arab" é "misr", que significa: uma parcela de população que tenha deixado de lado o estilo de vida nômade e se transformado em sedentária.

A palavra *misr* corresponde ao nome árabe do Egito, o que indica que os árabes nômades viam a antiga civilização faraônica como a mais excelsa das antigas civilizações árabes sedentárias. Tanto é assim que, no momento da expansão do Islã, os árabes denominavam a todas as cidades com a palavra *misr*. Por isto, os nômades do deserto utilizavam a palavra *amsar,* que é o plural de *misr,* para denominar aos habitantes das cidades.

As primeiras menções históricas sobre os árabes surgem deste setor sedentário do povo árabe, quer seja assírio ou nabateu. É assim que os árabes nômades aparecem descritos nos acontecimentos de Bayt-zamani, localizada no alto Eufrates, quando algumas tribos converteram-se em súditas do rei assírio Asurnajprpal. Com suas contínuas rebeliões, essas tribos desencadearam a batalha de Qarqar, que registrou a primeira aparição dos árabes nômades na história, em 853 a.C. Nessa mesma ocasião, o rei Gindubi Al-Arabi sitiou Biridili, ameaçando a cidade de Damasco com mil camelos do país de Arabi, enfrentando Salmansar III, fato que consta em fontes assírias.

Freqüentemente, são encontradas referências aos árabes nas inscrições babilônicas, sendo denominados *arabu* e *urbi*. Estas mesmas fontes falam do recolhimento de impostos de governantes árabes aos centros urbanos e também descrevem as contínuas *razzias* praticadas por estes beduínos nessas regiões. Por outra parte, os povos descritos no capítulo décimo do Gênese podem ser identificados como árabes, do mesmo modo que o termo *arabaya*, que começa a aparecer nos documentos cuneiformes persas no ano 530 a.C, aproximadamente.

As primeiras referências clássicas pertencem a Ésquilo que, em sua tragédia "Prometeu", diz que a Arábia é um país remoto. Em alguns escritos gregos aparece pela primeira vez a menção a um lugar geográfico chamado Arábia. e que incluiria, tanto os habitantes da península, como os beduínos do deserto do Egito.

Se bem que o primeiro sentido da palavra "árabe" identifique os árabes com o estilo de vida nômade, o significado da mesma sofreu contínuas redefinições ao longo do tempo. Esta evolução tem sido lenta e complexa desde seu primitivo e restringido uso – de quando a palavra era assimilada ao significado de pastoreio nômade e "árabe" era sinônimo de beduíno – até sua significação atual, mais ampla, que leva a pensar em Nação.

A análise diacrônica permite enxergar a variação de um conceito, determinando os diferentes elementos e idéias que o compõem, ao mesmo tempo em que é possível estabelecer como foram se relacionando ao longo do tempo, e qual destas variáveis tem prevalecido em relação às outras. Assim, cada circunstância histórica lhe dá um sentido conceitual e lhe outorga diferentes matizes. Portanto, historicamente, no conceito de "árabe" tiveram lugar as seguintes variáveis: árabe/beduíno; árabe/muçulmano; árabe/co-nacional.

Considerando a primeira variável, podemos falar de uma grande diversidade de povos árabes que viveram durante a época pré-islâmica como habitantes da Península Arábica, por um lado, ou como emigrantes que se radicaram no Crescente Fértil, por outro, formando prósperas civilizações como a Cananea ou a Mesopotâmica. Porém, no século VII d.C. a história dos árabes muda radicalmente com a chegada do Islã e sua posterior expansão. É neste momento que surge a variável árabe/muçulmano, modificando o conceito de árabe. A partir de então, forma-se uma unidade política sem precedentes nas regiões povoadas pelos árabes, o que acarretou que os termos "árabe" e "islâmico" estivessem tão imbricados entre os séculos VII e inícios do XX – quando da abolição do califado, que deixam pouco espaço à dissociação entre os conceitos.

Durante os períodos do califado ortodoxo e do califado omeya, quando o Islã atinge sua máxima expansão, esta unidade se mantém sob a forma da *Umma,* que é uma comunidade de solidariedade política e religiosa. Segundo o historiador tunisiano Hichem Djaït: "a *Umma* podia ser definida como a Nação árabe-islâmica – ou seja, por ser árabe e islâmica, excluia as minorias árabes não muçulmanas e, naturalmente, a maioria dos povos que fazia parte do Império".[11] Tal ocorria porque os governantes eram árabes e o Islã era sua ideologia; portanto, os que não se inserissem num destes componentes da identidade árabe-muçulmana encontravam-se excluídos da participação na *Umma.* Apesar de certa, é importante ressaltar, quanto a esta afirmação, que foi durante este período que se alcançou uma unidade política jamais conhecida nos territórios de língua árabe. Alguns séculos mais tarde, durante a segunda etapa do califado Abassi

[11] DJAÏT, Hichem. *Europa y el Islam.* Madrid: Libertarias, 1990. p.185.

e com a fragmentação do Império, diversas comunidades árabe-islâmicas, particularmente na África e na Espanha, consolidaram-se, provocando o fim daquela coesão. Apenas no século XV os povos de língua árabe voltam a unificar-se em uma mesma unidade política, sob a autoridade do Império Otomano.

Sob a dominação otomana, o mundo árabe é levado à decadência e ao isolamento. Segundo Ghalioun: "o Império Otomano é, antes de tudo, um império militar cuja força advém de suas conquistas. A partir do momento em que começa a perder terreno, sua máquina de guerra e de domínio político volta-se contra a sociedade e rapidamente esgota seus recursos".[12] Assim, entre os séculos XV e XVIII, enquanto as nações européias nascem e se desenvolvem, o mundo árabe sob domínio otomano encontra-se em uma situação de fragmentação política, cultural e comercial, que não podia ser compensada pela reestruturação de novas áreas geográficas ou lingüísticas, e que se mantinha numa composição artificial, organizada em impérios. "Isto foi decisivo para a formação das línguas vernáculas a partir das civilizações locais e das tradições de governo, no nível de *cada país*".[13] Segundo o próprio Djaït, a esta altura "não havia nenhuma consciência de solidariedade de raça, cultura, língua ou tradição" no mundo árabe.[14] Devido a esta fragmentação, os diferentes países de língua árabe passam a viver experiências históricas e políticas marcadamente distintas. Países como o Marrocos, o Egito ou a Arábia Saudita, por não serem dominados pelo Império Otomano, atingiram a identidade nacional mais cedo e mais solidamente do que aqueles que viveram sob o controle Otomano absoluto, como o Iraque ou a Síria.

[12] GHALIOUN, Burham. "La crisis del mundo árabe: Estado contra Nación". *Em:* África *Internacional*, n. 11, 1992. Ver: http://www.eurosur.org/ai/sumari11.htm, p.5.

[13] DJAÏT, Hichem. op.cit. p.186.

[14] DJAÏT, Hichem. op.cit. p.186-187.

A partir de fins do século XIX, com a decadência do Império e a conseqüente penetração colonial européia, os territórios de língua árabe voltam a unificar suas experiências históricas só que desta vez, sob o domínio inglês e francês. É sob esta experiência que se desenvolve um sentimento nacional árabe, frente à presença do europeu que veio para colonizá-lo. Cabe se perguntar a que se deve o nascimento deste sentimento nacional árabe. Em primeiro lugar, a solidariedade religiosa de pertencer à *Umma* tinha-se rompido definitivamente, com a abolição do califado em 1923 e a criação da República turca. Em segundo lugar, se em grande parte do mundo árabe – como no Egito ou no Marrocos – as fronteiras dos mandatos europeus respeitaram as autonomias estabelecidas pelo Império Otomano, em outra grande parte novas fronteiras foram produto de uma repartição colonial ocorrida em 1916, com os acordos de Sykes-Picot. Em conseqüência, começou-se a questionar a idéia de um mundo árabe fragmentado em função dos interesses coloniais, que não era fruto da vontade, nem da experiência histórica dos povos da região; vontade e experiência que eram vistas como comuns. Sem dúvida, um terceiro fator que influiu no desenvolvimento de uma consciência nacional árabe foi a importação dos conceitos modernos de Nação, trazidos da Europa pelo colonialismo. Surge assim a idéia de resgatar um passado glorioso e de reescrever a história árabe seguindo o estilo ocidental, como disse Sati Al Husri, com o objetivo de construir uma consciência nacional única, demonstrando o passado histórico comum dos árabes que, por sua vez, é glorioso.[15] Esta idéia entra em choque com aqueles que pretendem manter uma consciência nacional local, em função da

[15] AL HUSRI, Sati. "Consideraciones sobre la historia de la Nación Árabe". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe/Nacionalismos Locales.* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976. p.436.

própria história e das particularidades do território. Alguns pensadores defenderão esta idéia, tomando como base o referente cultural ou nacional árabe maior, enquanto outros tentarão de tudo para se distanciar do referente árabe, seja nacional ou cultural.

Durante esta época, o Islã, como elemento de solidariedade comum entre os árabes, perde força. Alguns intelectuais o resgatam como um elemento unificador de caráter político e religioso. Entretanto, a grande maioria dos protagonistas deste debate não considerou o Islã em suas ponderações, pois se tratava de uma discussão em torno do nacional e não do religioso. E não podia ser de outra forma, pois é justamente a perda de importância do aspecto religioso como fator de união o que dá lugar à construção das comunidades políticas em forma de Nação. É isto o que torna a Nação um artefato cultural da modernidade.

Nas páginas que se seguem, nos dedicaremos a examinar o conceito de Nação árabe, com base no rico debate intelectual que se deu em torno da questão nacional no mundo árabe durante a primeira metade do século XX.

O DEBATE SOBRE A QUESTÃO NACIONAL NO MUNDO ÁRABE DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

TAHA HUSAYN: O EGITO FARAÔNICO, ÁRABE E MEDITERRÂNEO

Taha Husayn foi um dos pensadores que propunha um nacionalismo local, fortemente arraigado nas particularidades do Egito, apesar de reconhecer tanto as estreitas relações com o mundo árabe, como o referente cultural mediterrâneo. Husayn utilizou a idéia para se distanciar da tensão entre o Oriente e o Ocidente, tensão na qual acreditava.

O nacionalismo de Taha Husayn tinha basicamente dois elementos: a origem do povo egípcio pelo vínculo de sangue, e o seu particular passado histórico da civilização faraônica, contrariando a idéia de um nacionalismo árabe total, ao se pronunciar a favor do faraonismo. Assim, afirma que: "O faraonismo está profundamente arraigado na alma dos egípcios, e não somente continuará assim, mas assim deverá continuar sendo".[16] Este intelectual remete-se à história para afirmar que a idéia de uma só Nação árabe é uma impertinência, que se bem existiram relações estreitas e organizadas com os povos do Oriente Próximo desde o antigo Egito, "a história do país é completamente independente de qualquer outro país".[17] Assim, sobre a idéia do particularismo egípcio, considera que a criação do novo Egito só será possível a partir de seu passado remoto: "o novo Egito não será originado, nem criado, nem erigido, senão a partir do eterno Egito antigo".[18] E acrescenta: "Se quereis realizar a unidade árabe, sobre qual base científica a afirmais? Venham comigo e exponhamos os vínculos que unem o Egito aos demais países árabes".[19] Portanto, o autor argumenta sobre a existência de relações históricas com os árabes, mas não sobre uma mesma origem nacional.

Outro argumento utilizado por Taha Husayn para afirmar que o Egito não pertence a uma presumível Nação árabe, é o conceito da sucessão sangüínea, dizendo que: "a enorme maioria dos egípcios não tem vínculos sangüíneos com o sangue árabe, mas, sim diretamente com os antigos egípcios".[20] A noção de Nação de Husayn parece ser a

[16] Citado por AL HUSRI, Sati. "Egipto y el arabismo". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit., p.261.

[17] Ibidem., p.265.

[18] HUSAYN, Taha. "El futuro de la cultura en Egipto". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.272.

[19] Citado por AL HUSRI, Sati. "Egipto y el arabismo". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit., p.264.

[20] Ibidem.

típica idéia moderna que abarca raça, língua, história e território. Porém, se Taha Husayn considerasse a língua como um componente da Nação, teria que aceitar a vinculação do Egito à Nação árabe, coisa que ele rejeita. Ao contrário, exclui a língua como um elemento nacional e diz: "Não vos enganeis: se a língua tivesse algum peso na hora de decidir o destino das nações, a Bélgica, a Suíça, a América, o Brasil ou Portugal não existiriam..."[21]

Considerando os argumentos de Husayn, tem-se a impressão que ele não estava interessado na unificação árabe. Mas, na verdade, este intelectual referiu-se à importância da "unificação dos programas de ensino entre os países árabes, bem como de se facilitar o intercâmbio cultural entre eles"[22], e à utilidade de "um intercâmbio econômico e até da assinatura de acordos militares"[23]. A unificação árabe dar-se-ia "em forma de um império total" ou de "uma união semelhante à americana ou à suíça".[24] Husayn utiliza estes argumentos para justificar o enraizamento do faraonismo entre os egípcios, o que evidencia sua preocupação com algum tipo de unidade árabe que supere as simples relações bilaterais. Temos visto que este intelectual salientava a importância do faraonismo, da particularidade histórica e sangüínea do Egito; porém, suas propostas de unificação do ensino no mundo árabe mostram seu interesse pela unidade cultural árabe. Seu beneplácito para com o intercâmbio econômico, ou para com a realização de pactos militares, assim como o desejo de uma união árabe do tipo norte-americano ou suíço, demonstram que sua atitude para com o árabe não é distante, nem de rejeição; pelo contrário, manifesta uma tentativa de conformar uma federação ou confederação,

[21] Ibidem. p.266.

[22] Ibidem. p.261.

[23] Ibidem.

[24] Ibidem.

ou seja, uma unidade política supranacional em relação a um referente cultural maior que seriam os árabes.

É importante deixar constância da influência das idéias orientalistas que sustentavam aos mandatários britânicos e franceses que administravam os países árabes, na consciência de Taha Husayn. É justamente em razão desta influência, enquanto colonizado que quer ser aceito pela cultura colonizadora, que Husayn desenvolve sua idéia sobre o vínculo e o fluxo de influência entre o Egito e as civilizações do Mediterrâneo: "por um lado, a mente egípcia relacionou-se de forma organizada com as zonas do Oriente Próximo, cuja vida influenciou, e viu-se influenciada por elas; por outro, relacionou-se também desde muito cedo com a mente grega, em um nível de cooperação e entendimento, de intercâmbio contínuo e sistemático de interesses na arte, na política e na economia".[25] E ainda afirma: "Se a mente egípcia tem sido influenciada por alguma coisa desde seus começos, esse algo tem sido o Mediterrâneo; se tem existido um intercâmbio de diversos benefícios, esse intercâmbio tem sido com os povos do Mediterrâneo".[26] Desta forma, distancia-se do "oriente", com o que se refere especificamente ao "extremo oriente"; e vincula-se por outro lado ao "oriente próximo", e, portanto, com os árabes. Finalmente, vincula-se também com a Grécia clássica, pretendendo estabelecer um certo laço histórico cultural com a Europa, considerando a antiga civilização grega como a mãe da cultura ocidental.

SALAMA MUSA: EUROPEIZAR O EGITO

Em geral, podemos dizer que como conseqüência da colonização se produzem três tipos de reações por parte do povo colonizado. A

[25] HUSAYN, Taha. "El futuro de la cultura en Egipto". *Em*: RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p.274.
[26] Ibidem. p.275.

primeira é uma atitude de rejeição do estrangeiro e uma procura da tradição, como uma forma de reafirmar a própria identidade e de se identificar diante do poder imperial. Um segundo tipo de reação é a atitude autocrítica pelo próprio atraso e estagnação, o que leva a propor a modernização da própria cultura adotando certas formas que são originárias da cultura imperial, mas mantendo uma identidade própria. E a terceira reação é uma atitude de negação da própria identidade, por ser considerada culpada pelo atraso em que se encontra o povo nativo, segundo os ensinamentos do poder imperial. Isto acarreta uma tentativa de abandono de todas as formas culturais e políticas da própria civilização, para adotar a cultura e as instituções do Império. É esta última reação a que teve Salama Musa diante da colonização, manifestada por meio de suas idéias sobre um nacionalismo egípcio, particularista, europeizante e separatista em relação ao árabe.

O que Musa sente em relação à Europa é fundamentalmente admiração, dada sua prosperidade econômica, científica e política, diante de um Egito que, como o resto do mundo árabe, encontra-se em uma etapa de estagnação e atraso comparado ao Velho Continente. Estes atraso e estagnação são atribuídos à cultura árabe como um todo, ao Islã como religião, à literatura, à língua árabe e às relações sociais.

Musa diz que: "Quanto mais aumentaram meus conhecimentos, experiência e cultura, enxerguei mais claramente quais são as metas que aspiro na minha obra literária, e que podem se resumir na idéia de que devemos sair da Ásia e inserir-nos na Europa. Na medida que têm aumentado meus conhecimentos sobre o Oriente, tem aumentado a minha antipatia a respeito dele, como assim também o sentimento de que me é estranho. E quanto mais tenho conhecido à Europa, mais

a tenho amado e me vinculado a ela, aumentando a minha sensação de que ela vinha de mim e eu dela".[27]

Por isto, tenta estabelecer vínculos históricos – lingüísticos e raciais – com a Europa, e afirma que "o nome 'oriental' com que é designado o Egito, vem da época em que o país era parte do Império Romano do Oriente, quando este separou-se do Império Romano do Ocidente... Vivemos cerca de mil anos como parte do Império Romano. Temos os mesmos traços faciais que os europeus...; o primeiro povo que viveu no Egito não se distingue em absoluto daquele que vivia na Europa há quatro mil anos...; entre a antiga língua egípcia e o inglês atual existem centenas de termos comuns, tanto na forma como nos significados".[28] O autor chega, inclusive, a formular um argumento racista, em uma passagem do texto citado, quando fala da possibilidade de criar uma Liga entre o Egito e os países europeus, com o objetivo de aproveitar suas inovações em matéria de filosofia, ciência e legislação, ao dizer que "Podemos formar uma Liga com essa gente limpa e inteligente".[29]

Seguindo esta linha de argumentação, Musa propõe uma reforma cultural absoluta no Egito, de molde a adotar todas as formas européias, tanto na literatura, na língua, nos costumes como nas relações familiares.

No aspecto social, o pensador fala da liberação da mulher, "confiando em poder ver um dia as mulheres atuando como juízas, médicas, pilotos, professoras, diretoras, ministras, trabalhadoras, etc."[30], e em poder adotar o mesmo modelo de composição familiar

[27] MUSA, Salama. "Hoy y Mañana". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.298.

[28] Ibidem. p.299.

[29] Ibidem. p.300.

[30] Ibidem. p.298.

quando afirma que "as nossas famílias podem se conformar como as deles".[31]

No plano político, propõe a adoção do governo parlamentar e democrático, rejeitando todo tipo de autocracia religiosa. Para Musa, este tipo de governo é próprio do passado muçulmano. Este autor também fala da necessidade de uma reforma na literatura para que seja européia, "para que esteja baseada no sentido e na finalidade, e não na expressão, como era entre os árabes".[32] Para Salama Musa, toda a referência à cultura árabe – fundamentalmente na literatura e na língua – pertence a tempos antigos e de obscuridade. Rejeita toda ligação do Egito com os árabes, e, também, critica a necessidade de estudar sua história e a do Islã. A procura identitária por parte de Musa está orientada para encontrar uma identidade européia, com uma base histórica na antiga civilização faraônica.

Quanto à literatura, pede para que seja eliminada a "herança do servilismo, a submissão e a confiança passiva em Deus"[33], que considera própria da cultura árabe. Pelo contrário, Musa aspira a que "a nossa cultura seja européia para que possamos externar o nosso amor pela liberdade e a audácia intelectual".[34] Finalmente, questiona a idéia de que a língua árabe atual realmente seja a língua dos egípcios, pois manifesta que "dos árabes só temos suas expressões. E não estou dizendo sua língua, senão todas suas expressões. Deles herdamos esta língua árabe que é uma língua beduína, que apenas se assegura o instrumento de progresso quando é exposta a uma situação de civilização, como a que vivemos agora..."[35] Com isto, propõe a adoção

[31] Ibidem. p.301.
[32] Ibidem. p.298.
[33] Ibidem. p.299.
[34] Ibidem. p.298.
[35] Ibidem. p.300.

de um novo idioma egípcio moderno que, segundo parece, ele quer que seja um derivado da antiga língua egípcia, já que assegura que se assemelha ao inglês. Assim, diz que "devemos nos acostumar a escrever com estilo egípcio moderno, e não com o antigo estilo dos árabes..."[36]

Podemos estabelecer uma diferença fundamental entre o nacionalismo faraônico de Taha Husayn e o de Salama Musa. Enquanto Taha Husayn, apesar de estabelecer uma exclusividade egípcia dada pela descendência sangüínea e sua história, fala de uma certa unidade e de pertencer ao mundo árabe como referente cultural, Salama Musa rejeita qualquer tipo de vínculo com os árabes, em todos os âmbitos – quer seja racial, político ou cultural, inclusive lingüístico, o que constitui a negação de um fato objetivo, como o de que os egípcios falam a língua árabe.

ANTÓN SA'ADEH: SÍRIA, UMA NAÇÃO COMPLETA E NATURAL

"Primeiro Princípio: Síria é dos sírios que constituem uma Nação completa".[37] Este é o primeiro princípio do partido fundado por Sa'adeh, o *Hizb al Qawmi al Suri* ou Partido Nacionalista Sírio, mas que posteriormente, quando foi penalizado no Líbano, trocou de nome – o de *Hizb al Qawmi al yami* ou Partido Nacional Socialista.

O nacional-socialismo de Sa'adeh estava baseado fundamentalmente nas características do *habitat*, mais do que na idéia de uma pureza de raça. Assim, considera que existe uma "Síria Natural", a qual corresponde a todo Crescente Fértil e que, sendo parte das nações árabes, por si só constitui uma Nação completa e natural, e isto está dado fundamentalmente pelo seu habitat natural. Pois, por suas

[36] Ibidem. p.299.

[37] SA'ADEH, Antón. "Tercera Conferencia". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p. 257.

características naturais, o Crescente Fértil diferencia-se de todas as demais nações, e sua civilização remonta à pré-história. O curioso é que a doutrina nacional-socialista de Sa'adeh atribui a homogeneidade de sua sociedade às características do meio, e não a uma pureza da raça, idéia que rejeita de cheio, ao argumentar que é um erro grave falar de pureza sangüínea na origem das nações. "O sentido que a Nação síria tem compreende esta sociedade unida na vida, em cujas origens seus sujeitos misturaram-se, se convertendo em uma só coisa, e que é a sociedade agora existente, em um meio conhecido historicamente com o nome de Síria, ao qual os árabes deram o nome de Crescente Fértil, utilizando um termo exclusivamente geográfico e natural que não tem relação alguma com a História".[38] Apesar de sua rejeição da pureza sangüínea, Sa'adeh utiliza o argumento de tipo racista quando fala da indiscutível superioridade dos sírios sobre os demais povos. "O gênio e a superioridade dos sírios sobre seus vizinhos e demais é algo indiscutível, já que foram eles os que civilizaram aos gregos e estabeleceram os fundamentos da civilização mediterrânea, compartilhada posteriormente com os próprios gregos. O gênio grego de Atenas é um produto de misturas, enquanto Esparta, orgulhosa de suas linhagens, é a que se encontra protegida pela pureza do sangue".[39]

Seu projeto político consiste na liberação e independência da Síria, já que a soberania é a condição básica da personalidade da Nação. Assim, o autor pretende a formação de um Estado secular, com "a separação religião-Estado".[40] Também dá importância à produção como base da distribuição da riqueza e, finalmente, ao componente militar como um dos pilares de seu projeto de Estado, através da

[38] SA'ADEH, Antón. "Cuarta Conferencia". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. pp. 429-430.

[39] Ibidem. p.429.

[40] SA'ADEH, Antón. "Terceira Conferencia". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. pp. 429-430.

"criação de um exército forte que fosse o fator efetivo para decidir o destino da Nação e da pátria".[41] Para Sa'adeh, este projeto político tem uma motivação permanente, que não obedece a nenhum fator acidental ou tangencial. Porém, considerando que a Síria e o Crescente Fértil, em geral, encontravam-se sob a dominação colonial, resulta evidente que a motivação do Partido de Sa'adeh foi a libertação da Síria da colonização. Isto contradiz o sentido histórico de um projeto político, já que o autor fala em alcançar a independência do país, dificultando pensar que ele acreditasse em um passado de completa dominação da Nação síria, mais ainda quando assegura que quem civilizou os gregos foram os próprios sírios.

Finalmente, seu secularismo pode ser atribuído a que, como resultado de sua observação, a Síria encontra-se dividida por causa das religiões, o que contradiz o argumento de sua imaginada Síria única, homogênea e natural. "Na verdade, foi o descuido do princípio essencial, que tem dado às doutrinas religiosas da Síria a faca que permitiu dividi-la entre as tendências maometana-árabe e cristã-fenícia, cindindo a unidade da Nação e dispersando suas forças".[42]

MICHEL AFLAQ: A NAÇÃO ÁRABE É UMA E SUA MISSÃO É ETERNA

O nacionalismo de Aflaq é de caráter completamente árabe. Para ele, a Nação árabe é uma só. Trata-se de um nacionalismo de caráter transcendentalista, que não pretende se fundamentar em nenhuma base científica nem objetiva, senão em elementos subjetivos como a crença e a fé. É por isso que fala de um renascer dos árabes, recorrendo à figura de Maomé como profeta árabe e modelo de homem

[41] Ibidem.

[42] SA'ADEH, Antón. "Cuarta Conferencia". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.431.

a seguir. O argumento de Aflaq é interessante, porquanto ele mesmo é um árabe cristão e seus textos não refletem, em momento algum, uma rejeição do Cristianismo. Sua crença no Islã constitui uma crença em uma mensagem árabe que, no passado, significou o despertar nacional árabe e que, no presente, deve ser o renascer – em árabe, *Ba'at* –, nome adotado pelo partido fundado por Aflaq.

O pilar do nacionalismo de Aflaq descansa sobre a base da fé islâmica como ideologia árabe. Assim, o problema a solucionar é a contradição e descontinuidade entre o passado glorioso e um presente letárgico e desprovido de espírito. "Encontramo-nos diante de uma verdade evidente que é a descontinuidade e até a contradição entre o nosso passado glorioso e o nosso presente vergonhoso. A personalidade árabe era um todo homogêneo, onde o espírito e o pensamento, a palavra e as obras, a moral privada e a moral pública não estavam diferenciadas; e a vida árabe era perfeita, plena, coberta, ao se misturarem nela a idéia com o espírito, com a ação e com poderosas qualidades inatas. Pelo contrário, hoje não conhecemos mais do que uma personalidade dividida, fragmentada, uma vida pobre e parcial que, quando é freqüentada pela razão, encontra-se abandonada pelo espírito, e, quando é preenchida de sentimento, dela se distancia o pensamento; razão pela qual é pensada em forma estéril ou atua com precipitação. Assim, sempre carece de alguma força essencial. É chegado o momento de acabar com esta contradição e devolver a unidade à personalidade árabe, a perfeição à vida árabe. É necessário amalgamar a conjunção entre uma mente lúcida e um braço forte, para que as duas levem a uma ação espontânea sem restrições, rica, potente, exata e apropriada".[43]

Com o objetivo de solucionar esta contradição, Aflaq convoca até os cristãos árabes para se impregnarem da cultura muçulmana, da

[43] AFLAQ, Michel. "Recuerdo del Profeta Árabe". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.354.

mensagem e da figura do Profeta, como modelo a seguir, enquanto estes elementos são vistos como parte da natureza da Nação árabe. O que para Aflaq expressa o desejo da Nação árabe, o que a faz eterna, é o Islã. É isto o que cria um humanismo árabe enquanto forma de vida e ideologia; o Islã é o espírito e corpo do arabismo. "Enquanto o vínculo entre o arabismo e o Islã seja sólido, enquanto continuemos vendo no arabismo um corpo cujo espírito é o Islã, não existe temor de que os árabes se excedam no seu nacionalismo. Não chegará a ser o fanatismo da injustiça e do colonialismo..."[44] Podemos ver que para Aflaq, o Islã, além de ser elemento de coesão política, é também uma forma de vida virtuosa que manteria aos árabes no equilíbrio entre o espírito e o pensamento, e os manteria dentro dos limites, evitando o excesso e o fanatismo.

Como reação ao colonialismo, vê-se em Aflaq uma atitude de rejeição e de volta ao passado histórico árabe, baseado na tradição islâmica, rejeitando os conceitos que o poder imperial tentava inculcar nas mentes colonizadas. Com isto, expressa sua adesão ao princípio da liberdade diante dos europeus, mas em pé de igualdade. "A manobra do colonialismo europeu não foi levar a mentalidade árabe a reconhecer os princípios e conceitos eternos, pois essa mentalidade já os reconhecia e nelas se baseava desde que se constituiu. Não, o que fez foi aproveitar a oportunidade dada pela estagnação da mentalidade árabe e pela sua incapacidade de inovação, para obrigá-la a adotar o peculiar conteúdo europeu destes conceitos. Nós não diferimos dos europeus a respeito do princípio de liberdade, senão que a liberdade tem significados diferentes para uns e outros".[45]

[44] Ibidem. p.358.

[45] Ibidem. p.360.

SATI AL HUSRI: O NACIONALISMO ÁRABE TOTAL E OBJETIVO

O nacionalismo de Sati Al Husri é o típico nacionalismo moderno que pretende afirmar a existência de uma Nação baseada na existência de uma história, uma língua e um território comuns. O território não é entendido como meio natural homogêneo, segundo o tinha definido Sa'adeh, senão como o lugar habitado por um povo que compartilha a mesma língua e que tem uma experiência histórica similar. A partir deste ponto de vista, Husri empenhou-se em criticar os teóricos do nacionalismo local como Taha Husayn e Antón Sa'adeh. O primeiro foi criticado pela fantasia de pretender criar uma Nação a partir da pureza da linhagem sangüínea e o segundo, pela falsidade de considerar um meio ambiente homogêneo como elemento constitutivo das nações.

Para Al Husri, os principais elementos constitutivos da Nação árabe são a língua e a história, que considera elementos objetivos. Afirma que "um dos fatores mais importantes que levam a acreditar na unidade de origem e a sentir o parentesco dos povos, é a unidade da língua e a comunidade da história".[46] Para Sati Al Husri, a língua é o principal elemento distintivo da Nação. A língua, enquanto meio de entendimento e instrumento de pensamento, é o principal veículo pelo qual se transmitem idéias e sentimentos de pais para filhos, de uma geração a outra, e é neste sentido que ela é a responsável por manter viva a Nação, por ser a principal ligação entre seus membros. "A história é como o sentimento e a memória da Nação. Cada Nação sente-se a si mesma e reconhece sua personalidade mediante sua própria história. Pode-se dizer que as lembranças históricas aproximam as almas e fazem

[46] AL HUSRI, Sati. "Constitutivos Esenciales del Nacionalismo". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.246.

sentir que entre elas existe uma espécie de parentesco espiritual".[47] Assim, a história é a criadora de vontade e de consciência; cria um imaginário nacional que dá o sentido de comunidade e a vontade de se viver junto. Desta forma, a língua como instrumento de ligação em relação à comunicação, e a história como elemento de comunhão de afetos, constituem, a primeira a vida da Nação, a segunda o seu espírito. Para Al Husri, ambos os elementos são encontrados entre os árabes, o que os define objetivamente como uma só Nação. Em relação à língua, existe a obrigação de conservá-la para não perder a vida da Nação árabe. Quanto à história, o autor fala da necessidade de reescrevê-la, porque o que explica que os árabes estavam desprovidos de um sentimento nacional era a visão depreciada de sua própria história, o que era acentuado pelo poder colonial. Este intelectual observa que "as idéias predominantes e dominadoras pretendem, antes de mais nada, combater a história da Nação dominada, e exercem todos os esforços possíveis para expulsá-la de suas mentes".[48] Devido a isto, argumenta sobre a necessidade de resgatar as glórias do passado dos árabes, dizendo que: "O primeiro dever que é preciso cumprir para reforçar a fé nacional é escrever novamente a nossa história com uma mentalidade ocidental e com uma tendência nacionalista".[49]

A partir disto, podemos ver que a reação de Sati Al Husri diante da colonização é, por um lado, de rejeição à dominação e de reafirmação da própria identidade; mas por outro lado, para reafirmar esta identidade, adota os conceitos importados pelo colonialismo, admirando a forma como estes povos escreveram suas histórias, o que os transformou em nações fortes.

---

[47] Ibidem.

[48] Ibidem. pp.246-247.

[49] AL HUSRI, Sati. "Consideraciones sobre la historia de la nación árabe". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p. 436.

Por último, o nacionalismo árabe unitário de Sati Al Husri não é contrário à existência dos particularismos regionais ou locais, senão que os considera como um complemento que enriquece a diversidade da Nação árabe. Mas estes regionalismos devem estar unidos a favor de um referente político e cultural maior, que é o árabe. Esta interpretação é evidentemente uma resposta que Al Husri dá a Taha Husayn a propósito do faraonismo deste último, quando diz: "Por acaso a unidade árabe exige dos egípcios que renunciem a seu egipcianismo? Não vacilo em responder negativamente a essa pergunta.

Acredito que a proposta de convocar os egípcios para se unirem aos demais países árabes não contem – de nenhuma maneira –, uma exigência de renunciar a seu egipcianismo, senão que, pelo contrário, de somar seu sentimento egípcio particular a um sentimento árabe geral e de atuar pelo arabismo, ao mesmo tempo em que lutam pelo egípcio".[50]

Amin Al Rihani: a unidade árabe

Amin Al Rihani advogou um nacionalismo de características similares ao proposto por Sati Al Husri, que tentava estabelecer a existência de uma Nação árabe única e objetiva. Mas não se tratava só de uma pretensão teórica, senão que seus escritos refletem uma intenção conscientizadora e uma posição marcadamente anticolonial. De fato, culpa de maneira explícita o regime dos governantes europeus pela não realização da unidade árabe, assim também como pela divisão dos países árabes em conseqüência dos acordos de Sykes-Picot.

[50] AL HUSRI, Sati. "Egipto y el arabismo. Carta abierta al doctor Taha Husayn." *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p. 262.

Al Rihani é contrário a qualquer divisão de caráter religioso no interior da Nação árabe, referindo-se à existência de uma só religião, a religião da pátria. Ou seja, este autor é a favor de um laicismo nacionalista ao dizer que: "a unidade dos corações acompanhará a unidade de pensamento e conhecimento. Escutemos rezar as pessoas no templo da Pátria em uma só oração a um Senhor só, o Senhor de todos nós, o Senhor dos oprimidos, divididos e escravizados. Assim viveremos daqui a pouco".[51]

Sua principal preocupação foi a luta anticolonialista, já que considerava sem sentido a discussão sobre particularismos ou nacionalismo, enquanto os países árabes continuavam sob o domínio estrangeiro. E aconselhava: "Não tardeis esse futuro feliz capitulando diante dos objetivos do dominador comum. Não permitais que o passado ressuscite com seus males religiosos e políticos. Continuai içando o estandarte do patriotismo e da fraternidade, da cultura árabe total, a bandeira do grande nacionalismo que não conhece separações, nem particularismos. Todos nós pertencemos à Pátria – a Grande Pátria –, que será grande hoje, amanhã e depois de amanhã. Eu prefiro que seja amanhã ou depois de amanhã, sobre a base de fundações sólidas e de boa construção, da que seja hoje construída sobre vínculos débeis e bases mínimas".[52] A respeito de sua atitude para com os particularismos, Al Rihani mostra-se menos tolerante que Sati Al Husri. Enquanto este não via problema nenhum na existência dos regionalismos – sempre que estes estivessem vinculados a um referente árabe geral e manifestassem o mesmo compromisso para com o árabe como para com o local –, para Al Rihani, o surgimento dos particularismos significava responder aos desejos dos colonizadores, reviver as fragmentações do passado e,

[51] AL RIHANI, Amin. "El Laicismo". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.366.
[52] AL RIHANI, Amin. "Las fronteras". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.409.

fundamentalmente, constituíam um obstáculo para construir o sentido de pertencimento total à Grande Pátria.

Amin Al Rihani também resgata um passado histórico árabe glorioso, vinculado às qualidades beduínas que lhe provocam admiração. Por isto, considera o resgate dos antigos valores como parte fundamental do sentimento nacional árabe, já que são eles os que dignificam os árabes como Nação. De nenhuma maneira isto implica um tradicionalismo, senão que, ao se perguntar pelas causas da decadência árabe, não vacila em afirmar que os culpados são o deserto e a ignorância, o que o leva a valorizar a ciência como um instrumento de desenvolvimento nacional.

Finalmente, o projeto político de Al Rihani consiste em uma unidade árabe total, a ser construída "daqui a um ano ou cinqüenta anos".[53] Esta unidade devia ser parcial e não centralista "porque os atuais governos árabes independentes ou semi-independentes não renunciarão nem podem renunciar a todos os direitos de soberania local".[54] Esta unificação deve ser progressiva e não completada de uma vez só, como também não pode ser estática. A dita unificação deve começar por afiançar uma solidariedade moral e espiritual, para depois chegar a uma solidariedade política e econômica, gerando um sentimento nacional geral que deve se difundir. Segundo Al Rihani, tudo isto pode ser alcançado mediante uma educação unificada que, para ele, seria a vida e a força do sentimento nacional árabe.

Conclusões

A partir de nossa perspectiva teórica pós-modernista, entendemos que a Nação é uma comunidade imaginada, composta de objetos de

[53] AL RIHANI, Amin. "La Unidad Árabe". *Em:* RUIZ BRAVO, Carmen. op.cit. p.497.

[54] Ibidem.

engenharia, como um artefato cultural da modernidade, construída pelos intelectuais modernos a partir da mistura e da invenção de diferentes ingredientes como a história, os mitos, os símbolos, as tradições, as línguas, etc., de forma tal que imagem e realidade chegam a ser idênticas. A partir deste ponto de vista, não é possível falar de Nação árabe senão até o desmembramento do Império Otomano, com a conseqüente abolição do califado; pois, até então, os vínculos de solidariedade se faziam pela *Umma* islâmica. Por isso é que entendemos que a Nação é um artefato cultural da modernidade, porque esta surge quando as solidariedades religiosas perdem força e são substituídas por afetos políticos, culturais e lingüísticos, os quais determinarão a existência da Nação, adquirindo a característica de moderno. Isto é o que nos leva a vincular a nossa posição pós-moderna sobre a Nação com a prerrogativa pós-colonial de Fanon, que entendia a Nação como um instrumento criado pelos intelectuais dos países colonizados para lutar contra o poder dominante. Esta proposta teórica coincide com o mundo árabe, porque a criação da Nação ou das nações árabes insere-se em um contexto marcado por dois fenômenos: o primeiro é a queda dos impérios, dentre eles o Otomano, o que provoca a destruição do vínculo de solidariedade religiosa entre os povos de fala árabe, com o qual os árabes devem enfrentar a modernidade tardia em uma situação de letargia. O segundo fenômeno é o da colonização, fato que acentua o sentimento do atraso árabe perante a modernidade, além de um sentimento autocrítico pela decadência e atraso atribuídos ao domínio estrangeiro.

Foi assim que, durante o período do imperialismo no mundo árabe, surgiram diversos intelectuais que criaram e misturaram diferentes ingredientes, imaginando a Nação ou as Nações árabes.

Pensamento e Linguagem: Traduzindo o Árabe

- *Trinidad Sobrino Cuervo*
- *Mamede Mustafa Jarouche*
- *Paulo Daniel Farah*

Pensamento e Linguagem: traduzindo do árabe

*Trinidad Sobrino Cuervo**

No presente trabalho, pretendemos expor a complicada trama que deve dominar e desentranhar o tradutor de qualquer texto árabe para uma língua ocidental. Ainda que o trabalho de tradução raramente constitua uma tarefa simples, o tradutor de textos árabes tem diante de si um universo infinito de possibilidades no qual, se não possui um conhecimento muito amplo da língua que traduz, bem como um domínio aprofundado daquela para a qual será traduzido o texto árabe, pode se perder.

As características particulares da língua árabe não facilitam em absoluto esta tarefa. Estamos falando de uma língua que tem como componente básico a peculiaridade da "diglossia", o que nos coloca, diretamente, em dois níveis diferentes de uma mesma língua, que devemos ter bem presentes. Por outro lado, em cada região árabe podemos escutar uma variante dialetal diferente de uma mesma língua, além do uso constante de uma língua árabe moderna e estandardizada, utilizada pela mídia e pela imprensa, e que serve como elemento unificador e cultural entre todos os árabes.

Mas, além destes diversos modelos lingüísticos, também temos a língua árabe clássica, utilizada na escrita do Alcorão e de toda a literatura árabe do período clássico. Esta língua carece do vocabulário

* Professora de língua árabe no Centro de Estudos Orientais da Pontifícia Universidade Católica do Peru. Graduada em Filologia árabe pela Universidade de Cádiz.

moderno que foi incorporado progressivamente, na medida em que os avanços culturais e tecnológicos assim o requeriam. Por outra parte, a língua clássica mantém estruturas gramaticais demasiado complicadas e não tão ágeis como as que são necessárias para o uso moderno de uma língua. Como devemos, então, trabalhar para traduzir estes textos e torná-los compreensíveis para o leitor contemporâneo? Qual deve ser a posição mais acertada para o tradutor na hora de traduzir o Alcorão para sua linguagem, uma vez que, pelo fato de conter a mensagem divina da revelação, para muitos o Alcorão é uma obra não traduzível?

Por outro lado, são freqüentes as posturas *a priori* errôneas de muitos tradutores. O erro mais comum dos tradutores ocidentais é tentar traduzir um modo de pensamento, uma cultura e uma língua com as características próprias do árabe, para o modo de pensamento e premissas ocidentais. Porém uma forma de pensar não pode ser apreciada senão em relação a uma outra. Tampouco seria possível apreender a especificidade de uma cultura e da linguagem estrangeira, se não se consegue apreender, em primeiro lugar, as características da cultura e da linguagem nas quais se pensa. Mas nem sempre é possível pensar uma cultura e uma língua por meio de outra cultura e de outra língua. Existem limites inabordáveis, nos quais o desejo do espírito do outro parece absurdo e impossível. E são precisamente esses limites que nos parecem dignos de interesse, pois nos revelam aquilo que, no espírito de cada cultura, parece de tal modo evidente que não se é consciente de sua existência e que não pode tornar-se consciente a não ser pela impossibilidade de integrá-lo no espírito de outra cultura.

Mas, vejamos também como a língua árabe foi se desenvolvendo ao longo da História até chegar ao que hoje se conhece como árabe estandardizado moderno, o que sem dúvida nos ajudará a compreender qual a maneira mais adequada de levar adiante um trabalho de tradução.

Até meados do século XIII o árabe operou como língua de pujança cultural e de comunicação ativa. Porém, a partir de então, a decadência cultural trouxe consigo o declínio da língua árabe, que se manteve apenas como uma língua fossilizada, de uso artificial, e sempre em condições culturais empobrecidas. Obviamente, isto não foi sempre assim e houve claras exceções neste sombrio panorama, sendo uma delas a sociedade andaluza de Granada. Mas a queda de Bagdá, sob o domínio dos mongóis em 1258, trouxe a perda do controle político, que até então tinha sido exercido por um grupo de poder arabófono ou que, pelo menos, promovia e defendia o uso oficial da língua árabe. Paulatinamente, o papel hegemônico que havia correspondido ao árabe foi sendo suplantado por outras línguas. Assim, línguas como o persa, o romance e, especialmente, o turco deslocaram a língua árabe, durante um período de vários séculos, durante os quais seu uso tornou-se cada vez menos natural e mais restrito.

Nesta longa e escura etapa, o árabe viu-se limitado ao papel de língua de comunicação diária, mas sem gozar – salvo honrosas e contadas exceções – da auréola de língua culta ou oficial. Trata-se de uma etapa que os autores árabes costumam chamar de etapa de "corrupção" lingüística e que, nos escassos estudos sobre a evolução diacrônica da língua árabe, praticamente passa despercebida ou inédita. É nesta fase que se torna patente – sempre sob o prisma dos autores árabes – o abismo entre a língua culta e a língua coloquial, inclusive o abismo existente entre os dialetos beduínos ou urbanos antigos – que conservam uma certa auréola de pureza – e os dialetos da época, especialmente os urbanos e os rurais, que sofreram uma forte corrupção.

O renascimento do árabe como língua culta, integrado no movimento mais amplo, que é o renascimento cultural conhecido como

nahda ("pôr-se de pé, despertar"), não começou na verdade, até o início do século XIX. É certo que durante os séculos precedentes existiram alguns contatos culturais com o Ocidente, apesar das condições um pouco difíceis que a língua e a cultura árabe encontraram no Império Otomano. Entretanto o acontecimento político mais relevante, em todo caso, foi a famosa expedição de Napoleão ao Egito (1798-1801), que abriu a porta para uma importante série de reformas técnicas, sociais, econômicas e culturais, baseadas em uma política de aproximação com a Europa. No aspecto cultural, esta política incluiu tanto missões educativas à Europa, como a criação de escolas de tipo europeu; favoreceu também o estímulo de atividades de difusão do conhecimento e da tradução de obras européias para o árabe. Um dos problemas que mais inquietavam a elite intelectual que patrocinou e impulsionou a *nahda* era o do uso da língua árabe – que, de certa forma, encontrava-se adormecida após sua longa etapa de decadência – como o meio global capaz de expressar todos os conhecimentos e as idéias do mundo moderno. Mesmo que, desde o começo, aceitou-se a idéia de que a língua árabe deveria ser o estandarte do renascimento da própria cultura, também era claro que era necessário um esforço enorme de modernização, que permitisse levar adiante as novas necessidades expressivas. Neste sentido, o árabe acumulava um atraso em relação às línguas ocidentais, dificultando ainda mais essa tarefa. Mas, apesar de que houve algumas etapas de transição, nas quais se deveu recorrer a outras línguas, o árabe logo adquiriu a categoria de símbolo unificador do mundo da cultura árabe e islâmica. Em 1863, e depois de um tempo de coexistência com o turco, a língua árabe foi declarada a única língua oficial no Egito.

Pouco a pouco, graças à introdução da gráfica e à difusão que a língua foi alcançando por meio da imprensa escrita em árabe, foi-se

impondo a necessidade de romper com alguns dos rígidos esquemas antigos e conformar um registro novo, uma língua culta moderna, flexível e viva – longe da carga retórica mais clássica – e dirigida às massas. Isto foi configurando-se mediante um processo de agilização da sintaxe clássica, por meio do influxo das línguas modernas ocidentais – tanto na sintaxe como no vocabulário – e por meio da redução do caudaloso léxico clássico que não estava diretamente conectado com as necessidades da vida moderna.

Outro dos motivos que impulsionaram este renascimento da língua árabe clássica adaptada à modernidade foi a criação das Academias de Língua Árabe, cujos principais objetivos eram: preservar a pureza e a integridade da língua árabe, conseguir que o árabe possibilitasse viabilizar as necessidades expressivas modernas e fazer do árabe um meio de comunicação para o mundo moderno.

1. Introdução à língua árabe

Para empreender o estudo da língua árabe é necessário ter em conta a característica mais importante deste idioma: sua diglossia. O árabe é uma língua diglóssica, quer dizer, duas variedades distintas do mesmo idioma são usadas concomitantemente por uma mesma população. Além dos dialetos primários, há uma língua muito diferente, que é amplamente aprendida na educação formal e que é usada para a maioria dos propósitos formalmente escritos e falados, mas que não é usada por setor algum da comunidade para a comunicação do dia-a-dia.

A língua árabe pertence ao ramo semítico meridional da família afro-asiática. O denominado árabe clássico foi, tradicionalmente, o idioma da poesia, da literatura clássica e do Alcorão. Os árabes consideram o árabe clássico como uma parte importantíssima de sua cultura. Ao longo

da história islâmica, o árabe clássico foi o idioma das cortes reais e principescas, da burocracia e das pessoas instruídas. Mas mesmo dentro do árabe clássico, podemos distingüir duas etapas: antes e depois do Islã.

1.1. O ÁRABE CLÁSSICO ANTES DO ISLÃ

Vários séculos antes do surgimento do Islã, as numerosas tribos árabes já tinham emigrado para as regiões da Palestina, Síria e Mesopotâmia. Os árabes eram o grupo dominante entre os habitantes de Palmira, região que foi governada por um longo tempo por uma dinastia de origem árabe, até que, em 273 d.C., os romanos destruíram esse reino. Entre os séculos I a.C. e III d.C., os nabateus estabeleceram um Estado que alcançava o Sinai, no Oeste, o Hijaz, no Oriente e estendia-se de Mada in Salih (no sul) até Damasco (no norte), sendo Petra sua capital. As tribos arabófonas de Palmira e os nabateus usaram o arameu como sistema de escrita, mas a influência do árabe é clara em inscrições nas quais aparecem nomes próprios e vocábulos em árabe.

O conjunto de textos pré-islâmicos dos séculos VI e VII d.C. foi recolhido pelos filólogos árabes dos séculos VIII e IX. Mas este árabe clássico não era uma língua uniforme, já que estes mesmos filólogos falam de um dialeto dividido entre a zona ocidental de Hijaz e a zona oriental de Tamiz e outras tribos beduínas. Os fonemas guturais oclusivas preservados nos dialetos orientais tinham sido substituídos, nos dialetos de Hijaz, por vogais ou semi-vogais.

1.2. O ÁRABE CLÁSSICO APÓS O SURGIMENTO DO ISLÃ

O Alcorão, o primeiro texto literário em árabe clássico, está escrito em uma linguagem muito similar à utilizada na antiga

poesia. Após a difusão do Islã, essa linguagem converteu-se na língua ritual dos muçulmanos, e, também, na língua do ensino e da administração. Por um lado, o incremento dos povos não árabes que participavam das novas crenças e, por outro, a vontade dos muçulmanos de proteger a pureza da revelação levaram ao estabelecimento de normas gramaticais e à institucionalização do ensino da língua.

O desenvolvimento das normas gramaticais aconteceu no século VIII, juntamente com o processo de unificação e normatização da língua culta. Durante a segunda metade do século VIII, as expressões e formas características da poesia dos períodos pré-islâmico e islâmico recente, assim como as do Alcorão, desapareceram da prosa. Após a criação de um árabe clássico normativo pelos gramáticos árabes, a língua permaneceu basicamente invariável na sua morfologia e na sua estrutura sintática, convertendo-se na língua culta do mundo islâmico.

O árabe clássico – na sua forma normativa –foi adotada pelas elites educadas muçulmanas, por outras minorias religiosas como a judáica e a cristã. Porém, desde o começo, a língua vernácula era muito diferente do árabe clássico, que se tornou uma língua literária e de erudição, inclusive nas regiões não arabófonas. É esta situação lingüística, na qual convivem duas variantes diferentes de uma mesma língua, que é conhecida como "diglossia". A questão de saber quando se produz essa "diglossia" na comunidade arabófona é muito controvertida. Para o conceito árabe tradicional, essa "diglossia" desenvolveu-se no primeiro século da era islâmica, como conseqüência das conquistas árabes, a partir da qual as populações não árabes começaram a falar árabe; mas outros chegaram à conclusão de que a "diglossia" é um fenômeno pré-islâmico.

1.3. O ÁRABE MODERNO NORMATIVO OU ÁRABE ESTANDARDIZADO MODERNO

Enquanto língua literária e erudita, o árabe clássico continua até hoje, mas nos séculos XIX e XX surgiram novas elites que – influenciadas pelo poder e pela civilização ocidental – revitalizaram o árabe clássico, transformando-o em um meio lingüístico denominado árabe moderno normativo ou árabe estandardizado moderno, mais adequado às questões da vida moderna. Por intermédio dos meios de comunicação, o árabe moderno teve ampla influência sobre o público e é língua oficial em todos os países árabes, incluindo a Somália e Israel. Também constitui a segunda língua em todo o mundo islâmico, particularmente entre os representantes religiosos do Islã.

O árabe moderno difere do árabe clássico só no vocabulário e nas características de estilo. Sua morfologia não tem sofrido grandes mudanças e é na estrutura sintática onde são mais visíveis as novidades. Há, também, inovações periféricas e em seções que não estão estritamente reguladas pelas autoridades clássicas. Há também diferenças regionais no vocabulário, segundo a influência dos dialetos locais e das línguas estrangeiras das quais foram tomados emprestados os termos, como o francês, no norte da África, ou o inglês no Egito, na Jordânia e noutros países. Esta série de mudanças no léxico, na fraseologia e na sintaxe impulsionou alguns investigadores a propor um nome distinto para o árabe clássico ou estandardizado dos nossos dias, chegando assim à designação de "árabe estandardizado moderno" ou "árabe culto moderno".

No terreno da fonética e da fonologia, não houve demasiadas mudanças ou, pelo menos, não são muito visíveis, nem a partir de textos escritos, nem nas expressões orais formais. É verdade que o sistema fonológico de cada zona impõe um estilo ao árabe

estandardizado moderno próprio de cada lugar, o que afeta a pronúncia de determinados sons, como também ao ritmo e a prosódia da língua. Mas isto tem sido assim desde tempos remotos, como é de se esperar no caso de uma língua unificada, consensuada e utilizada por todos, mas que ninguém recebe como primeira língua ou como língua materna. Por isso, esses dados são muito importantes e é imprescindível tê-los muito presentes e conhecê-los em detalhe na hora de levar adiante um trabalho de tradução.

No campo da morfologia também não são registradas grandes mudanças. Dado o respeito à tradição, não são detectados esquemas novos ou normas inovadoras. O que encontramos, na verdade, é uma clara tendência ao abandono de certos esquemas morfológicos – como o modo enérgico do tempo verbal imperfeito, que já praticamente não tem vigência, ou as formas verbais derivadas menos conhecidas. Também se produz uma redução no número dos esquemas do plural duplo ou triplo, com uso freqüente, assim como o desuso de determinadas marcas ou fonemas funcionais. Porém, outros esquemas e procedimentos morfológicos ganham espaço, como acontece com o esquema *fa'al* – para o nome de quem exerce uma profissão – ou com o sufixo *nisba* mais /-t/ para marcar a atividade ideológica.

Mas é no terreno da sintaxe onde mais se observa a mudança da fase antiga para a fase moderna. Neste sentido, a linguagem dos meios de comunicação oferece um campo excelente de análise e que constituiria o material necessário para um trabalho de outra índole. Assim, aqui, limitar-nos-emos a mencionar os traços mais destacados por serem novidade, com a intenção de esclarecer a árdua tarefa do tradutor. Entre as mudanças mais notórias do árabe moderno em relação ao árabe clássico, encontramos:

· Há uma tolerância maior à interrupção da regência nominal ou *idhafa* que, em princípio, não admite a inclusão de nenhum elemento entre o regente e o regido. Especialmente nos casos de títulos, cargos e nomes oficiais, podemos encontrar expressões idiomáticas do tipo *aminun'ammun li-hizbil-lah* – Secretário Geral do Hesbollá –, com a introdução de uma partícula do genitivo a fim de evitar o deslocamento do adjetivo com respeito ao substantivo que qualifica.

· Tendência ao uso de vozes passivas expressadas não mediante o verbo não agentivo de marcação interna, senão por meio de um verbo curinga como *tamm* – completar-se, levar a cabo, ter lugar – seguido do *masdar* correspondente ao verbo que em árabe clássico apareceria em voz não agentiva. É a diferença entre uma frase como *i'lanu l-harbi l-'ula* – teve lugar a declaração da primeira guerra – e outra como *u'linati l-harbu l-'ula* – foi declarada a primeira guerra.

· Outra característica ligada ao uso da voz não agentiva é a expressão do complemento agente mediante às extensões preposicionais *min qibal* e *min taraf* – por parte de –, utilizadas tanto nas passivas verdadeiras, como nas passivas perifrásticas, violando assim a gramática clássica, que especifica que em orações não agentivas não se deve incluir a menção do agente. O motivo parece ser a tradução rápida das notícias ocidentais, nas quais são freqüentes as estruturas passivas.

· Existe uma tendência a utilizar estruturas e orações nominais no lugar de orações com verbos finitos, utilizando para isso o

masdar como substituto das formas finitas do verbo. Por exemplo, no lugar de utilizar uma frase como *yu'tabaru anna...* – considera-se que... – utiliza-se *hunaka 'tibarun anna...* – há a consideração de que... –, o que dá sensação de maior objetividade e de menor especificidade.

· Também produz-se uma certa indiferença quanto aos matizes, às vezes sutis, que distinguem marcas negativas de outras. Existe a tendência a usar a negativa *lam* + apocopado em todos os contextos e com todas as pessoas, enquanto na língua clássica prefere-se o uso de *ma* + tempo perfeito para o estilo direto, especialmente com a primeira pessoa.

· Um assunto de importância está relacionado à ordem das palavras na frase. O ordenamento habitual dos elementos no árabe clássico é VSO (verbo-sujeito-objeto), enquanto que no árabe estandardizado moderno tem se produzido uma mudança cada vez mais freqüente voltada a SVO, provavelmente como conseqüência da influência das línguas ocidentais de difusão internacional – como o francês e o inglês – as quais costumam utilizar quase sempre o verbo depois do sujeito.

· A necessidade de reproduzir algumas estruturas ocidentais provoca a criação de fórmulas novas, ou melhor, a exploração freqüente de formas já existentes, mas pouco usadas. É o que acontece com o verbo *a'ad* – fazer com que algo se repita – que, seguido de um *masdar*, serve para traduzir os verbos ocidentais com prefixo "re", como por exemplo, *a'ada tanẓim* – foi reorganizado –, *a'ada ntixah* – foi reeleito. Outro uso do mesmo estilo é o da voz *'adam* – falta de, ausência de –, para traduzir

substantivos ocidentais com prefixos negativos que indicam privação, como *'adamu l-istiqrar* – instabilidade.

· Em geral, a língua moderna tende a favorecer o uso de marcas de futuro e de passado para precisar os valores do aspecto do verbo. Neste sentido, é muito mais freqüente o advérbio de futuro *sa-* ou *sawfa* e o verbo *kan*, combinado com a partícula *qad*, para marcar tempos passados, em especial, o mais-que-perfeito. Nisto o árabe estandardizado moderno é muito mais conservador do que os dialetos neo-árabes, que desenvolveram uma variedade assombrosa de prevérbios ou elementos que, prefixados ao verbo, outorgam-lhe algum matiz de aspecto ou de tempo.

· Há toda uma série de estruturas sintáticas que o árabe moderno tende a não utilizar, quer seja por sua complexidade, quer seja por sua pouca produtividade. Assim, por exemplo, a grande variação que existia no árabe clássico em relação às estruturas condicionais, tanto em marcas como em modos e tempos verbais, simplificou-se muito nos últimos tempos. O mesmo acontece com os usos menos freqüentes dos modos verbais subjuntivo e apocopado ou com as estruturas negativas, que tendem a simplificar-se

Mas também, junto a este árabe moderno, convive um árabe coloquial que é falado como língua materna por cerca de 150 milhões de pessoas, enquanto é entendida também por outros vários milhões que a utilizam como a língua do Alcorão.

Nas regiões onde é falada a língua árabe, dá-se a peculiaridade da diglossia. O termo diglossia refere-se, como se disse, ao fato de uma mesma língua ter duas variantes básicas que convivem uma ao

lado da outra, correspondendo a cada uma delas uma função diferente. Provavelmente este é um fenômeno lingüístico universal, mas no caso da língua árabe é um fato que a une a todo o mundo árabe. Exceto os árabes de fala cipriota, maltês e a maior parte das variedades de Juba e do Chádico, esta característica é comum aos demais falantes de árabe e, provavelmente, como comentamos anteriormente, provindo do período pré-islâmico.

A diglossia é apreciada pelo fato de usar o árabe coloquial para o dia-a-dia, enquanto que o árabe moderno normativo é utilizado na escola. Geralmente este árabe estandardizado moderno é usado em textos escritos, sermões, teses universitárias, discursos políticos, jornais; enquanto que o árabe coloquial é usado com a família e com os amigos, embora também seja usado em alguns programas de rádio e televisão. O árabe moderno normativo é a contrapartida moderna do árabe clássico. Transformou-se em um meio pelo qual os indivíduos árabes dos diferentes países podem conversar entre si. O árabe moderno normativo é o idioma de culto islâmico, da literatura contemporânea, do jornalismo, da televisão e da escrita científica; aprende-se por meio da educação formal e não é adquirido como um idioma nativo. É a marca do pan-arabismo, já que entre alguns dialetos do árabe existe um alto grau de inteligibilidade, como acontece com os dialetos marroquino e o iraquiano.

O árabe estandardizado moderno reflete as necessidades da expressão contemporânea, enquanto que o árabe clássico reflete os estilos mais antigos. Alguém de fala árabe aprenderá primeiro seu próprio idioma coloquial regional – como o egípcio, o marroquino ou o árabe do Levante. Mas um árabe também deverá aprender mediante o estudo formal – como se fosse um idioma estrangeiro – o árabe moderno normativo.

Embora o árabe estandardizado moderno seja de fato o idioma escrito da maioria dos países árabes, é indispensável identificar o país ou a comunidade de fala árabe, quando se pretende realizar uma tradução.

1.4. DIALETOLOGIA

Já comentamos que o árabe coloquial é a língua usada pelos árabes em suas vidas cotidianas. É a língua que escutamos no rádio, na televisão e nas mesquitas. Diferente é o árabe estandardizado moderno, que é uniforme em todos os países árabes. O árabe coloquial está sujeito à variação regional não só entre os diferentes países, mas também dentro das regiões de um mesmo país, sendo que essas variações dão origem a verdadeiros dialetos. Estes dialetos diferem do árabe moderno normativo e também são diferentes entre sí, tanto em relação a pronúncia, ao vocabulário, quanto à gramática. Em geral, recebem o mesmo nome das grandes áreas geográficas em que são falados e a maioria dos autores distinguem três grupos: o norte-africano, o egípcio e o grupo do Golfo Pérsico que, por sua vez, podem se dividir dando lugar a até mais de trinta variedades diferentes do árabe coloquial. Aqui citaremos algumas das mais importantes:

· Egípcio: é falado por aproximadamente 46 milhões de pessoas no Egito e talvez seja a variedade mais amplamente estendida, graças à popularidade alcançada com os filmes e as séries televisivas realizadas nesse dialeto.

· Argelino: falado por aproximadamente 22 milhões de pessoas na Argélia.

· Marroquino ou Magrebi: falado no Marrocos por aproximadamente 19 milhões e meio de pessoas.

· Mesopotâmico: falado por aproximadamente 14 milhões de pessoas no Iraque, no Irã e na Síria.

· Najdi: falado na Arábia Saudita, no Iraque, na Jordânia e na Síria, por aproximadamente 10 milhões de pessoas.

Dentro destas grandes diferenciações, também existem diferenças entre os falantes urbanos, rurais e nômades. Aqueles que não foram escolarizados não se entendem entre si pelo fato de viverem em zonas isoladas que existem no mundo árabe, mesmo sendo falantes da mesma versão da língua árabe. Tais dialetos são tão diversos que até os falantes nativos de árabe podem ter dificuldade de entender seus vizinhos de países próximos. Quanto maior for a distância entre os países, maior será a variação entre os dialetos. Porém, apesar das diferenças entre todos os dialetos árabes, suas estruturas sintáticas subjacentes são bastante similares.

É muito difícil delimitar as fronteiras desses dialetos. A única distinção clara é aquela que existe entre os dialetos beduínos e os sedentários. Os dialetos sedentários – e em particular, os urbanos – têm a tendência a inovar e a adaptar-se rapidamente às pressões externas em seus sistemas fonológicos e gramaticais. Os dialetos beduínos, ao contrário, são muito conservadores, com tendência a preservar a distinção de gênero na segunda e na terceira pessoa do plural, tanto no pronome como no verbo; a usar o número dual e o passivo interno.

Apesar de a Arábia ser a pátria original do árabe, seus falantes – junto com o Islã – estenderam-se pelos quatro pontos cordiais. A

"teoria da onda" afirma que, na medida em que os dialetos são mais próximos ao epicentro original, mais se parecem entre si; mas, quanto maior for a distância do mesmo, maiores serão as diferenças apresentadas. Neste sentido, os dialetos árabes podem se dividir em duas classes: os orientais e os ocidentais, separados por uma linha que corresponde, em linhas gerais, à fronteira do Egito com a Líbia.

Geralmente os dialetos orientais são mais conservadores se os compararmos com o paradigma do árabe clássico, tanto na fonologia como na silabação. Os dialetos ocidentais – talvez como conseqüência do substrato bérbere – têm reduzido a vocalização interna de palavras individuais que, em ocasiões, parecem consistir quase inteiramente de consoantes.

No grupo ocidental estariam os dialetos situados a oeste do Egito, ou seja, o líbio, o tunisiano, o argelino, o marroquino e o mauritano. O extinto andaluz – falado na Península Ibérica durante a Idade Média – e o sículo árabe – também já extinto – pertenciam a este grupo. Entre os mais significativos do grupo oriental, podemos mencionar os dialetos sírio-palestino, o iraquiano, o hiyazi, o omanês, o yemenês, o egípcio, o alto-egípcio – que compreende o sudanês, o nigeriano, o camaronês etc.

2. Sobre a Tradução

Falaremos primeiro de maneira geral dos elementos básicos que devemos ter em consideração quando nos deparamos com um trabalho de tradução.

Primeiro deveremos ter certeza de contar com todos os elementos que constituem o projeto de tradução completo e mantê-los ao alcance

na nossa mesa de trabalho. Elaborar uma lista só leva alguns minutos, mas nos permitirá poupar muito mais tempo no futuro.

Perguntar-nos-emos sobre o que esperamos da tradução. Trata-se de usá-la para vender, para ensinar, para persuadir? Os nossos objetivos devem ser a base para definir o estilo da tradução.

A cultura nunca pode estar separada do idioma e assim devemos conhecer muito bem o público de destino. Um conhecimento completo dos países, as regiões e os dialetos representados pelo público de destino pode eliminar os riscos de penosos maus entendidos. Também devemos planejar e estabelecer um horário com o propósito de alcançar uma tradução rentável e realista. Deve- se ter em conta que a qualidade, o custo e o horário são os três pilares sobre os quais se assenta o equilíbrio de um projeto de tradução.

Uma das decisões mais difíceis é a de escolher o tradutor certo. Há muitas opções, que incluem as agências de tradução, os tradutores independentes, os colegas, os amigos e até nós mesmos. Mas devemos lembrar que a pessoa certa para a nossa tradução é aquela que provavelmente logrará mais e melhor os nossos principais objetivos. Se o custo é a essência, teremos que considerar o fato de trabalhar diretamente com pessoas independentes, com amigos ou com colegas, já que nestes casos pagaremos menos por uma tradução. Agora, se a qualidade é crucial, deveremos considerar a possibilidade de fazer o trabalho com uma agência. Esta não só terá em mãos os recursos necessários para levar adiante grandes projetos, mas também será legalmente responsável pelas suas ações.

Por último, consideraremos o fator tempo. Dependendo da natureza da tradução, o trabalho pode levar mais ou menos tempo, de um par de dias até vários meses, mas sempre devemos ser pacientes se pretendemos obter um trabalho impecável.

2.1. TEORIA DA TRADUÇÃO. TRADUTOLOGIA

Tradicionalmente se têm realizado traduções de textos de uma língua para outra de uma forma quase artesanal. Isto não quer dizer que não se haja refletido nem teorizado sobre a arte da tradução, nem que os grandes tradutores da história tenham deixado de propor suas teorias a respeito. Já durante a Idade Média havia autores que salientavam o valor da tradução em si mesma e consideravam a importância das qualidades que deveria ter um bom tradutor; isto é, um amplo conhecimento das línguas de origem e de chegada, identificação com o autor, especialização no tema sobre o qual versa o texto original, conhecimento do método e dos segredos de suas limitações.

Mas tem sido nos últimos tempos que os lingüistas têm-se ocupado verdadeiramente da tradução, elevando-a a categoria científica, ao passar a constituir um ramo da Lingüística Aplicada – que, independentemente do produto, trata de explicar como foi elaborado. Assim, encontramos-nos com uma nova disciplina, a Tradutologia, responsável por formar o profissional mediante a experiência acumulada no processo de reflexão do pesquisador. As teorias sobre a tradução, inicialmente propostas por estruturalistas e generacionistas, foram reforçadas posteriormente com aspectos psico-lingüísticos.

Além de deparar-se com as dificuldades próprias de toda tradução, os tradutores devem atentar para a estrutura interna do texto – marcas lexicais, gramaticais ou fonológicas – e a seu estilo, considerando que as marcas estilísticas em uma língua podem não ser as mesmas em uma outra. Citando Ana Ramos (1994), trazemos como exemplo o uso do pronome "o senhor / a senhora", inexistente em

árabe e que pode ser fundamental na tradução. O mesmo acontece com certas expressões de respeito ou de carinho, que dificultam a tarefa de traduzi-las de uma maneira correta. Portanto, devemos esforçarmo-nos para que a qualidade da tradução seja equivalente à do texto original, sem esquecer com isso a integridade de seu conteúdo.

A primeira questão que devem afrontar os teóricos é aquela que versa sobre a possibilidade de traduzir. Em nome da Lingüística, alguns consideram que isto é teoricamente impossível (Mounin: 1977). Porém, é uma realidade social que as traduções existem. A questão é o grau de satisfação que o tradutor alcança em seu trabalho. Na proposta de Catford (1965), aparece uma palavra chave para a definição do termo **tradução,** que é o de **equivalente**. Segundo este autor, *"a tradução é a substituição do material textual de uma língua pelo material textual* ***equivalente*** *de outra"*.

O problema fundamental do tradutor será o de procurar equivalentes que consigam produzir no leitor da tradução o mesmo efeito que o autor do texto original pretendia causar em seus leitores. Para isso, o tradutor terá que estabelecer uma contínua "negociação" com o autor, para que no texto traduzido estejam refletidos valores equivalentes aos do texto original, tendo em consideração sua força, seus elementos dinâmicos e sua qualidade estética. Geralmente, aceita-se que o que se traduz não são significados e sim mensagens, de modo que o texto deverá ser contemplado na sua totalidade.

Se concentramo-nos na tradução do idioma árabe para o espanhol, o primeiro obstáculo que encontramos é o fato de que ambas as línguas são veículos de expressão de dois mundos reais muito diferentes entre si, tanto na visão da realidade, como no desenvolvimento científico e tecnológico que apresentam. Por isto, a busca de equivalentes afigura-se como mais complexa quando o texto original

não é concebido no mesmo âmbito sócio-cultural que o texto de chegada.

2.2. *LIMITES LINGÜÍSTICOS: EQUIVALÊNCIAS LEXICAIS, AMBIGÜIDADES INTENCIONAIS, DIALETOS.*

Quando as línguas de origem e de chegada pertencem a âmbitos culturais diferentes, o primeiro problema que o tradutor deve afrontar é o de achar equivalências lexicais; ou seja, encontrar na sua própria língua os termos que expressem – com o maior grau de fidelidade possível – o significado de algumas palavras como, por exemplo, as vinculadas a tecidos típicos, especialidades culinárias ou ofícios próprios da cultura na qual se encontram inseridos, tanto o autor, como os leitores para quem o texto original está orientado. Alguns ofícios locais, próprios de uma determinada cultura, dificilmente são refletidos por um equivalente espanhol. E ainda mais: às vezes, é impossível a identificação de um termo até para um leitor arabófono que não é natural da região em que foi produzido o texto original.

A procura de equivalentes lexicais é particularmente difícil e, às vezes, até impossível, quando se relacionam com aspectos sociais, jurídicos ou religiosos. No pequeno romance histórico *Brag el-Lil* – tradução para o espanhol de Ana Ramos, Madri, 1982 –, do tunisiano Bashir Jrayyef, o protagonista, que dá nome ao romance, é um escravo negro que vaga pelas ruas de Medina após fugir de seu amo, um alquimista, cujo laboratório havia quebrado. Em seu perambular pelas ruas da cidade, encontra uma anciã que lhe propõe que atue como *tayyas,* em um certo assunto de divórcio, em troca de uma quantidade de dinheiro. Como traduzir este termo? Trata-se de uma palavra que, na fala coloquial tunisiana, denota um certo matiz pejorativo. Para o

leitor árabe, formado em uma ambiente familiarizado com o Islã, mesmo no caso de desconhecer o vocábulo vulgar, a trama da obra lhe daria a resposta. A expressão corresponde ao termo clássico *muhallil,* que designa uma figura religioso-jurídica (Alcorão, II, 230); mediante sua intervenção um matrimônio, dissolvido por triplo repúdio, pode renovar a vida em comum, por meio de um novo contrato matrimonial. Porém, o leitor da tradução para o espanhol pode ficar desorientado se o tradutor não intervir de algum modo para explicar.

Entre os limites de caráter lingüístico, tão temidos pelo tradutor, encontram-se os jogos de palavras destinados a produzir ambigüidade. Os títulos de relatos e romances proporcionam abundantes exemplos destas ambigüidades intencionais de difícil e, às vezes, até de impossível tradução.

O autor sírio Al-Udjayli entitulou seu primeiro romance como *Basima bayna-l-dumu'*, publicado em Beirute, em 1959, procurando o contraste entre o nome próprio da protagonista – que em árabe sugere a idéia de "sorriso" – com as lágrimas que ela derrama ao longo de toda a narrativa. Essa contradição expressa no título condicionou o desenvolvimento da trama do romance, em que o autor brinca constantemente com o contraste entre o sorriso e o pranto. A tradução do árabe para o espanhol apresenta-se problemática já que, por exemplo, se escolhemos como título "Básima chora", a reprodução do mesmo seria correta, mas perderia-se o contraste ideado pelo autor. Aqui a tradução só coloca em perigo o jogo de palavras perseguido pelo autor no caso do título, mas o problema é maior quando a ambigüidade cumpre um papel decisivo no desenvolvimento da ação. É o caso do romance tunisiano *Jattu-ka radi'* – de 'Abd al-Madjid 'Atiya, Túnez, 1978. Esta expressão é de uso comum e tem um significado peculiar: pode expressar tanto a idéia "tu tens letra ruim", fazendo

referência à caligrafia do interlocutor, como dizer "tua linha telefônica está com problemas", no caso de uma ligação com interferências ou outros inconvenientes. O próprio leitor árabe não saberá qual dos dois sentidos da frase é a que tem relação com o resto do conteúdo até não ter lido o romance. Às vezes, para o tradutor, é mais conveniente fazer uma tradução literal ou quase literal do que tentar achar uma equivalência.

A linguagem dialetal é outro dos limites lingüísticos nas traduções. Nas obras narrativas, a introdução de diálogos destinados, quer seja a ressaltar valores particulares da linguagem, quer seja a destacar a idiossincrasia da personagem que o utiliza, traz uma séria dificuldade para que o tradutor possa transmitir a seus leitores um efeito equivalente ao produzido nos destinatários do produto original. Se bem que certos registros coloquiais – como a linguagem infantil, as peculiaridades da linguagem de diferentes classes sociais e, inclusive, a contextualização da linguagem em seu quadro temporal – não oferecem dificuldades especiais, o tradutor da nova narrativa árabe, após superar as etapas de sua correta tradução, muitas vezes encontra-se incapacitado para verter ao seu idioma os matizes diferenciais dos dialetos locais – língua *'ammiya*. Geralmente nestas línguas encontramos refrões e ditos populares que costumam ser acompanhados de uma sonoridade rebuscada, dificultando a tarefa do tradutor que procura achar, não só um equivalente para seu significado, como também para sua sonoridade.

Se os textos – tanto o original como o de chegada – pertencem a âmbitos sócio-culturais muito diferentes – como acontece com a tradução do árabe para o espanhol – torna-se muito difícil entregar ao leitor do texto traduzido uma versão com elementos que, para o destinatário da obra original, são facilmente assimilados (tais como

citações bibliográficas, alusões culturais, costumes populares, instituições etc.) e que, na tradução, podem chegar até mesmo a alterar a mensagem.

2.3. *Intervenções do tradutor*

Como já vimos, a casuística evidencia a existência de uma série de limites para a tradução de caráter interlingüístico. Uns são intertextuais; outros, referenciais; mas todos obrigam o tradutor a intervir com maior ou menor acerto, a fim de obter o mesmo efeito em seus leitores ou, pelo menos, um efeito equivalente ao perseguido pelo autor para os seus leitores. Às vezes este efeito será alcançado mediante uma boa escolha do equivalente lexical, mas em outras ocasiões será necessária um esclarecimento.

Quando se trata de uma tradução acadêmica – especialmente quando a obra de origem é de um autor de prestígio – o tradutor, atuando como filólogo, prefere optar por fazer uma introdução à sua tradução, apresentando o autor e a obra dentro de um contexto literário – com maior ou menor brevidade –, expondo em seguida seus próprios critérios para realizar o trabalho. Porém, perante a presença de termos intraduzíveis, ele pode ser obrigado a intervir à margem do texto original, optando às vezes por uma tradução parcial e, outras, por agregar notas de rodapé. No caso das traduções não acadêmicas ou de simples divulgação – especialmente aquelas encarregadas por editoras comerciais – este último recurso só é utilizado em casos realmente extremos.

Chegamos assim ao controvertido tema das notas de rodapé. Para alguns elas constituem a vergonha do tradutor. É verdade que às vezes um mau tradutor as utiliza, evidenciando assim o fracasso de

não ter encontrado um determinado equivalente. Contudo, é um erro grave generalizar irrefletidamente, já que um mesmo tradutor pode recorrer ao uso das notas ou prescindir delas, segundo as exigências de seu trabalho.

Podemos, portanto encontrar notas destinadas a situar o leitor da tradução nos lugares com os quais o leitor do texto original está familiarizado. Por exemplo, nas obras medievais, intimamente relacionadas com a geografia descritiva, a atualização dos topônimos rebaixaria notavelmente a fidelidade e a qualidade da tradução, desvirtuando ao mesmo tempo seu caráter medieval, uma vez que o tradutor é obrigado a localizar os topônimos nas obras geográficas medievais e a atualizá-los em notas de rodapé. Também são freqüentes as notas etnográficas, intertextuais e textológicas. Já comentamos que é praticamente impossível achar equivalências no espanhol para alguns termos relacionados a peculiaridades etnográficas das diversas regiões descritas pelos autores árabes em suas obras.Também é necessário situar o leitor da tradução no ambiente cultural, religioso e social ao qual pertenceram os indivíduos a quem estava dirigida a obra original. O tradutor resolve estas dificuldades com as notas. Há outro tipo de notas, utilizadas pelo tradutor para manifestar sua opinião de acordo ou de desacordo com algumas passagens do texto original. Quando o autor se envolve desta maneira com a crítica de um texto original, sobre o qual está realizando um trabalho de tradução, devemos refletir sobre a sua ética profissional. A ampla bibliografia existente sobre a Ciência da Tradução não enumera referências suficientes que permitam estabelecer as bases para determinar a ética do tradutor.

Considera-se como óbvio que, para realizar uma tradução com sucesso, o tradudor deve contar com um amplo conhecimento lingüístico contrastivo em ambas as línguas – os teóricos definem o

tradutor como um bilíngüe com limitações. A escolha certa do termo apropriado – às vezes essa escolha não aparece registrada nos dicionários – estará baseada, não só na boa transmissão da mensagem de uma língua para outra, mas também na sua estética literária. Quando comparadas diferentes traduções de um mesmo texto, não só são visíveis os erros, mas também aparece evidenciado seu diferente nível estético. Além disso é necessário que o tradutor possua um conhecimento exato do nível cultural em que é produzido o original, assim como uma grande habilidade para escrever no seu próprio idioma e para ler a língua do autor com o objetivo de poder modelar seu tom e seu estilo. Não podemos esquecer que um bom tradutor deve ter domínio do tema tratado no texto original, a fim de não cair em interpretações falsas. Também devemos insistir em que o tradutor deve contar com uma grande destreza no uso dos princípios e técnicas de tradução, assim como na utilização das ferramentas que tenha à mão – como, por exemplo, um bom dicionário. Supondo que conta com todas estas qualidades, o primeiro movimento do tradutor consistirá em realizar uma análise aprofundada do texto original para depois realizar sua tradução, sem descuidar dos contextos espaciais, temporais, históricos e culturais, tratando finalmente para que o nível da linguagem de seu produto esteja relacionado com o do original – culto, acadêmico, vulgar, misto, fraseio, sentenças, retórica etc. –, isto é, aquilo que os teóricos conhecem como diacronia da tradução.

Entre os aspectos éticos que o tradutor deve enfrentar, encontra-se o de sua provável identificação com o autor, até ao ponto de esquecer sua própria ideologia. Outros tradutores preferem oferecer a seus leitores uma tradução com a ideologia e o estilo do autor da maneira menos contaminada possível. Isto é de uma importância relevante quando se realiza a tradução de diferentes textos sobre uma

mesma questão, por seus respectivos autores, a partir de pontos de vista muito diferentes, segundo suas ideologias e experiências pessoais.

3. O ALCORÃO A PARTIR DE SEU INTERIOR. ESTRUTURAS BÁSICAS. OPOSTOS E DUALISMOS.

De uma óptica lingüística básica, há cinco elementos estruturais no Alcorão: *sukut, huruf, kalam, aleyas e suras*. Todos eles nos oferecem algo mais do que uma perspectiva lingüística quando examinamos detidamente o seu interior, o que veremos a seguir:

3.1. *SUKUT*

São os silêncios, as pausas que interrompem a Mensagem; sem eles, o significado não ficaria claro. O Alcorão sai do silêncio e regressa ao silêncio. É um livro recitado, uma leitura; é dinâmico e, portanto, deriva de seu oposto: a quietude. A existência é apresentada como possuidora de três reinos. Mais exatamente dir-se-ia que há dois reinos divididos por um *barzaj* ou espaço intermediário que os separa. Poderíamos afirmar que a existência é um dualismo entre *mulk* – reino da manifestação externa é o mundo visível das formas sólidas – e *malakut* – reino das formas invisíveis, tanto das realidades da criação, como das realidades espirituais – ou seja, é o dualismo entre reino visível e reino invisível, entre o ramo e a raiz. O *barzaj* ou espaço intermediário que permite distinguir um reino do outro é o *jabarut* – o reino do poder, a zona das luzes. As luzes se difundem sobre ambos os reinos, mas a divisão que existe entre os dois tem sido estabelecida como a realidade fundamental da existência. Só quando estes dois opostos encontram-se numa igualdade central é que se produz – no

âmbito da percepção – a aniquilação do centro experimentador. Se os opostos encontram-se num mesmo ponto são aniquilados; quer dizer, se o externo e o interno chocam-se num ponto médio, não há interior nem exterior; e o mesmo acontece com todos os opostos. Portanto, o silêncio é tanto a vacuidade contínua da qual saem palavras e letras, como a zona dentro da qual o som emerge e à qual os sons regressam. É o espaço no qual se manifesta o tempo das letras; ou também pode-se dizer que é o tempo no qual se manifesta o espaço das letras. O silêncio "perdura", mas também se "difunde".

3.2. *Huruf*

São letras. As letras conformam a totalidade do Alcorão. Mais adiante enumeraremos os meios pelos quais essas letras organizam-se em formas mais amplas. Mas as letras também aparecem em forma isolada, no início de certas unidades do Alcorão. Tais letras denominam-se *al-muqattat.*

Em árabe a raiz da palavra *huruf* significa "o fio da espada"; também significa "limite", "borda", "a ponto de". As letras são ações: fazem cortes na quietude indiferente. São os primeiros signos indicadores do discernimento. São fios, limites, bordas; delimitam, compõem formas. Portanto, são os meios para uma disposição aprofundada de todas as formas, tanto as animadas, quanto as inanimadas. A capacidade da letra é um vasto depósito procedente de uma fonte basicamente limitada. A coordenação entre estes elementos limitados e o processo de criação descrito no Alcorão é a base das cosmologias islâmicas. Todo o processo de criação em si mesmo não é senão significados em código; e a decodificação desses significados não é uma soma, mas simplesmente uma articulação, uma expressão

das realidades da criação. Supor que o homem "descobre" algo, decifra segredos ou resolve mistérios é algo de extrema ignorância. O universo é a separação do homem. Ele é recolhimento, associação. De maneira que, quando o homem declara as realidades da criação, simplesmente está dando voz, por meio de uma série de configurações de significados – que é o que chamamos de "fala" –, às diferentes realidades. Segundo o Alcorão, o homem foi criado para isso; a voz que fala somente diz isso; e toda ela é um elogio ao Criador deste cosmo, um e unificado. As letras da fala não são mais do que letras criativas de diferenciação entre elementos básicos e organismos. Para articular as letras são necessárias a intenção prévia de declarar a letra, bem como a existência de órgão fonador sem defeitos. Por parte de quem fala, a primeira condição supõe a capacidade intelectual de diferenciação, enquanto que a segunda supõe a capacidade de levar a cabo esta diferenciação. Em terceiro lugar, é necessária a respiração. As duas primeiras capacidades necessitam da respiração, vital para falar.

A fala é ação. O *mulk* é o reino da fala, da ação. O *malakut* é o reino das visões, dos conhecimentos. O homem é o *barzaj* do *mulk* na sua totalidade, diante dos significados do *malakut*. A sensibilidade corporal do homem olha para o mundo do visível, enquanto que os significados que o homem obtém olham para o mundo do invisível. As palavras são embaixadores que atravessam de um mundo para outro.

As letras constituem uma caligrafia completa dos órgãos fonadores, que são os órgãos da fala. As letras do alfabeto estão colocadas ao longo dos pontos de impacto – onde a glote se contrai, a língua toca, os lábios se movem e é aspirado o alento. Diz o Alcorão que a fala é precisamente o que distingue o homem do resto das criaturas. Poderíamos dizer que todas elas "se expressam", mas, no caso do homem, a chave do que ele mesmo significa encontra-se nesta articulação humana.

3.3. KALAM

O plural deste termo é *kalimat* que significa "palavras". Constituem o primeiro nível dos significados no reino da manifestação externa, o mundo visível das formas sólidas. As palavras têm suas próprias estruturas internas. O termo deriva de uma raiz que em árabe indica fala, importância, autoridade, ascendência; mas seu significado essencial é "ferir, cortar". Aqui podemos ver a assombrosa relação que existe entre o caráter do árabe e a expressão alcorânica. Para os muçulmanos, o Alcorão não foi feito com a língua árabe, mas, pelo contrário, o árabe foi feito para o Alcorão. Está, precisamente, configurado para conter a Mensagem e é o seu veículo perfeito.

Chegamos assim a uma configuração de definições significativa, pondo letra e palavra em interação dinâmica. As letras são o fio da espada e, com ela, as palavras cortam. Este "corte" é a intervenção da discriminação, a incisão causada por ela; é o próprio ato da separação. É o instrumento que o centro experimentador do eu utiliza para separar e para depois dominar, controlar e ascender acima do terreno da existência.

As palavras separam, o silêncio une. Em árabe, as palavras dividem-se basicamente em três funções – nome, verbo e preposição – e também estão constituídas segundo um princípio de três letras. O princípio de construção é muito importante para nossa compreensão da natureza subjacente e da capacidade do árabe. O vocabulário básico forma-se com palavras construídas sobre raízes trilíteras, ou seja, raízes de três letras. Todas as estruturas lexicais são construídas a partir dessas raízes, segundo firmes normas básicas. É preciso assinalar que a raiz inicial tem um significado essencial a partir do qual se vão deduzindo as variantes que, em muitos casos, chegam a um significado oposto

ao do primeiro significado do núcleo essencial - de modo que há raízes que contêm em si mesmas seu significado contrário.

Cosmologicamente, esta raiz de tripla construção tem importância porque o reino do significado domina o sensorial com estas palavras, sendo que elas são baseadas no triplo, que é a ordem dos céus da existência: o *mulk*, o *malakut* e o *yabarut*. É possível, então, construir com as letras uma cosmologia por meio do árabe e apreender com as palavras uma explicação direta ou um desdobramento de como o homem e o cosmos atuam um sobre o outro.

O nome identifica o objeto como coisa ou como possuidor de uma qualidade. Os nomes são os índices do nomear. É o elemento primário da própria linguagem; porém, com freqüência, a forma de sua raiz provém do verbo – terceira pessoa do singular. Por isso devemos concluir que os objetos são, em si mesmos, realmente dinâmicos; são ações materializadas, entidades estáveis de energia. Uma linguagem centrada no verbo supõe uma concepção da vida como algo em movimento e mudança, mais do que em repouso e estagnação. Mas nem todas as palavras remetem a uma raiz verbal: Sol e Lua, por exemplo, são raízes que indicam sua própria realidade. Todas as raízes estão conectadas a uma realidade existencial; muitas vezes, a raiz leva em si os elementos vitais da existência. A espada, o camelo e o deserto proporcionam raízes e mais raízes, mas quando chegamos à palavra "mente", esta nos remete à raiz *lubb*, que significa "núcleo, o coração de uma fruta". Assim, aparece um conceito claro e sofisticado do centro do ser humano, de sua consciência, algo que não é um depósito de informações ou um banco de memória, mas sim uma semente-fonte que já contém em si mesma a realidade total do organismo e, cognitivamente, do cosmo. Pode se dizer também que os nomes são passivos, que os verbos são ativos e que as preposições são os *barzaj* que dividem uns dos outros.

Na língua do Alcorão diz-se que o homem é *qur'na* e *furqan*, ou seja, tanto o que reúne como o que separa. Se aplicamos isso à linguagem, sabendo que o oposto da fala é o silêncio, podemos dizer que externamente são diferentes, mas que internamente são iguais. Portanto, a fala depende de seu oposto; ou seja, sem o silêncio inteligente não poderia existir a fala.

3.4. ALEYAS

Pode se dizer que o salto qualitativo da palavra ao signo é maior do que o da letra à palavra; porém, não se deve esquecer que "a compreensão" do significado do signo assimila-se mais facilmente do que a consciência do significado das letras enquanto tais. Com a chegada do Alcorão, produz-se um deslocamento categórico da supremacia do número como sistema de base-unidade. Direta e constantemente, o número passa a ser considerado como magia – como magia manipulatória. A linguagem é a garantia da autonomia humana, o ponto de partida da espécie adâmica, a via para o conhecimento do eu e do cosmo. E mais, ao ser recitado, o Alcorão coloca a língua falada acima da língua escrita.

Com o salto da palavra à *aleya*, passamos ao reino da sintaxe e da formulação gramatical. O assunto torna-se nebuloso, beirando a incoerência, e a inteligência vacila, mas não por falta de entendimento e sim porque o entendimento está deslumbrado pelos significados, que se tornam cada vez mais sutis. O nosso compreender retirar-nos-á do silêncio para conduzir- nos à afirmação completa e aberta da *sura* – ou forma –, para depois voltar apenas à expressão de letras e, daqui, outra vez ao silêncio. Mas, no final, o silêncio é diferente. O silêncio do final não é silêncio do princípio: entre eles encontram-se as grandes manifestações do conhecimento.

3.5. SURAS

O último elemento estrutural do Alcorão é a *sura*. É, portanto, o modo mais amplo e final da experiência, antes que possamos enxergar o livro em seu conjunto. É, dessa maneira, o nível mais complexo e de maior significação de todos. Cada *sura* é em si mesma uma unidade completa de significação, um organismo completo. A palavra *sura* significa "forma". Assim, a última fase do intelecto que está ao nosso alcance é o conhecimento das formas; o que vem depois é o Livro manifesto que, por sua vez, pressupõe e conduz para a mensagem que contém.

As *suras* dividem-se em duas séries. No começo de cada *sura* encontraremos seu nome, seguido de uma das duas séries: *sura* de Meca ou *sura* de Medina. O primeiro capítulo chama-se "a *sura* que abre" ou "A Vitória". O segundo capítulo, que é, propriamente falando, o começo do Alcorão e de sua mensagem, chama-se "A Vaca", e refere-se à vaca que os judeus converteram em objeto de malícia e discussão. Este grande capítulo – também conhecido como "o pequeno Alcorão" – considera como assunto central a capacidade que tem o homem para rejeitar a mensagem profunda e significativa da vida, colocando no seu lugar uma complexidade superficial disfarçada de sabedoria. Para ser mais exato, refere-se à capacidade do homem de impor à existência e de projetar sobre ela uma correlação de conceitos e análises, no lugar de fazer uma leitura direta da existência por meio dela própria, já que ela explica-se por si mesma. A *sura* final é a *sura* "Os Homens" – *Al-Naas*. A primeira palavra do Alcorão é *Bismillah* – em Nome de Deus –; a última, *naas* – o homem. Entre as duas estende-se a mensagem de *Allah* para os homens.

Esta divisão final das *suras* nos leva a outro par de opostos: Meca / Medina. Meca é o lugar da casa de *Allah*, com seus ritos

particulares; é o lugar dos conhecimentos. Medina é a morada do Mensageiro durante seus últimos anos, o lugar da fundação da *shari'ah* e de sua prática pura. Essa divisão é sinônimo de indivíduo / comunidade. Meca é o lugar onde a criatura humana encontra-se de pé diante da casa de *Allah*. Por outro lado, Medina é o lugar da comunidade muçulmana em toda sua riqueza de intercâmbio humano. Uma e outra permite-nos extrair a divisão final e dizer que ambas são sinônimos de interno / externo. Meca é pura interioridade, é o lugar da caverna de *Hira,* onde o Mensageiro recebeu a primeira revelação. Medina é onde se desenvolve o projeto externo da revelação. As cidades gêmeas são indicadoras dos nomes opostos de *Allah*: *Adh-Dhahir* / *Al-Batin* – o externamente manifesto / o internamente oculto. O Islã está baseado no correto equilíbrio entre esses dois. Vive-se em Medina, mas a peregrinação é para a Meca. Medina é o domínio da vida e da existência contínua; Meca é o lugar do significado, sem o qual nunca teria existido uma Medina.

Portanto, as formas da existência, assim como as formas do Alcorão, são externas ou internas e ambas são opostas. Tanto letras, quanto signos e formas têm sido fundadas nos opostos, *mazani* – estabelecidos em pares. Seu segredo é o *Tawhid* – a unidade. Assim, regressamos das formas – e por meio dos signos – às letras, que caem no silêncio do qual surgiram.

3.6. Opostos e dualismos

Assim como as letras, as palavras também são divididas em uma oposição dupla básica. É necessário descobrir no Alcorão um vocabulário essencial de opostos sem o qual não é possível captar os significados da revelação. Cada termo recebe sua definição completa

a partir dos distintos pontos de referência que são indicados ao longo do livro.O significado de cada termo é enriquecido com uma capa adicional procedente de cada uma das *aleyas* nas quais aparece. O vocabulário do Alcorão é uma ciência em si mesma. Há uma tensão básica subjacente de opostos que forma o ponto-contraponto da textura sobre o qual o grande ensinamento da revelação está assentado. Vejamos alguns exemplos: *dunya / ajira* – este mundo / o outro; *nar / jannah* – fogo / jardim; *mashriq / magrib* – leste / oeste; *kufr / iman* – rejeição / aceitação; *dulm / nur* – escuridão / luz; *yahl / hilm* – ignorância / serenidade; *'ard / samawat* – terra / céus; *kafaru / amanu* – os que rejeitam / os que aceitam.

A maioria dos tradutores do Alcorão concordam sobre a quase ausência de prefixos no livro – fundamentalmente, os negativos – para formar palavras. Isso provoca certas particularidades na hora de traduzir. Por exemplo, vejamos as duas raízes 'AMN e KFR, consideradas como opostas em seus significados e, em geral, traduzidas respectivamente por "crer" e "descrer" – ou seja, ser fiel / ser infiel. A raiz 'AMN, na sua primeira forma verbal, significa "estar em segurança", "estar em confiança", "dar fé", "aderir". Freqüentemente, no Alcorão essa raiz é utilizada na sua quarta forma verbal, tomando o sentido de "sossegar", "proteger", "tranqüilizar", "portar ou dar segurança". A mesma está construída com a preposição *bi* – com, por, mediante. Então, semanticamente, *'amana-bi* significa "portar a fé com...", "proteger-se por...", "sossegar-se mediante...". Em conseqüência o nome agente – *ism fa'il* – correspondente, *mu'min*, poderá ser traduzido por "aquele que leva a fé, a segurança", "aquele que dá confiança", "aquele que sossega". É tanto um nome divino como um nome que qualifica os seres humanos. Nesta perspectiva puramente semântica, o versículo 285 da *sura* 2 *Al-Baqara,* por

exemplo, poderia ser traduzido da seguinte maneira: "O Mensageiro protegeu-se mediante..." – ou "depositou a confiança em..." –; "...o que fizemos descer até ele, vindo de seu Senhor, do mesmo modo que os que se protegeram com isso" – ou "aqueles que são portadores da confiança". "Todos eles se protegeram mediante Allah, seus anjos, suas escrituras e seus mensageiros... Não fazemos nenhuma distinção entre seus Mensageiros...". Aparentemente a raiz oposta KFR significa principalmente "cobrir", "recobrir", "fazer desaparecer", "tampar", "afundar", enterrar", "repelir", "rejeitar". Como resultado destas diferentes acepções vizinhas, duas idéias podem ser colocadas uma junto à outra:

· O ato do cultivador que recobre ou que faz desaparecer a semente embaixo da terra; aqui o participio ativo tomado como nome é *kafir*, denominação dada ao camponês quando recobre a semente, como acontece na *sura* 57, versículo 20: "Sabei que a vida deste mundo é só jogo e distração, e um belo espetáculo, e orgulhosa rivalidade de uns com os outros, e afã por maior riqueza e filhos. É semelhante a uma chuva abundante: a vegetação que faz crescer satisfaz os agricultores – *kuffar*, plural de *kafir* ou "aqueles que afundam a semente da fé" –; mas logo murcha e a vês amarelar e, no final, desmancha-se em palha...".

· A atitude e a qualificação daquele que rejeita, que repele, que afunda a fé, tal como aparece em numerosos versículos nos quais este vocábulo é mencionado; semanticamente, KaFaRaBi em árabe significa – quando é transitivo indireto ou intransitivo – "rejeitar", "repelir", "tampar mediante...". Citamos o versículo 155 da *sura* 4: "... como conseqüência da ruptura de sua aliança,

de sua rejeição – *kufri-him*, "a utilizar a ajuda" – dos Signos de *Allah*, por matar os Profetas sem nenhum direito verdadeiro, e por suas palavras: 'nossos corações são insensíveis!' Não, a não ser *Allah* quem tem selado seus corações como conseqüência de sua rejeição – ou "de sua negação", *kufri-him*. Eles não são portadores da fé ou têm muito pouca! – *la yu 'minuna illa qalilan*". O final do versículo 5 da *sura* 5 contém estas duas raízes 'AMN e KFR, postas ao lado, podendo-se traduzir, palavra por palavra, desta maneira: "qualquer um que rejeita utilizar a fé – *man yakfur bi-l-imani;* ou "qualquer um que renegue, servindo-se da fé" – seus atos, então, serão vazios e ele na Vida Última estaria entre os perdedores". Também citamos aqui o versículo 88 da *sura* 2: "E disseram: 'nossos corações são insensíveis'. É Allah quem se distanciou deles como conseqüência de sua rejeição, a fé que eles têm é mínima".

Desse modo, do ponto de vista do léxico, as duas raízes em questão apresentam sentidos positivos que se tornam opostos – um positivo, 'AMN; o outro negativo, KFR – unicamente em algumas das acepções dadas pela revelação alcorânica. Também podemos observar que nos versículos aqui citados, essas duas raízes não são radicalmente opostas, porque a noção de rejeição no que se refere à adesão pode não ser total e deixar lugar a um mínimo de fé, como acontece no último versículo mencionado.

Outra das questões famosas de dualismo no Alcorão é a referida aos dois nomes *Allah-Ilah*. Para alguns filólogos este dualismo deriva da raiz 'ALH que significa "adorar como um deus". Outros afirmam que o nome *Allah* é um nome próprio que não aceita nenhuma derivação, enquanto que o nome *Ilah* implica esta derivação e pode

receber – como acontece no texto alcorânico – a fórmula dual – *ilahan* – e plural – *aliha* –; com o que se aplica tanto a Deus (não em Si senão Aquele a quem se adora e que se manifesta em Sua criação), como a seres e coisas criadas, reais ou ilusórias. Por esta razão fundamental *Allah* é, tanto o nome dado à essência divina – que é inqualificável, inefável e infinita –, como aquele próprio da função divina na criação. O nome *Ilah*, pelo contrário, nunca se aplica à essência divina absoluta, senão à sua manifestação universal ou particular nos mundos por ele criados. Para realizar esta diferença semântica e fundamental, substituímos o termo *Ilah* por "deus adorado, o deus adorado de". Assim, traduzimos a fórmula sagrada *la ilaha illah l-lah* da seguinte maneira: "nenhum deus adorado senão Allah" – valorizando cada elemento em função da morfologia de cada termo que a compõe e da sintaxe que lhe é própria. Por outro lado, o nome determinado *al-ilah* não deriva do Alcorão nem da *Sunna* profética; encontramo-lo só na literatura posterior, com um valor absoluto: o Deus. Pelo contrário, o termo *Ilah* aparece no texto alcorânico, quer seja como indeterminado – um deus adorado – ou em conjunção com outros nomes ou pronomes. Por exemplo: *ilahu Musa* – o deus que Moisés adora –; *ilahu-kum* – o deus que adorais –; *ilahun wahidun* – um deus adorado único –; *la ilaha il-la Huwa* – nenhum deus adorado senão Ele – Alcorão, 2:163.

BIBLIOGRAFIA

ASHTIANY, J. *Media Arabic.* Edimburgo: 1993.

BASHIR, Jrayyef. *Bar gel-Lil.* Madri: 1982. (Trad. de Ana Ramos).

BEESTON, A.F.L. *The Arabic language today.* Londres: 1970.

BLACHÈRE, R. *Le Coran.* Introduction au Coran. Paris: 1991.

BOUSQUET, L. "Trabajar en el Qur'an". *Revista Verde Islam,* Paris, n. 19, 2002.

CATFORD, J. C. *A Linguistic Theory of Translation.* Edimburgo: 1965.

CORRIENTE, F. *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional.* Madri: 1996.

CORTÉS, J. *Diccionario de árabe culto moderno.* Madri: 1996.

CHEJNE, A. *The arabic language: its role in history.* Minneapolis: 1969.

FERRANDO, I. *El árabe estándar moderno: formación, estructura y desarrollo.* Cádiz: Universidad de Cádiz, 2001.

HAMZAOUI, R. *L´academie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe.* Leiden: 1965.

IBN KATHIR. *Commentaire du Coran.* Beirut: 2000.

LE BON, G. *La civilización de los árabes.* Barcelona: 1986. (Trad. de Luis Carreras).

MONTEIL, V. *L´arabe moderne.* Paris: 1960.

MOUNIN, G. *Los problemas teóricos de la traducción.* Madri: 1977.

PEÑA, S. e HERNÁNDEZ, M. J. *Traductología.* Málaga: 1994.

RAMOS, Ana. *Teoría y práctica de la traducción literaria.* Madri: Universidade Autónoma de Madri, 1994.

STETKEVYCH, J. *The modern Arabia literary language*: lexical and stylistic developments. Chicago/Londres: 1970.

WEHR, H. *A dictionary of modern written Arabic* (Arabic-English). Weisbaden: 1979.

Notas sobre a tradução e regimes de narrativa no *Livro das Mil e Uma Noites*

*Mamede Mustafa Jarouche**

Convidado pela Editora Globo de São Paulo para publicar uma tradução direta do árabe do *Livro das Mil e Uma Noites*, aceitei com entusiasmo a tarefa, pois há alguns anos venho me dedicando ao estudo desse livro que ainda não foi objeto de nenhuma tradução direta para a língua portuguesa. Pesada a balança de traduções do árabe ao português, o fato não seria surpreendente, visto que são bem poucas, por aqui, as traduções diretas daquela língua. Entretanto, no caso específico do *Livro das Mil e Uma Noites*, a lacuna é no mínimo estranhável, já que se trata de uma das raras obras árabes à qual a discutível unificação chamada "Literatura Ocidental", incluindo-a em seu cânone, concedeu o estatuto da universalidade.

A título de comparação, que se pense em algumas outras línguas: em francês, além da pioneira tradução de Galland, publicada no século XVIII, existem a de Mardrus, publicada entre 1899 e 1904, a de René Khawam, da década de sessenta do século XX, e a de André Miquel e Jamel Eddine Bencheikh, da década de noventa. Em inglês, o século XIX conheceu pelo menos quatro traduções: a de John Payne, Jonathan Scott, Edward Lane e Richard Burton, estas duas últimas "completas". Neste século, destaca-se a de Husain Haddawi, de 1992. Em espanhol, no século XX, a do arabista catalão Juan Gines Vernet e a do escritor

* Professor de Língua e Literatura Árabe, Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

Ricardo Cansinos-Asens, fundador do ultraísmo e mestre de Jorge Luis Borges, que afirmou, numa provável concessão à amizade entre ambos, ser ela "talvez a melhor de todas as traduções" – o que é minimamente duvidoso, mas não está, por ora, em questão, assim como tampouco está em questão o divertido anedotário que ele divulga em seu famoso ensaio sobre os tradutores do livro. Para falar de uma perspectiva francamente conservadora (e cujos pressupostos não são, como é óbvio, compartilhados por todos), pretende-se por ora somente destacar que, hoje, quem traduzisse as *Mil e Uma Noites* para qualquer outra língua que não o português encontraria à sua disposição algum repertório, ainda que mínimo, de traduções diretas anteriores que poderiam constituir um bom referencial para o aperfeiçoamento de seu trabalho e um estímulo para a experimentação literária em sentido lato. Infelizmente, não era o caso. Em rigor, não havia nada, ou quase nada, que servisse de apoio.

Aliás, mencione-se que, na falta de traduções diretas, as únicas que têm circulado com alguma regularidade no Brasil foram feitas do francês, a partir de Antoine Galland ou de René Khawam. Ambas são bastante discutíveis: a primeira por razões sobejamente estudadas – é um trabalho do início do século XVIII, que hoje, de um ponto de vista técnico, nem sequer pode ser considerado uma tradução –, e a segunda, que é da década de sessenta do século XX, pela arbitrariedade do responsável, seja na escolha das histórias finais, seja em seu discutível "agrupamento temático", seja, sobretudo, na eliminação da divisão em noites, apagamento formal daquilo que, no final das contas, é o traço distintivo mais marcante desse livro.

Contudo, mesmo abstraindo-se eventuais problemas nas diversas versões para outras línguas –e, no caso das *Mil e Uma Noites* não existe nenhuma que esteja isenta de questionamentos–, hoje se afigura

consensualmente inaceitável a tradução indireta de qualquer obra que seja. Como são bem poucas as obras de literatura árabe publicadas em português, ninguém ainda fez um estudo específico a respeito das conseqüências da tradução indireta dessa língua à nossa, mas sua nocividade parece tão evidente quanto, por exemplo, a tradução de obras da literatura russa, como denunciou em mais de uma oportunidade o tradutor, professor e crítico Boris Schnaiderman, a partir do francês ou do inglês. Se a tradução não passa de uma sombra, segundo a conhecida formulação de Borges, que dizer então da tradução indireta, que põe em português, a partir do francês, uma obra árabe sobre cujos textos originais pairam tantas dúvidas de sentido e legitimidade? Como pode o tradutor indireto estar minimamente seguro de suas escolhas e do que está de fato traduzindo, se ignora a língua original e não está inteirado das controvérsias que cercam a obra? Como resolver o complexo problema dos níveis de linguagem numa obra que tem trechos que emulam a linguagem coloquial? Tais questões, decerto, dizem respeito também à ética do tradutor, e deveriam ser mais bem pesadas por editores e tradutores.

Feitas essas considerações, voltemos ao projeto da tradução, cujo passo inicial consistiu em decidir o texto árabe a ser seguido. Após avaliação do assunto, optou-se por traduzir o que se conhece como ramo sírio do livro, que engloba 282 noites, somadas a outras 71 do ramo egípcio antigo que completam a última história do ramo sírio. As noites restantes, até a milésima primeira, serão traduzidas das abaixo referidas edições impressas de Bulaq e de Calcutá, cujo texto pertence ao que se chama de ramo egípcio tardio. Justifica-se a opção pelo fato de que todas as histórias do ramo sírio constam do ramo egípcio tardio, mas de um modo em geral tão resumido e desfigurado que ali elas se tornam outra coisa, versão empobrecida e

mutilada, não raro por causa de incompreensões grosseiras ou mesmo descuido do escriba que manipulou o texto. As 353 noites que, supõe-se, formavam os ramos antigos do livro foram comprimidas no ramo egípcio tardio, por resumo e expurgo, em 87 noites. Assim, um dos curiosos efeitos dessa "fusão" será o fato de que, apesar do número de noites do título, o livro terá 1267 noites, sem contar as anexas.

Espera-se, com semelhante procedimento, proporcionar ao leitor o que de melhor a obra contém: a coerência de seu núcleo mais antigo, preservado no ramo sírio e em parte do egípcio antigo, e a variedade das histórias mais tarde, em finais do século XVIII, agregadas pelo ramo egípcio tardio, que decerto obedecem a outras determinações. Ao final do primeiro volume, serão acrescentados "anexos" contendo textos que serviram de fonte para as histórias do original. Já ao final do segundo e do quinto volumes, os anexos conterão histórias que chegaram a fazer parte de algum manuscrito isolado das noites mas não foram incorporadas ao cânone.

Caberia uma palavra sobre o ramo egípcio tardio: ele recebeu esse nome porque foi somente em finais do século XVIII que a obra passou a ter finalmente as mil e uma noites do título, ao menos na forma como hoje a conhecemos. Entretanto, as histórias acrescentadas ao livro por esse anônimo escriba do Cairo não eram recentes; muitas delas, como a da donzela Teodora, do marinheiro Sindibád e do sábio Sindibád (as duas últimas são obras bem diferentes cujos protagonistas, por coincidência, têm o mesmo nome), são mais antigas do que as próprias *Mil e Uma Noites*. Não se trata, portanto, de histórias elaboradas para o livro, mas de histórias que circulavam de modo independente e foram incorporadas ao livro. Já havia ocorrido o mesmo nos ramos sírio e egípcio, que incorporou, entre outras, as histórias dos seis irmãos do barbeiro de Bagdá e a de Jullanár, a marítima, da obra *Alhikayát*

Al'ajíba wa Al'akhbár Algharíba [Narrativas Espantosas e Crônicas Assombrosas], do século VII H./XII d.C.

Outro passo muito problemático dizia respeito aos níveis de linguagem a ser utilizados na tradução. O ramo sírio não está em árabe clássico, embora não se possa afirmar taxativamente que está em dialetal. Sua linguagem, em visível contraste com a do ramo egípcio tardio, que foi retocada e "classicizada", é um intermediário entre o clássico e o dialeto urbano da região do Levante, conforme observa o estudioso Muhsin Mahdi, hoje o maior especialista no assunto. É essa redação, a propósito, que confere ao livro seu inegável sabor cômico, a despeito de todas as desditas que desfilam em suas páginas. Traduzi-lo respeitando estritamente as normas do assim chamado, *grosso modo*, português gramatical seria descaracterizá-lo. A solução encontrada foi lançar mão de um texto mais fluido e informal, o que talvez não tenha sido o ideal, mas ao menos evitou um tom solene. A grande dificuldade reside no fato de que o árabe é uma língua na qual existe *diglossia*, isto é, na qual a linguagem gramatical é simplesmente outra em relação ao dialeto, coisa que não se dá em português. E havia ainda a questão da pertinência ou não de reproduzir, em português, certos "erros" ou desvios em relação à norma gramatical. Por exemplo, há uma passagem na qual duas criadas, caracterizadas pelo texto como interioranas, conversam em dialeto; em sua fala, trocam o masculino pelo feminino: "coitada da nossa rei" etc. Em árabe, é de fato um exemplo comum de fala inculta, mas não em português, em que nenhum falante nativo erra o gênero, erro mais característico de falantes não-nativos da língua. Destarte, traduzir ao pé da letra essa passagem seria falseá-la, levando o leitor brasileiro a supor estrangeiras as personagens que o texto constitui como incultas. A saída foi adaptar o erro, produzindo, por exemplo,

erros de número ("os patrão", etc.), mais compatíveis com o padrão "inculto", passe o termo, do português do Brasil.

Também a questão do tratamento não é ponto pacífico. No português do Brasil, está praticamente abolido, na escrita, o uso da segunda pessoa, ainda que seu singular, *tu*, seja usado oralmente em algumas regiões. Essa constatação deveria conduzir, sem maiores delongas, ao uso do pronome de tratamento, *você*, *vocês*. Contudo, essa alternativa coloca problemas: numa obra como as *Mil e Uma Noites*, é recorrente a cena de personagens conversando entre si a respeito de um terceiro, o que leva à recorrência de formulações similares a "ele conversou com seu amigo", o que na maioria das vezes provoca ambigüidade: amigo de quem, do ouvinte ou do ausente? Às vezes, ao buscar maior clareza, caía-se em formulações pesadas, "ele conversou com o amigo dele" ou "ele conversou com o amigo de você", esta segunda horrível apesar de (ou talvez por causa de) alguma sanção marioandradina. Embora o pronome de tratamento seja mais fluente, a segunda pessoa é bem mais econômica. O tradutor chegou a pensar, imitando o que já é comum na fala e mesmo na escrita, em mesclar o uso do possessivo de segunda pessoa, *teu*, com o pronome de tratamento, mas, por conservadorismo, não levou o projeto adiante. No final, prevaleceu o uso de *você*, *vocês*, com constantes malabarismos para evitar ambigüidades.

O trabalho de tradução de uma obra tão extensa, além de forçar o pesquisador a agrupar e examinar mais detidamente muita nota dispersa, acaba chamando a atenção para aspectos textuais que antes eram encarados com naturalidade, diga-se assim, ou simplesmente ignorados, e que acabam recebendo um novo estatuto crítico. A paráfrase/análise abaixo é um dos resultados da releitura que tive de fazer devido à tradução: na medida em que ia avançando na

empreitada, esses dados e observações como que se impuseram à minha leitura.

Sabe-se que não existe uma redação única do *Livro das Mil e Uma Noites*. Hoje, irremediavelmente perdidos os originais mais antigos de uma problemática matriz iraquiana que remonta ao século III H./IX d.C., é possível distinguir com clareza duas redações (que aqui serão chamadas de reelaborações) dessa obra: uma, à qual parte da crítica deu o nome de síria, preservada nos manuscritos mais antigos desse livro, e a outra, egípcia tardia, constante de manuscritos mais recentes e edições impressas do século XIX, como a de Bulaq, publicada em dois volumes em 1835, e a segunda de Calcutá, publicada em quatro volumes entre 1839 e 1842. A narrativa do terceiro ramo, que seria o egípcio antigo, é mais difícil de circunscrever em razão do caráter recente de seus manuscritos, muita embora sua existência seja constatável por meio da simples observação das variações textuais dos manuscritos.

As histórias constantes do ramo sírio, que mais tarde foram alteradas e resumidas no ramo egípcio tardio, podem ser consideradas parte do núcleo antigo da reelaboração desse livro, que remonta à segunda metade do século VII H./XIII d.C. e à primeira do século VIII H./XIV d.C., quando o Estado Mameluco, assim chamado por ser liderado por uma casta de escravos, abrangia a maior parte das terras que hoje correspondem ao Levante – Síria, Líbano, Jordânia, Palestina e Egito.

Essa reelaboração do livro, cuja ficção se situa num tempo anterior ao advento da religião muçulmana, é contemporânea de eventos como a expansão mongol na região do Crescente Fértil. Suas tropas, lideradas por Hulagu, ocuparam e devastaram Bagdá em 1258, durante sua marcha para o Ocidente. A expansão dos mongóis, que

chegaram a ensaiar uma aliança tácita com os cruzados cristãos contra o islamismo, foi momentaneamente interrompida –seria retomada nos séculos seguintes com pertinácia– em 1260 pelos mamelucos comandados por Sayfuddin Qutuz e seu lugar-tenente Baybars, que os derrotaram em 'Ayn Jalut, nas proximidades de Damasco.

Tal como pode ser lido atualmente em seu ramo sírio, o *Livro das Mil e Uma Noites* parece deslocar questões que retornam com insistência nas compilações muçulmanas sobre decoro (*adab*) de reis. Uma delas era atinente ao governo dos corpos e das almas. Um soberano impõe-se pelo medo, submetendo os corpos, ou pela justiça, conquistando as almas. Chahriyar, soberano do prólogo-moldura do *Livro das Mil e Uma Noites*, adota um proceder ensandecido: descobrindo-se traído por sua mulher, sai como dervixe pelo mundo e se convence, em outro episódio, de que as mulheres são indomáveis ("tudo o que uma mulher deseja ela consegue", diz-lhe uma jovem depois de obrigá-lo a possuí-la nas barbas de seu amante, um gênio sobre-humano). Então ele retorna e resolve instituir unilateralmente um novo contrato de casamento: a cada dia casa-se com uma mulher, passa a noite com ela e manda matá-la mal raia, sangüínea e fresca, a madrugada do dia seguinte. Conforme se sabe, é Chahrazad, a jovem filha de seu vizir encarregado das execuções, que se dispõe à arriscada tarefa de demovê-lo desse procedimento que já provocava desespero no reino, pois "as jovens escassearam, as mães choraram, as mulheres se irritaram e os pais e as mães começaram a rogar pragas contra o rei, queixando-se ao criador dos céus e implorando ajuda àquele que ouve as vozes e atende às preces". Chahrazad diz ao pai: "ou me converto num motivo para a salvação das pessoas ou morro e me acabo, tornando-me igual a quem já morreu e acabou". É claramente um discurso de intervenção prática e direta numa situação que se configura

como injustiça e tirania, perpetrada por um rei que, logo no começo do texto, é descrito como um homem implacável: "era um cavaleiro poderoso, um bravo campeão que não deixava apagar-se o fogo de sua vingança, a qual jamais tardava. Do país, dominou as regiões mais recônditas, e, dos súditos, os mais renitentes." O proceder sangrento e ensandecido que se vê depois pode ser pensado como conseqüência desse caráter irascível. No ramo egípcio tardio, a descrição é modificada: ali se informa que, após a morte do pai, Chahriyar "tornara-se rei do país, governando com justiça entre os súditos e sendo amado pelo povo de seu país e reino"; e ele e seu irmão "eram governantes justos entre seus vassalos". O texto do ramo sírio parece obedecer a uma produção de sentido mais coerente.

Como quer que seja, Chahrazad intervém no ponto em que a narrativa produz uma situação insustentável; virtualmente, um desequilíbrio que logo poderia explodir, pois a injustiça saiu do espaço público e invadiu o doméstico. Propondo-se a "salvar as pessoas", ela também provoca a salvação do rei, cujo governo, naquelas condições, logo entraria em risco de colapso. O ramo sírio não fala no prazo da matança, limitando-se a informar que "as jovens escassearam" – certamente não só por morte, como também por fuga, ao passo que o texto egípcio, talvez para manter alguma proximidade com o número de noites em que Chahrazad vai contar histórias, refere "três anos".

Chahrazad intervém munida de um plano cujo instrumento são as narrativas. Normalmente, essa intervenção tem sido proposta como um processo de cura de um indivíduo perturbado, o rei, numa improvável quase-psicanálise, o que elide o plano como estratégia política que consiste, a um só tempo, em demovê-lo de tal procedimento ensandecido, símile de estupidez mórbida, e movê-lo à conquista das almas em lugar da submissão dos corpos. Mas deve-se

levar em conta que tal intervenção se dá num tempo morto, de cuja memória ela não pode ser a guardiã. Chahrazad narrará o futuro para Chahriyar, indiretamente o devir-ruína de sua dinastia sassânida e o surgimento de outro império cujos letrados também o pensam, no presente de reelaboração do livro, como um devir-ruína.

Em análises excelentes pelo rigor da argumentação e pela argúcia crítica, Muhsin Mahdi demonstrou como, em suas duas primeiras narrativas ("O Mercador e o Gênio" e "O Pescador e o Gênio"), Chahrazad vai descortinando aos olhos do rei o quão fundamental é a fé religiosa para o exercício da atividade política. Mahdi registrou ainda que essas duas histórias – mas também as que se seguirão – deslizam com requinte e sutileza, fazendo com que o enredo desdobre e multiplique, num jogo não raro simétrico de projeções e analogias, a situação em que se encontra, e colocando o rei num estado de suspensão que o texto destaca a todo instante: "não irei matá-la até ouvir o final desta história", pensa ele, inteiramente submetido à tecnologia narrativa de Chahrazad.

Aproveitando a contribuição fundamental de Mahdi, esta análise pretende discutir outros aspectos da obra, partindo da constatação de que as histórias de Chahrazad, narradas numa circunstância em que encenam a salvação de sua própria vida, colocam muitas de suas personagens igualmente na iminência de perdê-las, a não ser que elas contem, ou alguém conte por elas, uma história salvadora. Não se trata, entretanto, de um processo de mão-única, visto que não é automático nem repetitivo. De maneira inteligente mas ligeiramente imprecisa, Foucault observou que, ali, "cada narrativa, mesmo quando relatada por um terceiro, é feita – ficticiamente – por aquele que viveu a história; a cada fábula sua voz, a cada voz uma nova fábula; toda a 'ficção' consiste no movimento pelo qual um personagem se desloca

da fábula à qual ele pertence e se torna narrador da fábula seguinte." Vale, talvez, para o que ele chama de "ficção", "a trama das relações estabelecidas, por meio do próprio discurso, entre aquele que fala e aquele do qual ele fala", mas não para o conjunto da obra.

No interior da fábula, de que modo as personagens de Chahrazad se portam com suas próprias narrativas? Na primeira história, "O Mercador e o Gênio" (noites 1 a 8), três velhos xeiques oferecem suas histórias para salvar a vida de um mercador das garras de um gênio que pretendia matá-lo como vingança pelo fato de ele, mercador, ter-lhe matado, ainda que por acidente, o filho. Cada um dos xeiques conduz, pela ordem, uma gazela, dois cachorros e uma mula. O processo – não se trata de um mercador? – se dá numa relação de troca: cada história que agradar o gênio valerá "um terço da vida".

O primeiro xeique, que traz uma gazela, conta a sua história: sua esposa é estéril e uma concubina lhe dera um filho; sai então em viagem e a esposa se aproveita para enfeitiçar a concubina e o filho, transformando-os respectivamente em vaca e bezerro e entregando-os ao pastor. Na volta, a esposa lhe informa que a concubina morrera e o filho fugira e faz o homem sacrificar a vaca-concubina, que se revela sem carne; então ela lhe pede que sacrifique o bezerro-filho, mas o homem se enternece com as lágrimas do animal – é o clamor do sangue, que o livro valoriza em mais de um passo – e não o faz. Depois, o pastor vem avisá-lo de que a filha dele, pastor, também dada a artes mágicas, mas pelo jeito benfazejas, descobrira que o bezerro é na verdade seu filho enfeitiçado. Ela retransforma o menino e transforma a esposa em gazela. E ali está a prova: é a própria gazela.

A história do segundo xeique, que traz consigo dois cachorros, é mais complexa. Ele tem dois irmãos mais velhos que dilapidaram a herança paterna. Ele os ajuda e sai de navio com eles, numa expedição

comercial, durante a qual conhece uma jovem mendiga e se casa com ela. Quando estão voltando, os irmãos invejosos atiram-nos a ambos, ele e a ex-mendiga, agora sua jovem esposa, ao mar. Mas eis que a jovem se revela uma criatura sobre-humana, uma "gênia", que o salva e como punição transforma seus irmãos em cachorros. E ali está a prova: são os próprios cachorros.

Não há unanimidade quanto à história do terceiro xeique, que não consta de todos os manuscritos e apresenta quatro versões, três das quais se centram em torno do adultério e da metamorfose por feitiçaria e uma, em torno da mutilação sexual. A que prevaleceu nas edições impressas é a do xeique que trazia consigo uma mula. Voltando de uma viagem de negócios, ele surpreende a esposa na cama com um negro escravo. Então esta se revela feiticeira e o transforma em cachorro, expulsando-o dali. Mas uma jovem o livra do feitiço e lhe dá uma poção que transforma a esposa em mula. E ali está a prova: é a própria mula.

A cada uma das três narrativas, o texto chahrazadiano é bem explícito: o gênio "estremece" de emoção. Ou seja: entrega-se ao poder encantatório da fábula. Esse quadro emula, ampliando-a e inserindo-lhe novas determinações, uma narrativa atribuída ao próprio profeta Muhammad sobre o personagem "Khuráfa", cujo nome teria virado sinônimo de "fábula":

> «Deus tenha piedade da alma de Khuráfa, que era um homem bom. Ele me contou que, certa noite, saiu devido a uma necessidade qualquer e, em meio à caminhada, topou com três gênios que o aprisionaram. Um deles disse: "vamos perdoá-lo"; o segundo disse: "vamos matá-lo"; o terceiro disse: "vamos escravizá-lo." Enquanto os gênios discutiam sobre o que fazer com ele, surgiu um homem que lhes disse: "a paz

esteja convosco", e eles responderam: "convosco esteja a paz." O homem perguntou: "o que são vocês?", e eles responderam: "somos da raça dos gênios. Capturamos este homem e estamos discutindo o que fazer com ele." O homem lhes disse: "se acaso eu lhes contar uma história espantosa, vocês me dariam sociedade nele?" Disseram: "sim." Então ele disse:

"Eu era um homem a quem Deus havia concedido muitos benefícios, mas eles se esgotaram e eu acabei me consumindo em dívidas. Então fugi, e, no meio do caminho, fui acossado por grande sede. Dirigi-me a um poço e desci para beber, quando alguém gritou de dentro do poço: 'alto lá!', e então saí sem beber. Mas, como a sede novamente me fustigasse, retornei, mas a voz gritou comigo: 'alto lá!', e tornei a sair sem beber. Depois retornei pela terceira vez, e bebi sem dar atenção à voz. Alguém então disse de dentro do poço: 'ó Deus, se ele for homem, transformai-o em mulher; e, se for mulher, transformai-a em homem!', e eis que me transformei numa mulher. Cheguei a uma cidade *–de cujo nome o transmissor da história afirma ter se esquecido* – e me casei com um homem, com quem tive dois filhos. Depois, minha alma passou a ansiar pelo retorno à minha cidade natal. Passei pelo poço do qual havia bebido e desci para beber. Uma voz gritou comigo da mesma forma que havia gritado da primeira vez, mas não dei atenção e bebi. Então a voz disse: 'ó Deus, se for homem, transformai-o em mulher; e, se for mulher, transformai-a em homem!', e então voltei, como antes, a ser homem. Cheguei à minha cidade natal e me casei com uma mulher que me deu dois filhos. Tenho, portanto, quatro filhos: dois de minhas costas [*referência à antiga convicção médica de que o esperma se produz na espinha dorsal*] e dois de minha barriga."

Disseram os gênios: "ó Deus poderoso! Isso é assombroso! Você é nosso sócio neste homem!" E, enquanto eles continuavam a discussão,

apareceu um boi voando; assim que passou por eles, surgiu, no encalço do boi, um homem carregando um pedaço de pau. Logo que os viu, parou e perguntou: "o que vocês têm?", e eles lhe deram a mesma resposta que haviam dado ao primeiro homem. Ele disse: "se eu lhes contar algo mais assombroso do que isso, vocês me dariam sociedade nesse homem?" Eles responderam: "sim." Ele disse:

"Eu tinha um tio paterno muito rico, cuja filha era belíssima. Éramos sete irmãos, mas ela foi prometida em casamento a um outro homem. Meu tio também criava um bezerrinho. Certo dia, enquanto estávamos na casa dele, o bezerrinho desapareceu e meu tio nos disse: 'aquele de vocês que encontrar o bezerrinho terá a mão de minha filha!' Tomei então este pedaço de madeira e saí atrás do bezerrinho. Na época eu era um garoto e agora meus cabelos encaneceram, mas nem eu o alcanço nem ele pára de voar!"

Disseram os gênios: "ó Deus poderoso! Isso é assombroso! Você é nosso sócio nesse homem!" E, enquanto eles continuavam a discussão, surgiu um homem montado numa égua e um seu criado montado num belo cavalo. Cumprimentou-os da mesma maneira que os outros haviam feito e, depois de lhes perguntar o que estava ocorrendo, recebeu a mesma resposta que os outros. Disse então: "se eu lhes contar uma história mais assombrosa do que essas, vocês me dariam sociedade nesse homem?" Responderam: "sim, conte a sua história!" Ele disse:

"Eu tinha uma mulher perversa", e perguntou à égua sobre a qual estava montado: "não é isso?", e ela respondeu balançando a cabeça: "sim." Prosseguiu: "e suspeitávamos dela com este escravo", e apontou para o cavalo no qual estava montado seu criado e disse: "não é assim?", e o cavalo respondeu balançando a cabeça: "sim."

Prosseguiu: "certo dia, mandei este meu criado que está sobre o cavalo resolver alguns assuntos e minha mulher o reteve; ele adormeceu e sonhou que minha mulher gritava chamando um rato, que se apresentou; ela lhe disse: 'regue!', e ele regava; 'repita!', e ele repetia; 'plante!', e ele plantava; 'colha!', e ele colhia; 'pise!', e ele pisava. Depois, ela mandou vir uma pedra de moinho, com a qual moeu aquilo e colocou numa taça. Quando o criado acordou assustado, aterrorizado, ela lhe disse: 'leve isto e dê de beber ao seu patrão!' O rapaz veio até mim e me relatou o que ela fez e todo o resto. Então, eu elaborei um ardil contra minha mulher e o escravo e os fiz beber da taça; ei-la aí: é a égua; ei-lo aí: é o cavalo. Não é assim?", e tanto a égua como o cavalo fizeram "sim!" com a cabeça.

Disseram os gênios: "ó Deus poderoso! Esta é a história mais assombrosa que já ouvimos! Você é nosso sócio neste homem!" E os três homens se reuniram e libertaram Khuráfa, que foi até o Profeta –que a paz e as preces de Deus estejam com ele – e lhe relatou a história.»

Essa tradição (*hadíth*), recolhida na obra *Alfákhir*, de Almufaddal Bin Salama (morto por volta de 291 H./903 d.C.), não consta do conjunto de tradições legítimas do profeta, colecionadas no século III H./IX d.C. por Muslim e Albukhári, ainda que vários autores, como o jurista Ibn Hanbal (214 H./829 d.C.), o historiador Ibn Qutayba (276 H./889 d.C.) e o dicionarista Ibn Manzur (711 H./1311 d.C.), mencionem o "caso de Khuráfa" e aceitem o nome próprio como origem do substantivo comum *khuráfa*, "fábula".

Mas o que interessa aqui é evidenciar que essa história pode ser considerada uma espécie de núcleo concentrado do qual a história "O Mercador e o Gênio", no *Livro das Mil e Uma Noites*, constitui

desdobramento e expansão. Em ambos os casos, vislumbram-se paralelismos notáveis:

I) as histórias contadas servem para salvar a vida de um terceiro;

II) são valorizadas como narrativa em si mesma, sem outra consideração que não o grau de assombro que continham;

III) apresentam criaturas sobre-humanas (gênios) ou metamorfoses, apontando para um curioso devir-animal;

IV) cada narrador traz consigo a prova material do que narrou, isto é, o ser metamorfoseado ou mágico; e

V) as histórias dos três narradores são de cunho por assim dizer "autobiográfico". No ramo egípcio tardio, foram ademais acrescentados os gestos de concordância dos animais. Já a similitude da história "O Mercador e o Gênio" com a de Chahrazad é apenas parcial: o gênio se assemelha ao rei em sua impiedade brutal, mas o mercador não se assemelha a Chahrazad, que, ao contrário dele, sabe contar histórias e não necessita da intervenção narrativa de terceiros.

Já na segunda história, "O Pescador e o Gênio" (noites 8 a 27), cuja complexidade é bem maior, as histórias secundárias não aparecem nessa relação de troca. A primeira narrativa é de um gênio que estivera encerrado num vaso de cobre durante "mil oitocentos e poucos anos". Mal sai do vaso, o gênio oferece uma recompensa ao pescador que o libertou: escolher a maneira como irá morrer. E, para justificar, conta-lhe sua história, que Borges já resumiu com beleza e acréscimos que

não vêm ao caso. Vê-se assim que a primeira narrativa autobiográfica de "O Pescador e o Gênio" caminha na contramão das anteriores: também oferecida pelo próprio narrador, seu objetivo não é salvar a vida de um terceiro, mas justificar o assassinato do ouvinte. As três narrativas seguintes dos personagens pertencem à categoria das histórias-exemplares, que pretendem provar uma sentença ou um juízo de valor, metaforizando explicitamente, por meio de uma analogia de proporção quase perfeita, a situação da narrativa em que se inserem ("se você agir [ou não agir] assim lhe acontecerá o mesmo que aconteceu a *x*", eis o seu enunciado estrutural), e não são "autobiográficas", isto é, nelas o narrador é terceira pessoa. Na primeira delas, o narrador é o pescador, que conseguira se safar, enganando o gênio e aprisionando-o novamente no mesmo vaso de cobre. É, pois, a um adversário/ouvinte imobilizado e previamente derrotado que o pescador irritado conta a história-exemplar "O Rei Yunan e o Sábio Duban", de cunho didático-moralizante, querendo provar o quão ingrato era o gênio. Ao término dessa narrativa sem conseqüências, o gênio consegue negociar sua libertação. Dentro da história-exemplar contada pelo pescador há outros dois personagens que se contam reciprocamente uma história-exemplar. Trata-se do rei Yunan e de seu vizir, discutindo a respeito do sábio Duban, que curara o rei da lepra. O vizir invejoso e mau acusa o sábio de traição, o rei conta uma história-exemplar para defendê-lo e provar sua inocência, o vizir rebate com outra história-exemplar para provar sua culpa e o sábio, que é inocente, acaba sendo morto. Não há, nesse caso, relação de troca propriamente dita: as narrativas servem para provar a inocência ou a culpa de um ausente. Ironicamente, a parte que o leitor sabe estar errada acaba triunfando. São essas as três histórias exemplares de "O Pescador e o Gênio". Já a outra história narrada por um personagem é, esta sim, de

cunho autobiográfico: um jovem rei – cujo reino foi arruinado e ele próprio transformado em mármore da cintura para baixo pela esposa feiticeira que o traía com um negro escravo– narra a sua desgraça para outro rei mais velho que o localizara por acaso. Depois de ouvir a história, o rei mais velho consegue salvar o rei mais jovem e recuperar seu reino. Trata-se, nesse caso, de uma narrativa que, sem pretender provar nada, salvou uma vida, mas mediante outro processo: pragmática, ela deu ao seu ouvinte as informações necessárias para agir. Aqui, portanto, a relação se explicitou como troca, mas uma troca de natureza diversa da troca verificada nas histórias constantes de "O Mercador e o Gênio": não foi oferecida pelo narrador, mas pedida pelo ouvinte para salvar a vida do próprio narrador, reunindo ao deleite a oportunidade de ação.

A partir da 28ª. noite, o *Dár Al'islám*, a "Morada do Islã" propriamente dita, se transforma no cenário principal. A terceira história, "O Carregador e as Três Jovens" (noites 28-69), se passa na cidade de Bagdá em seu período áureo no século II H./VIII d.C. Resumidamente, diga-se que uma jovem vai ao mercado fazer compras e contrata um jovem carregador solteiro. Muito feliz porque ela é belíssima, esse carregador anônimo a acompanha em seu périplo de compras quase pantagruélicas e depois carrega tudo para a casa da jovem, que mora com mais duas irmãs tão ou mais belas do que ela. O rapaz entra e, depois de alguma discussão, é obrigado a prometer que respeitará o lema da casa, "quem fala sobre o que não lhe concerne ouve o que não lhe agrada", e não indagará sobre nada do que presenciar. As jovens gargalham às suas custas. Insinua-se então, sem que chegue a realizar-se, uma pequena orgia que é interrompida pela chegada de visitantes: são três dervixes calênderes carecas, sem barba e sem o olho direito. A visão é espantosa e divertida, e eles são

admitidos. Já é noite. Inicia-se uma festa barulhenta, com música, uma vez que os visitantes são hábeis nessa arte. Decorrido algum tempo, aparecem mais três visitantes, os quais se apresentam como mercadores de Mossul que perderam o horário da estalagem. Na realidade, trata-se do califa Harun Arrachid, de seu vizir Ja'far, o barmécida, e de seu escudeiro e carrasco Masrur. Estavam passeando pela cidade disfarçados, em conformidade com a legenda formada em torno desse califa, e o barulho na casa lhes chamara a atenção. São também admitidos. Todos, é bom que se diga, fazem a mesma promessa que o carregador. Porém, a certa altura da festa, o comportamento de duas das jovens deixa todos assustados e condoídos: a primeira delas plange um alaúde, recita versos tristes e desmaia rasgando as roupas; nesse momento, vêem-se em sua pele horríveis marcas de vergastadas; a segunda traz duas cadelas pretas e as chicoteia violentamente enquanto chora e recita versos também tristes. A situação torna impossível conter os murmúrios e eles acabam indagando sobre o que ocorrera. Imediatamente, uma das jovens bate palmas e surgem vários escravos que imobilizam os visitantes. Disfarçado de mercador, o califa Harun Arrachid dá seguidas demonstrações de impaciência e medo, sendo contido e admoestado por seu vizir Ja'far. Sob ameaça de morte, cada um deles irá contar a sua história. Em princípio, as jovens não estabelecem nenhuma condição prévia para o gênero narrativo: eles devem simplesmente contar o que lhes sucedeu e como chegaram até ali. Suas histórias não precisam ser espantosas ou assombrosas: precisam apenas ser, sem predicativo.

Depois do carregador, que não tem nada para contar e argumenta que as três jovens sabem tudo sobre si, toma a palavra o primeiro dervixe, cuja história é difícil de parafrasear, tantas e tão variadas são as peripécias que a constituem. Ele pertence a uma família real: seu

pai é rei, bem como seu tio, que tem um casal de filhos; visita regularmente o reino do tio e tem boa amizade com o primo que, durante uma visita, após muito beberem, lhe mostra uma jovem velada e pede que a conduza ao cemitério, tumba tal e tal. Ele obedece e logo em seguida chega o primo, que com sua ajuda entra na tumba junto com a jovem e desaparecem. Ele volta para o reino de seu pai, mas o vizir, que o detestava porque em pequeno ele involuntariamente lhe arrancara o olho com uma pedrada, dera um golpe de Estado e tomara o poder. O rapaz é capturado e conduzido ao vizir, que lhe arranca o olho como vingança e manda que o matem. Mas ele consegue fugir ao reino do tio e lhe mostra a tumba onde o primo entrara; ambos descem e descobrem uma casa subterrânea com um casal esturricado numa cama. O tio, entre enojado e aliviado, conta que se tratava de incesto: eram seu filho e sua filha, aos quais tentara sem êxito demover desse pecado nefando. Quando voltam à superfície, são surpreendidos pelas tropas do vizir golpista, que resolvera invadir o reino do tio, o qual é morto. Ele foge, põe uma roupa de dervixe calênder e vem a Bagdá pedir justiça ao califa.

E, no fim, ele acrescenta uma informação que vale também para seus dois companheiros: todos os três são adventícios, forasteiros que, sem se conhecer previamente, haviam chegado diante dos portões de Bagdá naquela mesma noite numa linha de sucessividade contínua, um após o outro. Foi o acaso, em forma de coincidência, que os reuniu naquele lugar. Encontraram-se, entabularam identidade visual e formaram um grupo que se pôs a perambular pela cidade.

O segundo dervixe também pertence a uma família real, e sua história é ainda mais repleta de peripécias. Instruído em muitas artes e saberes por seu pai, é enviado à Índia, mas no caminho a caravana é atacada por salteadores. Ele consegue fugir para uma cidade onde é

recebido por um alfaiate que o aconselha a calar sobre sua situação, "pois o rei daqui é inimigo de seu pai", e a aprender o ofício de lenhador. Nessa labuta, descobre um subterrâneo onde há uma mulher que um gênio mantinha ali presa, como amante eventual, vindo visitá-la a cada sete dias. Ele fica com a mulher, embriaga-se e chama voluntariamente o gênio, arrependendo-se tarde demais. O gênio acaba se convencendo de que a mulher o traía e a mata, cortando-a em pedaços. Quanto ao jovem, sem estar certo de que ele participara do adultério, transforma-o em macaco. Antes de ser metamorfoseado, o jovem tenta alcançar a piedade do gênio, contando-lhe a história do invejoso e do invejado, que não surte efeito algum. E assim, metamorfoseado em macaco, ele vai parar em outro reino onde suas habilidades de poeta e calígrafo símio logo chamam a atenção do rei, cuja filha, conhecedora da magia, percebe que ele está enfeitiçado e para libertá-lo enfrenta o gênio, a quem derrota após terrível batalha com perdas irrecuperáveis: ela própria morre, bem como seu tutor; seu pai se queima todo e o olho do jovem é arrancado. Expulso do reino por mau agouro, ele se torna dervixe calênder e vem a Bagdá atrás da justiça do califa.

Diversamente dos outros dois, o terceiro dervixe já é rei, e sua história, segundo ele mesmo declara, é de longe a mais aventurosa. Chama-se 'Ajíb, filho de Khacíb, e é na condição de rei que se põe a explorar a costa marítima de seu país, até que sua frota é destroçada por um rochedo "talismânico" imantado em cujo topo há um cavaleiro de cobre montado num cavalo do mesmo metal. Ele se salva, galgando o próprio rochedo, e em sonho lhe revelam como acabar com os malefícios do lugar, submergindo o tal rochedo: ele terá de acertar uma flechada no cavaleiro. Quando isso for consumado, diz-lhe o sonho, um barqueiro mecânico, de cobre, virá resgatá-lo e conduzi-lo à sua

terra; para que tudo dê certo, basta que, durante o trajeto de dez dias, ele não pronuncie o nome de Deus. Tudo ocorre de acordo com o sonho, mas no nono dia, ao se ver próximo de retornar ao seu reino, ele deixa escapar a frase "graças a Deus" e imediatamente o barco vira. Ele nada até uma ilha, na qual logo aporta um navio; então, esconde-se e vê um jovem, um velho e vários escravos; desembarcam, entram num subterrâneo e logo saem todos, com exceção do jovem, e partem. Ele desce ao subterrâneo e encontra um jovem gracioso que lhe conta sua história: um astrólogo previu que, nessa época, ele seria morto pelo rei 'Ajíb, filho de Khacíb, mais exatamente cinqüenta dias depois que este fizesse submergir o rochedo imantado. Por isso, como já fazia dez dias que o rochedo fora submerso, seu pai resolvera escondê-lo naquele local inteiramente isolado durante quarenta dias, até que o prazo se esgotasse. Ao ouvir a menção de seu próprio nome como o do assassino predito pelo astrólogo, ele se tranqüiliza, diz para si mesmo que não tem nenhum motivo para matar aquele jovem tão adorável e se propõe a servi-lo durante esses quarenta dias. Mas no último dia, sem querer, ele tropeça sobre o jovem e a faca que carregava se enterra em seu coração, matando-o imediatamente. Depois ele consegue escapar da ilha e chegar ao continente. Encontra um grupo de pessoas carecas, de barba raspada e sem o olho direito, que se flagelam amaldiçoando-se pelas culpas e erros que os lançaram naquela situação. Após muita insistência, ele consegue que o grupo se comprometa a revelar-lhe as razões daquele procedimento, sendo transportado por uma ave gigante a um palácio luxuoso onde vivem quarenta belas jovens, todas filhas de reis, que por um bom tempo ("até o ano novo") se revezam a cada noite para dormir com ele. Então elas têm de se ausentar por quarenta dias e se despedem chorando e dizendo que ele será o motivo da separação, pois não

obedecerá à única recomendação a lhe ser feita: não entrar num dos cem aposentos do palácio. Elas se vão e durante trinta e nove dias ele resiste. Faltando um dia e uma noite para findar o prazo, porém, ele cede à tentação e entra no aposento proibido, ali encontrando um cavalo no qual monta e que após alguma insistência sai voando, se alça às alturas e pousa em certo telhado; lança-o fora do dorso e lhe aplica um golpe com a cauda que lhe arranca o olho. Então ele constata estar no mesmo lugar de onde partira para o palácio. Arrepende-se amargamente. Os moradores se recusam a recebê-lo e lhe recomendam viajar a Bagdá, "a fim de procurar alguém que o ajude". E é o que ele faz. Registre-se que a última parte da história, do palácio com quarenta jovens, apresenta similaridades com pelo menos outras três da literatura árabe: a primeira foi incluída na versão da história "O Sábio Sindibád e os Sete Vizires" que passou a fazer parte do ramo egípcio tardio das *Mil e Uma Noites*; a segunda, que os orientalistas fizeram conhecer pelo mote *áh 'ala ma fát* [ai do passado!], foi encontrada num manuscrito não muito antigo e parafraseada pelo arabista francês Gaudefroy-Demombines no começo do século XX, em sua tradução das *Cento e uma Noites*; e a terceira, "As Quarenta Jovens e o Que Sucedeu com Elas", consta do supracitado conjunto narrativo *Narrativas Espantosas e Crônicas Assombrosas*, do século VII H./XII d.C. Mas é tal como se encontra nessa passagem das *Mil e Uma Noites* –incluída num contexto mais amplo e complexo e envolvida num processo de espelhamento– que a história tem realçadas sua riqueza e suas possibilidades interpretativas.

Em seguida, o vizir Ja'far fala em nome dos mercadores disfarçados, contando que, provenientes da cidade de Mossul, haviam ido a uma festa, no decurso da qual algumas confusões atraíram a polícia, e eles se viram obrigados a fugir e se refugiar ali na casa delas.

Aparentemente, a história é tão dessaborida que provoca a intervenção dos dervixes, os quais, um pouco à maneira dos xeiques da primeira história, pedem que as vidas dos três –Harun, Ja'far e Masrur– lhes sejam concedidas, sendo nisso atendidos pelas jovens. E os visitantes se retiram. Sem nenhuma explicação direta, o carregador desaparece da cena: seu papel como bufão deixa de ser necessário para o andamento da narrativa e, como resultado, dá-se a sua eliminação sumária. Na noite 62 a história sofre um reordenamento de elementos narrativos que é melhor citar integralmente:

> «Saíram todos da casa e o califa disse aos dervixes: "aonde vocês vão, pessoal? A manhã ainda nem raiou." Responderam: "não sabemos para onde ir, senhor." Ele disse: "vão dormir em nossa casa", e, voltando-se para Ja'far, disse-lhe: "leve esses três para dormir em sua casa e pela manhã leve-os até mim a fim de que registremos por escrito o que aconteceu a cada um e o que deles ouvimos nesta noite." Ja'far obedeceu às ordens do califa e este se retirou para seu palácio, mas não conseguiu conciliar o sono, preocupado e meditando sobre o que sucedeu aos dervixes, os quais, sendo não obstante filhos de reis, tinham chegado àquela condição. Seu íntimo também ficou ocupado com a história da jovem com as duas cadelas pretas e da outra surrada com chicote. Sem conseguir conciliar o sono, mal pôde esperar que a manhã chegasse, quando então se instalou em seu trono. O vizir Ja'far entrou, beijou o chão e o califa lhe disse: "esta não é hora de moleza. Desça e traga as duas jovens para que eu ouça a história das cadelas. Traga também os dervixes. Rápido!", e ralhou com ele. Ja'far se retirou e não era passada nem uma hora e já ele retornava trazendo as três jovens e os três dervixes. O vizir fez os três dervixes se postarem diante do califa, colocou as três moças atrás de uma cortina e disse: "ó

mulheres, nós já as perdoamos graças ao bom tratamento e à generosidade que vocês nos dispensaram. Agora, se acaso ainda não sabem quem está diante de vocês, eu as farei saber: estão diante do sétimo da dinastia abássida, Arrachid, filho de Almahdi, filho de Alhádi, irmão de Assaffáh, filho de Almançúr. Que sua língua seja eloqüente, e forte o seu coração: não conte senão a verdade, não se pronuncie senão com sinceridade e evite a mentira. 'Deves ser veraz ainda que com isso te arrisques a ir ao fogo' [*provérbio popular*]. Conte ao califa por que você surra as duas cadelas pretas e em seguida chora abraçada a elas".»

Após revelar que as três moradoras da casa são irmãs apenas por parte de pai, ela conta uma história até certo ponto similar à do segundo xeique da história "O Mercador e o Gênio": é de Bagdá e suas duas irmãs mais velhas fizeram péssimos casamentos e dilapidaram a herança paterna, mas ela socorre a ambas e, após alguma insistência, saem as três numa expedição comercial. Vão parar numa cidade atéia amaldiçoada cujos habitantes foram transformados em estátua, com exceção do filho do rei, a quem uma velha criada ensinara a religião muçulmana. A jovem então se apaixona por ele, sendo correspondida, e ambos embarcam para casar-se em Bagdá. Mas as duas irmãs, invejosas, atiram-nos ao mar. O rapaz morre, mas ela consegue nadar até uma ilha na qual salva a vida de uma cobra (*hayya*) matando a víbora (*thu'bán*) que a perseguia. A cobra se revela uma gênia sobre-humana, pune as irmãs traidoras transformando-as em cadelas, devolve a jovem à sua casa e lhe recupera todos os seus bens. Impõe também uma condição: que ela chicoteie diariamente as cadelas, e é por isso que ela o faz, e não por vontade própria.

A segunda jovem, cujo corpo está marcado por vergastadas, conta que o pai lhe deixou grandes cabedais e ela se casou com um

notável de Bagdá, que morreu ao cabo de um ano. Muito rica, é convencida por um homem, que para tanto lança mão das artimanhas de uma velha, a casar-se com ele. O homem é agradável, ela aceita, e ele estabelece a condição de que jamais dirija a palavra a outro homem. Mas um dia, no mercado, um mercador de tecidos lhe pede um beijo como condição para vender certa mercadoria que somente ele possuía; ela permite e ele se mostra um degenerado que lhe morde o rosto até arrancar sangue, fugindo em seguida e abandonando-a desmaiada. Volta para casa cambaleante, joga-se na cama e faz de tudo para esconder aquilo do marido, mas sem sucesso. Ele descobre e resolve matá-la. Em seguida se arrepende e manda chicoteá-la e atirá-la de volta à casa onde morava. Assim que se vê curada, ela tenta retornar ao local onde vivia com o homem mas nada encontra além de ruínas.

Vivamente espantado com tais narrativas, o califa faz a primeira jovem invocar a gênia, que surge e logo se prostra diante dele em reverência. Ele lhe determina que retransforme as duas cachorras em seres humanos, uma vez que já se estende demasiado a punição. Ela obedece e também o informa de que o marido da jovem chicoteada era ninguém menos do que seu filho Al'amin. Ele manda chamá-lo, obriga-o a casar-se com ela, casa os três dervixes com as duas cachorras retransformadas e sua irmã e toma para si a outra irmã, que não contara história alguma. Nas edições impressas de Bulaq e de Calcutá 2, depois de passar a noite com ela, o califa lhe dá criadas, salário e um palácio privativo. O califa não é caracterizado como narrador, mas como ouvinte, alguém que sabe apreciar com justiça o que lhe relatam. Em certo sentido, essa descrição vem ao encontro das referências de alguns historiadores. Por exemplo: em 701 H. (1302 d.C.), Ibn Attiqtaqa, letrado de Mossul, mencionava um relato que pode esclarecer sobre os modos de constituir Harun Arrachid naquele período tardio:

«Conta-se que, quando Arrachid se voltou contra os barmécidas [*família de origem persa, que desfrutava de grande poder, e da qual fazia parte seu vizir Ja'far*] e os eliminou pela raiz, proibiu os poetas de fazerem poesias elegíacas em homenagem a essa família e ordenou que se vigiasse a observação dessa ordem. Então, um vigia, passando por algumas ruínas, viu certo homem parado carregando uma folha que continha uma elegia lamentando os barmécidas. O homem recitava tal elegia e chorava. O vigia o prendeu, levou ao califa Arrachid e lhe descreveu a cena. Então, o califa determinou que aquele homem fosse conduzido à sua presença; questionou-o a respeito e o homem confessou. Arrachid lhe perguntou: "você por acaso não ouviu que eu proibi que eles fossem lamentados? Agora, de fato, irei puni-lo e castigá-lo severamente." O homem respondeu: "ó comandante dos crentes, se você me autorizar, eu lhe contarei a história da minha condição. Depois, aja conforme melhor lhe parecer." O califa respondeu: "fale." E o homem disse:
Eu era o mais jovem e humilde dos escribas do vizir barmécida Yahya bin Khálid. Certo dia, ele me disse: "gostaria que você me recepcionasse em sua casa um dia desses." Respondi: "eu estou abaixo disso, meu amo. Minha casa não serviria para tanto!" Ele respondeu: "é absolutamente imperioso que você me receba em sua casa!" Eu disse: "se for mesmo absolutamente imperioso, dê-me um prazo para que eu melhore minha situação e minha casa; depois disso, aja conforme melhor lhe parecer." Ele perguntou: "prazo de quanto?" Respondi: "um ano." Ele disse: "é muito." Eu disse: "alguns meses." Ele disse: "sim." Fui então e me pus a arrumar a casa e a preparar as condições para a visita. Quando as condições estavam prontas, informei o vizir a respeito. Ele me disse: "amanhã estaremos em sua casa." Fui então ajeitar a comida e a bebida que fossem necessárias. O vizir compareceu no dia seguinte com seus filhos Ja'far e Alfadl e um pequeno grupo de

seus particulares seguidores. Desmontou de sua montaria, bem como seus filhos Ja'far e Alfadl, e me disse: "fulano, estou com fome. Rápido, traga alguma coisa!" Seu filho Alfadl me disse: "o vizir aprecia galetos assados; traga rápido o que estiver preparado." Entrei arranjei alguns galetos e o vizir e seus acompanhantes comeram. Em seguida, começou a passear pela casa e me disse: "abra toda a sua casa para nós, fulano!" Respondi: "meu amo, esta é a minha casa. Não tenho outra." Ele me disse: "nada disso, você tem outra!" Respondi: "por Deus que não possuo senão esta casa." Ele disse: "tragam-me um pedreiro!" Quando o pedreiro se apresentou, ele lhe disse: "abra uma porta nesta parede", e o pedreiro foi cumprir sua ordem. Eu disse: "meu amo, como pode ser correto abrir uma porta para as casas dos vizinhos? Deus não recomendou que se tratasse bem do vizinho?" Ele respondeu: "não haverá problema nisso", e a porta foi aberta na parede. O vizir e seus filhos entraram por ela e eu entrei junto. A porta dava para um belo jardim repleto de árvores, em meio ao qual a água escorria. Havia nele aposentos e cômodos que extasiariam quem quer que os observasse; também continha móveis, colchões, criados e criadas, tudo formoso e estupendo. Ele disse: "esta mora e tudo quanto ela contém lhe pertence." Beijei-lhe então as mãos e roguei por ele. Averigüei depois a história e descobri que, desde o dia em que me falara do convite, ele enviara emissários para comprar as propriedades vizinhas a mim, mandando construir aquela bela residência e dotando-a de tudo, sem o meu conhecimento. Eu vira a construção, mas supusera que pertencesse a algum vizinho. O vizir disse ao seu filho Ja'far: "meu filho, eis aqui uma casa com crianças. De onde provirá seu sustento?" Ja'far respondeu: "eu lhe concedo [os rendimentos da] vila tal, com tudo quanto ela contém, e lavrarei um documento a respeito." Então o vizir se voltou para o seu filho Alfadl e lhe disse: "meu filho, a partir

de agora até o momento em que a vila começar a render, de onde ele terá recursos para gastar?" Alfadl respondeu: "por minha conta, terá dez mil dinares que trarei para ele." O vizir disse aos dois: "providenciem rapidamente o que disseram." Ja'far registrou a vila em meu nome e Alfadl me trouxe o dinheiro. Enriqueci e minha condição se elevou; depois disso, ganhei muito dinheiro, sobre o qual eu me revolvo até hoje. Por Deus, ó comandante dos crentes, não perco nenhuma oportunidade de louvá-los e rogar por eles, em reconhecimento pela generosidade que tiveram para comigo, já que não poderei retribuir-lhes à altura. Se você for me matar por isso, faça como melhor lhe parecer." Harun Arrachid se enterneceu com aquilo, libertou o homem e autorizou a quem quer que quisesse lamentar os barmécidas com versos elegíacos.»

Mas retomemos, por ora, as *Mil e Uma Noites*: na história que se segue à "O Carregador e as Três Moças", "As Três Maçãs" (noites 69-72), em mais uma de suas andanças pela cidade, o califa compra um fardo pescado por um pescador no rio Tigre. Abrindo-o, encontra nele o corpo retalhado em pedaços de uma jovem. Furioso, ordena ao seu vizir Ja'far que descubra o assassino. Caso não descubra, o vizir será enforcado com vários membros de sua família. E, com efeito, ele não descobre. Monta-se o patíbulo, o povo se reúne para assistir – a execução será em praça pública – e então aparece um jovem declarando-se o assassino, logo seguido por um velho declarando-se também ele o assassino. Mas logo se esclarece a história: o velho era pai da morta, ao passo que o jovem era seu marido. E o jovem tem uma história:

Ela era sua esposa e prima. Fora o velho que a casara com ele. Tiveram três filhos. Ele era mercador. Um dia, ela adoece e manifesta

desejo de comer maçãs. Como não fosse época, não há uma só maçã em Bagdá, ele só consegue a custo, em Basra, três belas maçãs vermelhas. Entrega-as a ela, que as joga num canto. Ele vai para sua loja e depois vê um negro escravo com uma das maçãs. Pergunta-lhe onde a conseguira e o negro lhe diz que foi a namorada quem lhe deu de presente: "o corno do marido viajou até Basra a fim de conseguir maçãs para ela". Transtornado, ele vai para casa, mata a esposa, retalha-a e lança o corpo no rio Tigre. Depois, ele vê o filho chorando e lhe pergunta o motivo. O menino conta que pegara uma das maçãs da mãe para brincar na rua, e que um negro escravo a tomara dele e não devolvera, muito embora ele tenha explicado que a fruta pertencia a sua mãe e que seu pai viajara até Basra para consegui-la. Descoberto o terrível equívoco, que fora também revelado ao pai da moça, o jovem pede para ser morto. O velho se atribuíra a responsabilidade do crime para poupá-lo.

Essa história tem desdobramentos, mas por ora faremos ponto final aqui.

Toda narrativa ficcional é, basicamente, a construção de um mundo que não existe senão no interior do texto, mas que somente ganha sentido quando pensado em correlação com outros mundos produzidos em outros textos, e que juntos constituem algo de que a noção de imaginário talvez dê conta muito vagamente. O mundo construído no "prólogo-moldura" das *Mil e Uma Noites* lança o leitor de chofre num universo em que as marcas da ruína são dadas pelas práticas de adultério, que o texto produz com grande vivacidade, além da quebra de confiança nas relações pessoais, evidenciada na necessidade que os personagens manifestam de certificar-se pessoalmente dos eventos referidos pelos interlocutores. Os índices de visibilidade são aludidos a todo instante. É nesse mundo em ruínas,

nesse texto em cujo universo as palavras perderam a credibilidade, que Chahrazad se propõe, por meio da palavra, a demover um rei de sua conduta ensandecida e potencialmente autodestrutiva. No mundo que ela constrói, em princípio, a palavra não ensina nem informa – ela apenas encanta e salva. São as histórias dos três xeiques para o gênio. Depois, a palavra traiçoeira pode enganar e matar, como é o caso da história do vizir invejoso na história "O Rei Yunan e o Médico Duban". Trata-se de um contraponto entre a história despojada, contada por quem não busca benefício próprio, e a história interessada, engajada no pior sentido, de quem busca satisfazer seus interesses pessoais.

As duas primeiras histórias, que conjuram o medo da morte e do sobrenatural mediante o deleite da salvação e o jogo da fala pós-morte, passam-se em espaços alheios ao domínio político do islã. É como se a narrativa chahrazadiana operasse uma espécie de progressão linear em relação à religião muçulmana: a narrativa que apresenta a personagem e sua circunstância, o prólogo-moldura, é anterior ao surgimento do islã; na primeira narrativa, refere-se uma forma de religiosidade piedosa, a do mercador, talvez próxima, em suas práticas, do islã, mas que *ainda* não o é; na segunda narrativa, os muçulmanos já existem, mas somente como leais súditos de um rei, equiparados a cristãos, judeus e zoroastristas, e se manifestando em conjunto com eles.

É a partir da terceira história que o mundo do islã irrompe como cenário principal dos acontecimentos. Sua Bagdá é por assim dizer sírio-egípcia, mas remete a uma Bagdá existente, ainda que, no tempo da elaboração da história, seu poder pretérito não passasse de memória. A variedade da história "O Carregador e as Três Jovens" exige que ela seja dividida em blocos temáticos. No primeiro, inicialmente se passeia pelo mercado numa profusão de compras que parece despropositada;

depois, efetua-se um banquete com bebedeira que enfim desemboca numa cena onde, a despeito dos abundantes tabus, a orgia insinuada não chega a consumar-se. Incapaz de subsistir isoladamente, essa cidade, que tanto se compraz com os excessos da boca, soçobra ante a invasão (pacífica) estrangeira, a cujo encanto não pode resistir. Bagdá se tornara um centro importador de homens e de narrativas. Os três dervixes são por si sós um assombro e vêm de fora, de longe, para melhorar de vida na cidade que funciona como força centrípeta daquele mundo. Suas presenças, provenientes que são de locais incertos e não sabidos, introduz a fábula na fábula, ou, para utilizar a terminologia árabe, mais adequada neste caso, introduz a fábula, *khuráfa*, no *khâbar*, "notícia" ou "crônica", termo muitas vezes usado entre os autores antigos para indicar notícias sem estatuto histórico sobre fatos e personagens pertencentes ao âmbito da história, *ta'ríkh*. E suas histórias vão provocar reflexões de outra magnitude. Todas as três, conforme registrou com acuidade Andras Hamori, passam por subterrâneos onde se dão crimes fundamentais para o desenrolar da história. O primeiro dervixe funciona como agente involuntário da união incestuosa de seus primos, ajudando a conduzi-los ao subterrâneo e mais tarde ali entrando para descobri-los transformados em "carvão" por uma cólera que não pode ser outra que não a divina. O segundo dervixe pratica adultério no subterrâneo e é dali, mediante um ato desvairado mas proposital, que provoca a morte da mulher com quem dormira. Ao contrário dos outros dois, o terceiro dervixe esteve num subterrâneo em que tudo, inclusive os dados precisos da narrativa, estava sob seu controle e, mesmo assim, causou a morte do jovem com suas próprias mãos. O texto diz algo sobre a irreversibilidade da fortuna e do destino, bem como sobre a conveniência de ocultar, por interesse, os princípios religiosos. As ações humanas não têm poder sobre seu curso inexorável,

proposição implícita que o restante das três histórias parece desdobrar, cada uma indo além da outra: é a queda de dois reinos na mão de um usurpador, a metamorfose cuja anulação custa uma vida e que se substitui por um olho, a troca da felicidade pela satisfação fugaz da curiosidade. O jogo das analogias e espelhamentos atinge o ápice na história do terceiro dervixe – não se chama ele *'Ajíb*, que significa "espantoso"? –, com os cavalos de cobre e voador que abrem e fecham sua história, com o prazo de quarenta dias em que o erro fatal, seja ou não fruto da vontade, se dá no derradeiro instante.

Os três dervixes caolhos eram príncipes e reis a quem a adversidade lançou em tal condição de penúria. Representam um devir ao qual o rei da historia principal, Chahriyar, se subtraiu graças ao constrangimento sexual que sofreu de uma bela jovem, e servem para lembrá-lo dessa circunstância, atualizando assim uma virtualidade. Suas histórias projetam igualmente sombras inquietantes sobre o califa, duplicando as reflexões e cismas de Chahriyar e fazendo caminhar em paralelo as duas ruínas, sassânida e abássida.

A presença física dos três anuncia por si só o assombro de suas histórias, que decerto reproduzirão o espantoso sucesso constituído por sua chegada à cidade. Por isso, as jovens não fazem nenhuma exigência quanto ao teor ou gênero de suas histórias, as quais, sabe-se de antemão, serão espantosas. Isso é tão implícito na lógica narrativa que, diante da insossa e trivialmente verossímil história de Ja'far, eles se oferecem para resgatar a vida daqueles três homens disfarçados de mercadores. Lembre-se que, em tais narrativas, os eventos são sempre sucessivos e raramente simultâneos, ou, melhor dizendo, a sucessividade se pensa como natural, ao contrário da simultaneidade, que é incidental. No âmbito dessas histórias, destarte, o natural é que haja apenas um evento importante por vez. O rendimento máximo do

assombro é a analogia cruzada **na** sucessividade e **na** simultaneidade. Nas *Mil e Uma Noites*, as histórias sem simultaneidade são em geral consideradas banais e em mais de um passo rechaçadas pelo ouvinte que possui poder de vida ou morte sobre o narrador.

Abstraindo as histórias-exemplares, que em geral não funcionam – e na única vez em que o fazem a chave é irônica –, o ato de narrar, nas *Mil e Uma Noites*, está num jogo que o coloca como equivalente da vida, com a qual barganha o tempo todo: um sábio não narra e a morte é certa (o sábio Yunan); um livro não contém história alguma e a morte é certa (o rei Duban). Por outro lado, as narrativas autobiográficas dos personagens servem para salvar as vidas de outrem (como ocorre com as histórias dos três xeiques), para desfazer injustiças ou feitiçarias (como as histórias das duas jovens irmãs, ou a história do filho do mercador na história "As Três Maçãs"), para provocar a morte de alguém quando mentirosas (a história do negro que roubou a maçã) ou ainda para salvar as próprias vidas dos narradores. Nesse último caso, ou o fazem por exigência exterior e hostil, quando serão um fim em si mesmas ("contem ou morrerão", como sucede com os dervixes), ou por pedido amistoso, quando servirão para munir o ouvinte de informações que o auxiliarão a salvá-los (como sucede com o rei das Ilhas Negras). Chegam mesmo a ser utilizadas como justificativa de assassinato – afinal frustrado porque a narrativa tem de equivaler à vida, como sucede com o gênio em relação ao pescador –, e como forma de confissão pela qual um narrador culpado pede a própria morte, num simulacro de suicídio, como acontece com o jovem que espostejou a mulher devido a uma história mentirosa, mas que é perdoado, entre outras coisas, devido à sinceridade (e às analogias) de seu discurso.

No decorrer das histórias "O Carregador e as Três Jovens" e "As Três Maçãs", o califa Harun Arrachid é constituído de modo

aparentemente estranho, com equívocos crassos de informação genealógica. Seu procedimento na rua quebra o decoro esperado e ele chega a beber vinho na casa das jovens. Depois, sua intervenção se dá no sentido de ouvir mais histórias, selecionar e julgar. Sua figura é produzida de modo ambivalente. Como homem, é curioso, excitável e precipitado, características condenáveis num soberano. Crucial, nessas alturas, é a passagem acima reproduzida, que reinveste o califa de seu poder temporal e espiritual e o coloca no controle da situação, mudando por completo o andamento da história. Ele é solenemente instalado em seu trono e suas sentenças e ordens já não são proferidas por seus lábios, mas sim pelos lábios de seu vizir Ja'far.

No trono, exercendo seu poder institucional, mostra-se absolutamente eficiente: distribui justiça, julgando a favor do injustiçado (mesmo que seja contra um membro de sua própria família), punindo e perdoando; indo além, submete criaturas sobre-humanas, esconjurando medos ancestrais como autêntico herdeiro, que é, dos poderes de Salomão. Seu reino está praticamente imune à ação dessas criaturas, que raramente aparecem nele, e, quando aparecem, não permanecem. Tampouco a feitiçaria se exerce em suas terras: compare-se com o ocorrido nas duas histórias anteriores, "O Mercador e o Gênio" e "O Pescador e o Gênio", em que mulheres feiticeiras e metamorfoses são referidas como se fossem naturais. Compare-se ainda com a manutenção das metamorfoses, flagrante violação da lei divina, nas histórias dos três xeiques. A questão era problemática, tanto que em alguns manuscritos do ramo egípcio antigo esboça-se, por meio de um jogo de coincidências e parentescos, a restituição de cada um dos animais à forma humana.

Como elementos para comparação com o modo de representar o califa, sobressaem três soberanos: o próprio Chahriyár, o rei experiente

da história "O Pescador e o Gênio", e o rei muçulmano que depois virou dervixe, 'Ajíb, filho de Khacíb. Para os objetivos do presente trabalho, é suficiente dizer a respeito deles o seguinte: no reino de Chahriyár os súditos estão expostos a uma tirania opressora que pode, sem motivo aceitável, invadir-lhes a casa e perpetrar barbaridades sem que as leis estabelecidas no país possam detê-la. O experiente rei sem nome da história "O Pescador e o Gênio" exerce seu poder com sabedoria, mas é obrigado a negociar com forças maléficas as quais é incapaz de submeter. E o rei 'Ajíb, conquanto seja um muçulmano devotado, que declara aplicar-se no *jihád*, também é incapaz de se sobrepor às forças da fatalidade e do destino cego. Falta-lhes a todos a legitimidade espiritual e o poder daí advindo, os quais, em última instância, quem detém é o califa. O polígrafo egípcio Assuyuti, morto em 911 H./1505 d.C., registrou o juramento solene feito pelos muçulmanos para reconhecer o califa Azzáhir, morto em 623 H./1226 d.C.: "reconheço a legitimidade (*ubáyi'u*) nosso senhor e amo, o líder (*imám*) ao qual se aplica a obediência de todo o gênero humano [...], conforme o livro de Deus, a tradição de seu profeta e o esforço do comandante dos crentes; reconheço que não há califa senão ele".

Fique claro, contudo, que as proposições feitas neste trabalho são pensadas como generalidade, uma vez que os autores muçulmanos, mais do que pensar abstratamente "o" califado, costumam citar califa por califa, referindo-lhe qualidades e defeitos, procurando ainda rastrear a legitimidade da instituição no interior da própria profecia e em falas e tradições pouco mais ou menos historicamente atestadas da geração fundadora do islã (*assahába*), que conviveu com o profeta e ouviu pessoalmente seus ditos e ensinamentos.

Quando se sopesam devidamente esses elementos, enfim, pode-se pensar que as *Mil e Uma Noites* consistem numa defesa pragmática

da instituição do califado, sobretudo do abássida, que fora extinto em 1258 pela invasão mongol de Bagdá, quando Hulagu matara o califa Almusta'cim e quase todos os membros de sua dinastia. Embora os sobreviventes tenham se refugiado no Cairo, onde os mamelucos, em busca de legitimação política e religiosa, utilizaram-nos durante um bom tempo como fantoches, para todos os efeitos o califado abássida deixou de existir em 1258. Discursos de historiadores da época, como que justificando essa ocorrência, realçavam o caráter mesquinho do califa Almusta'cim. Produzindo Harun Arrachid, respeitado califa abássida do período áureo do islã, como um homem com defeitos mas cujo cargo funciona, as *Mil e Uma Noites* propõem a existência dessa instituição como fundamental para manter a ordem, a paz e o equilíbrio entre os muçulmanos. O califado devolve homens e mulheres à razão por meio do controle das paixões, exorciza medos ancestrais, impondo-se ao sobrenatural, impede a proliferação de crimes com sua vigília incansável e sabe ouvir e valorizar a narração de histórias, eventualmente transigindo com o rigor de certas imposições. Depois dele, ou sem ele, o dilúvio, ainda que seco como o deserto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*. São Paulo, Globo, vol. I, no prelo (tradução de Mamede Mustafá Jarouche do original árabe).

ASSUYUTI, Jalál Addin 'Abdurrahmán. *Ta'rikh Alkhulafá'* [História dos Califas]. Cairo, Dar Annahda, 1976.

BADR, Mustafa Taha. *Mihnat A'lislám Alkubrà* [A Grande Provação do Islã]. Cairo, Alhay'a Almisriyya Al'ámma Lilkitáb, 1999.

BENCHEIKH, Jamel Eddine, BREMOND, Claude & MIQUEL, André. *Mille et Une Contes de la Nuit.* Paris, Gallimard, 1991.

BORGES, Jorge Luis. "Os Tradutores das 1001 Noites", *in*: *História da Eternidade.* Porto Alegre, Globo, 1986, pp. 75-95.

_____. "As mil e uma noites", *in*: *Sete Noites.* São Paulo, Max Limonad, 1987, pp. 69-88.

BREMOND, Claude. *Logique du Récit.* Paris, Seuil, 1972.

FOUCAULT, Michel. "Por Trás da Fábula", *in*: *Ditos e Escritos.* Rio de Janeiro, Forense Universitária, vol. III, 2001, pp. 210-218.

HAMORI, Andras. "The Music of the Spheres", *in*: *On the Art of Medieval Arabic Literature.* Leiden, Brill, 1975, pp. 164-180.

IBN ATTIQTAQA, Muhammad 'Ali Bin Tabátaba (*conhecido como*). *Alfakhri fi Al'ádáb Assultániyya wa Adduwal Al'islámiyya* [Livro Honorífico sobre o Decoro do Poder e os Estados Muçulmanos]. Beirute, Dar Sádir, s/d.

IBRAHIM, 'Abdullah. *Assardiyya Al'arabiyya* [A Narratividade Árabe]. Beirute, Almu'assasa Al'arabiyya Liddirasát wa Annachr, 2000.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. "O 'Prólogo-Moldura' das *Mil e Uma Noites* no Ramo Egípcio Antigo", *in*: *Tiraz, Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio.* São Paulo, Editora Humanitas/FFLCH-USP, nº. 1, 2004, pp. 70-117.

_____. "Tribulações do Terceiro Xeique", *in*: *Revista USP*, São Paulo, Codac/USP, nº. 31, set.-out.-nov./1996, pp. 142-149.

_____. "Borges, Autor das *Mil e Uma Noites*", *in*: *Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Lemos Editorial, n.º 25, agosto de 1999, pp. 67-71.

_____. "Uma Poética em Ruínas" (introdução), *in: Livro das Mil e Uma Noites*. São Paulo, Globo, 2004, vol. I (no prelo).

MAHDI, Muhsin. *The Thousand and One Nights. Part 3: Introduction and Indexes*. Leiden, Brill, 1994.

PINÓS, Dolors Cinca. "*Las Mil y Una Noches*: un Ejemplo de Traducción-Edición", *in:* MORILLAS, Esther & ARIAS, Juan Pablo (org.). *El Papel del Traductor*. Madrid, Ediciones Colegio de España, 1997, pp. 129-142.

REUSTER, Yves. *A Análise da Narrativa*. Rio de Janeiro, Difel, 2004 (tradução de Mário Pontes do original francês).

SCHNAIDERMAN, Boris. *Dostoievski, Prosa Poesia*. São Paulo, Perspectiva, 1982.

A Literatura árabe moderna em tradução

*Paulo Daniel Farah**

A tradução para o árabe e do árabe: vínculo com a Europa

A partir do século VII, o árabe tornou-se, em grande medida, a língua internacional dos muçulmanos. Além de servir como meio de expressão e transmissão da cultura islâmica, o árabe foi durante vários séculos, especialmente do séc. IX ao XIII, a ponte cultural entre o Oriente e o Ocidente. A cultura árabe foi também, mas não apenas, uma cultura tradutora – como mostra a etimologia da palavra.[1]

Grandes tesouros da ciência e da filosofia grega, assim como preciosas obras do pensamento da Índia e da Pérsia chegaram em idioma árabe à Europa medieval cristã. Além dos sábios muçulmanos, cristãos sírios, que haviam conservado sua própria língua (o siríaco, próximo do aramaico) durante a dominação grega e que haviam traduzido para esse idioma a Bíblia, obras teológicas, de Aristóteles e de outros filósofos, desempenharam um papel fundamental na transmissão da cultura helênica ao mundo oriental islâmico a partir do séc. VIII.

Durante a Dinastia Omíada (661-750), Damasco foi a capital do mundo islâmico. Ali os árabes tiveram, por meio dos sírios, seu

* Professor na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

[1] Tradutor (*traductor*), em latim, é "o que leva ao outro lado", "o que transfere" (para outra língua).

primeiro contato profundo com a cultura grega. Os abássidas transferiram a capital para Bagdá, que atingiu grande esplendor nos califados de Harun Arrachid (786-809) e Almamun (813-833), seu filho e segundo sucessor. Almamun patrocinou um movimento filosófico que fomentou a tradução em árabe de obras gregas. Foi esse califa que criou, em Bagdá, a célebre *Bayt al Hikma* (Casa da Sabedoria), academia, biblioteca e centro de tradução e de produção científica.

Em Bagdá, traduziram-se para o árabe muitos e grandes tesouros, não apenas da Grécia como também da sabedoria persa, indiana, siríaca e caldéia. Entre outras, foram traduzidas as principais obras de Aristóteles com comentários neoplatônicos, a maior parte dos estudos médicos de Hipócrates, Galeno e Paulo de Egina, os livros matemáticos de Arquimedes e as obras geográfico-astronômicas de Ptolomeu.

O primeiro administrador da Casa da Sabedoria foi Chaia bin Massuiah, erudito nestoriano[2] conhecedor das fontes médicas gregas. Seu discípulo mais ilustre e o chefe dos tradutores sírios na corte de Almamun foi o também médico Hunayn ibn Ishaq, chamado em latim de *Hunainus* ou *Johannitius* (809-877), que, além de tradutor, foi autor de obras gramaticais e lexicográficas e de um livro sobre enfermidades oftálmicas.

Traduziram-se então para o árabe ou para siríaco mais de 200 obras. Todo esse volume de traduções produziu um enriquecimento cultural enorme. A teologia, a filosofia, a filologia, a lingüística, a jurisprudência, a medicina e as ciências naturais foram campos fecundados pelo pensamento árabe. Nem todos os seus cultores eram

[2] A Igreja Nestoriana, atualmente presente no Iraque, no Irã, na Índia, na Síria e na China, baseia-se na doutrina do heresiarca Nestório, nascido no século IV ; a liturgia é realizada em siríaco.

de origem árabe; havia os de ascendência persa, turca e egípcia, entre outras, mas todos escreveram em árabe. Esse processo revolucionou o pensamento do homem na Europa. Por meio da cultura árabe, a região recebeu a contribuição necessária para revivificar o classicismo e avançar pelo caminho do desenvolvimento científico.

Da mesma forma que algumas obras (como o *Almagesto*, de Ptolomeu) só sobreviveram em árabe, a obra aritmética do bagdali Al Khwarizmi (cujo nome deu origem aos termos algarismo e algoritmo em português) sobreviveu na tradução latina. Dos 38 comentários escritos por Ibn Rushd[3] (em latim *Averroes*, 1126-1198), sobreviveram 34 em latim e 28 em árabe.

Na Península Ibérica, a presença islâmica (a partir de 711 e durante cerca de nove séculos) fez com que Córdoba ocupasse um lugar semelhante ao que Bagdá tivera no Oriente. Sevilha e Toledo tornaram-se importantes centros de tradução.

A COMPLEMENTARIDADE ENTRE A LITERATURA E A TRADUÇÃO

A literatura árabe deixou marcas indeléveis nas literaturas persa, turca, curda, urdu, pashtu e outras, além de exercer influência nas literaturas européias e africanas. Sabe-se, por exemplo, que o poeta Abu al 'Alá' al Ma'arri (por meio da obra *Risálat alghufrán*, ou seja, *Epístola do perdão*) influenciou Dante.

O movimento oposto também se verificou. Tanto no caso do romance como no do conto árabe, a tradução de obras estrangeiras, sobretudo européias, desempenhou um papel fundamental nas inovações temáticas e estilísticas.

[3] A latinização da filosofia árabe chegou a seu apogeu com Ibn Rushd (ou *Averroes*). Entre outros, Santo Tomás de Aquino utilizou amplamente seus escritos.

Nos países árabes, a atividade de tradução impôs-se rapidamente como tópico central do projeto de renovação árabe, a *Nahda*. Não por acaso, Rifaa Rafi Badawi al Tahtawi (1801-73), figura emblemática da *Nahda*, é antes de tudo um tradutor. Tahtawi, que liderou, em 1826, uma expedição científica de estudantes enviada à França por Muhammad Ali, traduziu e fez traduzir textos pragmáticos (manuais escolares e universitários nos anos 1830-1840, códigos jurídicos nos anos 1870) e desempenhou um papel decisivo na modernização da língua árabe. Ao retornar ao Egito, Tahtawi fundou uma escola de tradução, a *Madrasat al'alsun* (escola de idiomas). Outro importante tradutor foi Butrus al Bustani (1819-1883), libanês que se dedicou à redação da primeira enciclopédia árabe moderna e à composição do primeiro dicionário moderno da língua árabe (*Muhit almuhit*). Em 1861, traduziu *Robinson Crusoe* (escrito em 1720), de Daniel Defoe (1660-1731).

Os historiadores consideram a primeira metade do século XIX como um período de receptividade e abertura ao exterior no Oriente Médio, durante o qual, pela primeira vez, a sociedade árabe – ao menos sua vanguarda intelectual – descobriu alguns dos traços mais significativos da Europa. Sem dúvida, um dos fenômenos dessa abertura foi o movimento de tradução das línguas européias, inicialmente do francês e do italiano e, posteriormente, do inglês e de outros idiomas. O século XIX é descrito por alguns críticos como "o século da tradução", embora se tratasse de uma tradução funcional, submetida geralmente às necessidades oficiais.

Desde a segunda metade do século XX, observa-se um novo despertar no âmbito da tradução. Muitos países árabes, após a independência, envolveram-se em um projeto de confirmar sua identidade cultural e de enriquecê-la com as contribuições de outros

povos. Ao lado da revalorização da língua árabe, realizaram-se diversas traduções que permitiram ao leitor árabe o acesso a conhecimentos singulares. E os imigrantes árabes na América Latina ajudaram a consolidar esse patrimônio cultural.

De fato, língua e tradução estão no centro das problemáticas da cultura árabe. Poderia escrever-se a história da cultura árabe, de Tahtawi até nossos dias, sob o prisma da tradução. Constatar-se-ia, por exemplo, que no século XIX, e mesmo nos anos 10 e 20 do século XX, a tradução literária opôs-se à tradução pragmática: enquanto esta última transforma o léxico e a estilística árabe, a primeira aparece mais tarde e durante algum tempo é feita de modo "etnocêntrico". Essa oposição corresponde ao projeto reformista que precede a colonização européia: reduzir o atraso "material" em relação à Europa sem fazer concessões no nível "espiritual".

O período colonial, que reforça a influência das línguas estrangeiras, é um período em que se traduz pouco. De acordo com Richard Jacquemond, nessa época, "a cultura árabe tende a dividir-se em duas subculturas: uma monolíngüe fechada sobre si própria e outra 'evoluída', como se costumava caracterizá-la, com acesso à cultura do colonizador no texto. Já as independências políticas acompanham-se de múltiplos esforços para pôr fim a essa esquizofrenia promovendo a arabização e, então, a tradução"[4]. Nessa época, voltam a florescer, como no século XIX, políticas públicas de apoio à tradução no Egito (projeto'Alf Kitáb, lançado em 1955 por Taha Hussayn, com as bênçãos de Gamal Abdel Nasser), no Líbano (*Comission libanaise pour*

[4] JACQUEMOND, R. "Traductions croisées Egypte-France: stratégies de traduction et échange culturel inégal". *In: Egypte/Monde Arabe*, n. 15/16. Cairo: Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), 1993, p. 289.

la traduction des chefs d'oeuvre), no Iraque e na Síria. O Magrebe seguirá essa tendência tardiamente.

Esse movimento também beneficia autores árabes de expressão francesa ou inglesa. Em alguns casos, pode-se falar em um "retorno à origem", como sugere o título da coleção *'Awdat annass* (o retorno do texto; co-editada pela Seuil e pela editora tunisiana Cérès), que publicou nos anos 80 uma série de traduções árabes de obras magrebinas de expressão francesa.

Os escritores árabes de língua francesa, que desenvolveram uma estratégia de subversão da língua e da escrita para marcar sua origem, são particularmente benquistos. "A escrita francesa nos 'entrega', mas nós nos defendemos com o arabesco, a subversão, o labirinto, a descentralização incessante da frase e da linguagem, de forma que o outro se perca como nas ruelas da casbá", diz o escritor Abdelwahab Meddeb[5].

A partir dos anos 80, diversos romancistas latino-americanos foram traduzidos para o árabe: Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Ernesto Sábato, Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Mario Vargas Llosa e Miguel Angel Astúrias, entre outros. Essa popularidade do romance latino-americano no Oriente Médio e o grande movimento de tradução dessas obras empreendido na região não se explicam apenas pela (indiscutível) qualidade literária, mas também por fatores extraliterários, em especial devido à atuação da indústria editorial espanhola. Outro fator foi o papel desempenhado pelos meios de comunicação árabes na divulgação desses autores.

Apesar disso, constata-se a preponderância de duas línguas, o inglês e o francês, cada uma em sua área de influência, que corresponde hoje em dia à antiga divisão colonial: o francês no Líbano, na Síria e

[5] MEDDEB, A. citado em DEJEUX, J. *Situation de la littérature maghrébine de langue française*. Argel, OPU, 1982, pp. 103-104.

no Magrebe; o inglês no Iraque, na Jordânia, na Palestina e na Península Arábica. O caso do Egito é especial. A ocupação britânica (a partir de 1882) não impediu a manutenção de uma certa influência francesa.

Na ausência de estatísticas e de bibliografias mais sistemáticas, não se pode estabelecer com precisão a porcentagem de traduções no mercado árabe do livro, mas se estima entre 10% e 15% dos títulos na última década. O livro traduzido representa cerca de 5% da edição anglo-saxã, de 15% a 20% da edição alemã ou francesa e por volta de 13% no Brasil.

O ÁRABE COMO LÍNGUA DE PARTIDA

A história das traduções do árabe na Europa é bastante heterogênea. A princípio elaborada em um contexto estritamente religioso, a tradução na França adquire rapidamente uma coloração eminentemente secular com as primeiras grandes traduções literárias no início do século XVIII, sobretudo com a publicação em francês de *As Mil e Uma Noites* por Antoine Galland (a primeira edição foi realizada entre 1704 e 1717).

O período da descolonização e da independência da Argélia, em 1962, origina o segundo grande empreendimento editorial no domínio da literatura árabe traduzida em francês, iniciado por Pierre Bernard. Com esse intelectual francês, que tinha relações privilegiadas com as novas autoridades argelinas, a literatura árabe moderna imerge no catálogo francês com a primeira tradução do romancista egípcio Naguib Mahfuz, a de *Zuqáq al Midaqq* (por A. Cottin; Paris: Editions Sindbad, 1970).

Até 31 de dezembro de 1995, 45 romancistas, 23 poetas e três dramaturgos árabes haviam sido traduzidos para o francês, segundo

pesquisa realizada pelo *Institut du Monde Arabe*, boa parte pela Sindbad. Farouk Mardam-Bey, que, em setembro de 1995, passou a se encarregar da coleção "Mondes Arabes" na Actes Sud (editora que comprou a Sindbad naquele ano), afirma que seu principal objetivo era "trivializar" a literatura árabe, "tirá-la de seu exotismo, fazer com que as pessoas a lessem não como um documento sociológico ou político, nem como um testemunho etnológico, mas como uma criação literária" [6].

Na Alemanha, há três fases importantes na tradução da literatura árabe. Durante a primeira, que se inicia nos anos 60, os poucos livros árabes disponíveis eram vendidos nas chamadas "livrarias do Terceiro Mundo" e eram publicados especialmente na série "Moderne Erzähler der Welt" (da Horst Erdmann Verlag). Depois, nos anos 80, editoras que observaram o crescimento (embora limitado) de um público interessado nessa "literatura do Terceiro Mundo" – como era conhecida – passaram a apoiar sua publicação, além de projetos de desenvolvimento como o "Dialog Dritte Welt". A terceira fase, que se desenvolveu quando Mahfuz recebeu o Nobel de literatura (em 1988), foi o momento em que a literatura árabe começou a ser vista simplesmente como literatura e passou a ser encontrada nas prateleiras de qualquer livraria.

O tradutor alemão Hartmut Fähndrich conta que, no final dos anos 80, quando traduziu uma série de contos do escritor egípcio Muhammad Makhzangi [7], enviou uma cópia para um colega acadêmico, que disse ter se sentido decepcionado ao ler a obra. "Mas onde está o Oriente nestas histórias?", perguntou-lhe. A tradução, muitas vezes, possibilita justamente mostrar que as diferenças são, em muitos casos, menores do que se imagina.

[6] *Ecrivains Arabes d'Hier et d'Aujourd'hui*. Paris, Institut du Monde Arabe, 1995.

[7] AL MACHSANGI, M. *Eine Blaue Fliege*. Basel, Lenos Verlag, 1987.

A PENÍNSULA IBÉRICA E O ARABISMO

A Espanha chegou à era moderna com uma importante bagagem[8] e preparação no terreno dos estudos semíticos, em geral, e árabe, em particular, o que lhe proporcionou, na era contemporânea, um lugar privilegiado no cortejo dos humanistas dedicados a esse tema em nações ocidentais como Inglaterra, Alemanha e Holanda, onde se produziram obras pioneiras de lexicografia árabe.

O início do século XIX viu a consolidação de uma escola de arabistas espanhóis. No século XX, o arabista Emílio García Gómez inaugurou a tradução da literatura árabe moderna na Espanha, com *Los días* (*Al Ayyám*)[9], de Taha Hussayn, publicado em 1954.

Até os anos 80, a tradução de autores árabes contemporâneos continuou a ser uma tarefa acadêmica subordinada à tradução de fontes históricas andaluzes ou obras literárias medievais que ajudassem a reconstruir o panorama das transmissões literárias entre tradições orientais e ocidentais e o nascimento e o desenvolvimento das literaturas européias.

Além da concessão do prêmio Nobel a Mahfuz, outro fator que estimulou a tradução da literatura árabe no país foram as iniciativas culturais que se desenvolveram para comemorar o quinto centenário do "descobrimento" da América, sob os auspícios de Al Andalus 92, a seção da Comissão Nacional do Quinto Centenário encarregada das relações entre as culturas árabe e hispânica.

[8] Os primeiros dicionários bilíngües de árabe conhecidos na Europa, adiantando-se em séculos aos humanistas do Renascimento, foram feitos na Península Ibérica e são em muitos sentidos pioneiros de uma técnica mantida em sua essência até hoje. Referimo-nos ao *Glosario de Leiden*, ao *Vocabulista in arabico*, atribuído sem argumentos decisivos a Raimon Martí, e ao *Vocabulista arávigo en letra castellana*, de Pedro de Alcalá.

[9] O livro – uma autobiografia escrita na terceira pessoa – conta a história da criação de um menino cego em uma aldeia do Alto Egito

A SITUAÇÃO BRASILEIRA

No Brasil, a situação não é muito positiva para a tradução do árabe. Segundo a CBL (Câmara Brasileira do Livro), o CERLALC (Centro Regional para o Livro na América Latina e Caribe) e a ABIGRAF (Associação Brasileira da Indústria Gráfica), na última década foram publicados em primeira edição ou em reedição 414.055 títulos (como cerca de 60% desse número corresponde a reedições, houve cerca de 165.000 títulos novos). Desses, apenas 27 eram traduções de obras árabes, e a absoluta maioria delas não foi traduzida diretamente do árabe, mas de uma língua intermediária, geralmente o inglês ou o francês.

Em 2002, dos 510 livros que se traduziram no Brasil, 190 foram traduzidos do inglês (37,25%); 85, do espanhol (16,6%); 60, do italiano (11,7%); 55, do português de Portugal (10,7%); 50, do alemão (9,8%); 30, do latim (5,8%); 20, do francês (3,9%); e 20, de outras línguas (3,9%), incluindo o árabe (0,39%).

Em 2003, a situação foi semelhante. Dos 285 livros traduzidos no país, 120 foram traduzidos do inglês (42,1% do total); 45, do português de Portugal (15,78%); 40, do espanhol (14%); 25, do francês (8,7%); 25, do italiano (8,7%); 10, do alemão (3,5%); 10, do latim (3,5%); e 10, de outras línguas (3,5%), incluindo o árabe (0,7%).

Percebe-se que a proporção é desfavorável ao idioma árabe. No Brasil, durante muito tempo, o interesse pelo árabe em sua vertente cultural concentrou-se exclusivamente na imigração e, em menor escala, na forte influência que os quase nove séculos de domínio da Península Ibérica tiveram sobre línguas peninsulares como português, castelhano, catalão e galego, particularmente no léxico.

Apropriar-se de uma palavra ou de uma expressão da língua de partida para a qual não há ou não se encontra equivalente na língua de chegada enriquece a língua. Foi dessa forma que muitas palavras árabes passaram para línguas européias, como álgebra, alambique, álcool, alquimia, alferes, gazela, fulano, xarope, xerife e tantas outras.

Sabe-se, ainda, que a tradução influenciou a evolução lingüística. O tradutor enriquece sua língua com palavras novas e imagens que não lhe viriam naturalmente ou nas quais não teria pensado se não tivesse entrado em contato com o texto estrangeiro. Na Europa, as línguas para as quais começaram a traduzir o latim e o grego eram bem menos ricas que as línguas de partida. É a tradução de tratados de Aristóteles, por exemplo, que introduz no francês palavras como *aristocratie*, *métaphore* e *sophiste*.

O pouco contato com os países árabes e a redução do fluxo migratório criaram a impressão, no Brasil, de que a cultura árabe é algo do passado; nada mais distante da realidade. A cultura árabe goza de um dinamismo notável, mas pouco conhecido fora do Oriente Médio.

De fato, em uma parte considerável da Europa, o orientalismo impôs a idéia de que a cultura árabe havia dado o melhor de si séculos atrás e que ela não produziria mais nada motivador. Foi necessário esperar até os anos 30 e 40 do século XX para ver traduzir, de início num processo extremamente vagaroso e depois de forma um pouco mais vigorosa, obras árabes modernas. Obras de escritores como Taha Hussayn, Tawfiq al Hakim e de outros com influência européia tiveram prioridade, sobretudo as que permitiram reforçar a imagem de uma sociedade autóctone atrasada. Por exemplo, o prefácio de André Gide à tradução de *Al Ayyám* (Os Dias), de Hussayn (publicado em árabe em 1929 e em francês em 1947), aborda a oposição entre Oriente e

Ocidente, sombra e luz, atraso e progresso. Não por acaso as duas primeiras obras "modernistas" da literatura árabe traduzidas na Espanha e na França foram as mesmas: *Al Ayyám* e *Yawmiyyát na'ibin fil aryaf* (Diário de um fiscal rural).

Na "economia das traduções" do árabe (as escolhas de tradução, as políticas editoriais de apresentação e de difusão dessa literatura, sua recepção pela crítica e pelo público), de acordo com Jacquemond, "suas produções modernas só valiam a pena quando eram produzidas por autóctones 'evoluídos', que assimilaram nossas formas e nossos valores. (...) Se os autores forçam o contraste entre seus ideais e os valores modernos e a descrição de uma sociedade 'atrasada', é para passar melhor para o leitor árabe uma crítica social e uma reivindicação modernizadora. Já o leitor francês recebe esses textos como documentos etnográficos, úteis para informar-se sobre os 'costumes do país'. E esses documentos são mais bem recebidos quando vêm confirmar a alteridade da outra cultura (atrasada, autoritária) e a representação que a cultura francesa faz de si mesma (moderna, democrática). Tudo se passa como se a tradução estivesse condenada a oscilar entre os dois pólos do exótico e da naturalização"[10].

Para muitas pessoas, ou houvera uma "idade de ouro" da literatura árabe desaparecida muito tempo atrás ou o mundo árabe e suas culturas formavam um universo longínquo, estranho e complicado, um mundo de certo modo reservado aos especialistas, aos "orientalistas"[11]. A sensação verificava-se não apenas na América Latina como também em boa parte da Europa, que tinha poucos tradutores árabes.

[10] JACQUEMOND, R. *op. cit.*, p. 284.

[11] Com a frase "vers l'Orient compliqué, je volais avec des idées simples", o general Charles de Gaulle reforçava a imagem de exotismo e distância.

A difusão da literatura moderna

A aspiração alimentada pelos arabistas e, principalmente pelos tradutores de árabe, de alcançar um público mais amplo concretiza-se no final dos anos 80, como fruto da concessão do prêmio Nobel de literatura a Naguib Mahfuz. No momento em que recebeu o prêmio, Mahfuz era um escritor praticamente desconhecido na maior parte da Europa, nos Estados Unidos e na América Latina, incluindo o Brasil. Não havia quase nada traduzido diretamente do árabe desse prolífico autor, que escreveu 35 romances, 14 antologias de contos e 25 roteiros de filmes.

No caso de Mahfuz, 92, é especialmente verdadeiro o princípio segundo o qual o destino último de um prêmio é ampliar o alcance de uma obra. O salto da literatura árabe moderna à cena pública e ao âmbito das grandes editoras é, em boa medida, mérito do romancista egípcio, que desperta o interesse comercial pela publicação da literatura árabe moderna. Para exemplificar isso, por volta de 30% das obras traduzidas do árabe na Espanha, na última década, são de autoria de Mahfuz.

Não há nenhum escritor árabe que relate a história e a sociedade do Egito do século XX como Mahfuz. Assim, o leitor estrangeiro tem a oportunidade de aproximar-se, por meio da obra desse escritor, de um mundo muitas vezes desconhecido, quando não desfigurado pela imagem de exotismo e por preconceitos. Mahfuz não apenas recorre à história recente de seu país, a partir da visão doméstica de um egípcio lúcido, como também utiliza diversas técnicas narrativas que evoluem com seu desenvolvimento intelectual.

Segundo o crítico literário egípcio Ibrahim Abdulmeguid, "é grande a influência de Naguib Mahfuz no romance árabe. Ele é, sem dúvida, o fundador desse gênero na literatura árabe (...) inclusive

trazendo à memória membros tão destacados da geração anterior como Tawfiq al Hakim, Mahmud Taymur ou Hussayn Haykal, pois o papel desses autores no campo do romance foi menor em relação ao que desenvolveram em outros espaços da literatura. No caso de Tawfiq al Hakim, sua verdadeira revolução aconteceu no âmbito do teatro e o mesmo caberia dizer de Mahmud Taymur em relação ao conto; de Haykal, no que diz respeito à renovação do pensamento político, e de Taha Hussayn, aos estudos críticos e históricos..."[12].

Chamado por vezes de "Dickens do Cairo" e "Balzac do Cairo", Mahfuz moldou o romance árabe[13] e contribuiu para sua evolução. O próprio escritor nunca encarou sua técnica de escrever romance como algo estático. Da mesma forma que seus romances dos anos 60 representam uma mudança em relação a seus trabalhos pré-revolução[14], suas obras mais recentes participam do processo contínuo de mudança no romance.

O crítico literário e ensaísta palestino Edward Said afirma que "a obra que Mahfuz escreveu a partir do final dos anos 30 comprime a história do romance europeu em um curto período de tempo. Ele não é apenas um Hugo e um Dickens, mas também um Galsworthy, um Mann, um Zola e um Jules Romains"[15].

CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRADUÇÃO DE *O BECO DO PILÃO*

Publicado pela primeira vez em 1947, *O Beco do Pilão* (*Zuqáq al Midaqq*, no original árabe) é um dos romances mais importantes de

[12] ABDULMEGUID, I. *Consideraciones sobre la novela arabe*. Madri, FEC, 1996, p. 74.

[13] Apesar de não ser tradicional na literatura árabe, o romance adquiriu grande popularidade no Oriente Médio no século XX.

[14] Liderados por Gamal Abdul Nasser, nacionalistas egípcios da organização clandestina Oficiais Livres depuseram o rei Faruk e tomaram o poder em 22 de julho de 1952.

[15] SAID. E. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 138.

Mahfuz, ao lado da Trilogia (*Athulathiyya*), formada por *Bayna alqasrayn* (Entre Dois Palácios, 1956), *Qasr achawq* (Palácio do Desejo, 1957) e *Assukkariyya* (O açucareiro, 1957).

O título inspira-se numa rua do bairro de Al Azhar, na parte antiga da cidade do Cairo, que testemunha as aspirações e as tragédias de seus moradores, em um período de transição no Egito que até hoje parece estar em andamento:

> Muitos testemunhos proclamam que o Beco do Pilão era uma das pérolas de seu tempo e que ele brilhou como uma estrela resplandecente na história do Cairo. A que Cairo me refiro? Ao dos fatímidas[16]? Ao dos mamelucos[17]? Ao dos sultões[18]? Só Deus e os arqueólogos sabem. De qualquer forma, o beco é uma relíquia – e das preciosas. E como poderia ser de outro modo? Seu chão de pedras conduz diretamente à histórica rua Sanadiqia, e o Café, que todos conhecem como o Café do Kircha, tem as paredes decoradas de arabescos coloridos. Tudo isso transparece uma antigüidade evidente, em estado de decadência e de deterioração, e com fortes odores das poções de tempos remotos que se transformaram, com o decorrer dos anos, nos elixires de hoje e de amanhã.Apesar de estar quase totalmente isolado do curso do mundo, pulsa neste beco uma vida própria que abarca as raízes da vida como um todo e preserva, por isso mesmo, uma infinidade de segredos do mundo exterior.

[16] A dinastia islâmica fatímida (909-1171) está ligada ao xiismo e foi criada pela família de Ubaiadullah, que alegava ser descendente de Ali, primo e genro do profeta Muhammad, e de Fátima, filha de Muhammad. Os fatímidas fundaram a cidade do Cairo, que se tornou um símbolo de seu poder e de sua independência.

[17] A dinastia dos mamelucos (1250-1517) foi edificada por escravos recrutados e treinados como soldados, posteriormente convertidos ao Islã e libertados; o Cairo foi a capital do sultanato mameluco, um dos maiores Estados muçulmanos da época, que abrangia a Síria e o Egito.

[18] Em árabe, sultão é aquele que detém o poder. É um dos designativos para "soberano"; os sultões otomanos dominaram quase todo o Oriente Médio entre 1789 e 1922.

> O sol anunciava sua ausência. O Beco do Pilão era coberto por um manto crepuscular, ainda mais escuro porque estava encerrado entre três paredes, como uma armadilha com apenas uma porta para a rua Sanadiqia. O caminho subia desnivelado; de um lado, havia uma loja, um Café e uma padaria. Do outro, mais uma loja e uma empresa. Terminava abruptamente – como seu passado glorioso – com duas casas contíguas, cada uma de três andares.A agitação diurna diminuía e a noite começava a avançar; um murmurinho aqui, um burburinho acolá: "Ó, senhor, o Salvador, o Nutridor, o Generoso[19]. Que assim seja, meu Deus. Cada coisa em seu devido lugar. Boa-noite a todos... Vamos entrar, chegou a hora da diversão..."; "Acorde, tio Kamil, e feche a loja! Sanqar, troque a água da *guz*[20]!"; "Gaada, apague o forno!"; "O haxixe me deu dor no peito"; "Se estamos sofrendo os horrores dos blecautes e dos ataques há cinco anos, é por causa de nossa própria maldade!".[21]

Logo no início do romance, o velho poeta, que durante décadas recordou aos clientes do café do beco (o Café do Kircha) as aventuras e as conquistas de heróis árabes tradicionais, é expulso do local para marcar a rejeição do passado e um ato de modernização: um rádio é instalado no café, que não pode mais acomodar o poeta. O novo e o antigo não conseguem coexistir, parece dizer Mahfuz. Cada um deve decidir a que lado pertence.

---

[19] Alguns dos 99 epítetos de Deus na religião islâmica; o que tem generosidade, que, tal qual a honra, sempre foi tida em grande apreço pelos árabes e é tema recorrente em sua literatura.

[20] Aparelho para fumar composto de um tubo comprido e um frasco com água, pelo qual passa a fumaça antes de chegar à boca. É semelhante ao narguilé.

[21] MAHFUZ, N. *O Beco do Pilão*. São Paulo: Editora Planeta, 2003 (tradução do original árabe *Zuqáq al Midaqq*, notas e posfácio de Paulo Daniel Farah), pp. 7-8.

As histórias pessoais retratadas criam uma atmosfera de realismo trágico. Hamida, órfã criada por Umm Hamida, adere ao serviço do Exército britânico de uma forma inoficial: vende seu corpo aos soldados britânicos e aliados. Kircha, dono de um café no beco, fuma haxixe com uma freqüência assustadora. Zayta sustenta-se, desfigurando pessoas para que elas se tornem mendigos convincentes e garantam seu sustento com a comissão sobre o lucro do dia de "trabalho".

O romance passa-se em meados dos anos 1940, com uma parte expressiva durante a Segunda Guerra Mundial, que se encerra em seu decorrer. Muitos estudiosos tendem a analisar *O Beco do Pilão* como um romance que lida essencialmente com a questão da pobreza em um bairro cairota, mas a relevância de sua mensagem diz respeito ao Egito inteiro e a todo o Oriente Médio. De fato, transcendendo o tempo e o espaço, os temas sociais abordados nesta obra são de extrema relevância para muitos países árabes hoje em dia. Como diz Ryad Asmat, "Mahfuz representa a opinião do cidadão egípcio comum e a consciência do árabe comum onde quer que ele esteja" [22].

Na tradução de uma obra como *O Beco do Pilão*, observou-se que a língua literária utilizada na tradução deveria ser a língua literária padrão da cultura de chegada, mas a transmissão do conteúdo do texto original tinha de conservar seu forte componente cultural e religioso na passagem para a língua portuguesa. Como transmitir essa "alteridade" com a qual o leitor brasileiro, em sua maioria, está pouco ou nada familiarizado?

Procurou-se evitar, na medida do possível, tanto uma "deslealdade", como uma "manipulação" do texto original não apenas no plano estilístico como também em outros níveis do texto. O

[22] ASMAT, R. *Ma warâ' al waqi'iyya* (Por detrás do realismo). Damasco: Dar al Fikr, 1997, p. 23.

trabalho de mediação entre duas culturas deve respeitar ao máximo a concepção da realidade cultural refletida no mundo literário do romance em todos os seus traços genuínos e as suas referências, características de uma cultura por vezes distinta da brasileira – o componente árabe e islâmico, assim como o egípcio cairota, é marcadamente relevante no romance *O Beco do Pilão.* Isso não reduz a importância de proporcionar ao leitor brasileiro um texto legível e compreensível tendo em conta seus parâmetros culturais.

É preciso fugir de manipulações textuais para não cair numa espécie de "colonialismo tradutológico". Os textos literários produzidos em outros contextos culturais têm de chegar ao leitor ocidental com toda a sua carga cultural, social, ideológica e religiosa, sem ter por que se transformar sob uma visão globalizante com pretensões "universalistas" e de unificação do pensamento de todos os seres humanos, de suas formas de vida, de seus gostos culturais etc., e isso sob a supostamente inocente premissa de que a comunicação intercultural ultrapassa as limitações do puramente regionalista e característico de uma sociedade determinada.

Por que o leitor brasileiro não estaria disposto a admitir algo diferente de sua cultura? Por que a supressão de certos traços culturais refletidos nos costumes, no vestuário, em certos alimentos ou em tradições religiosas específicas a que se refere Mahfuz em *O Beco do Pilão* seria o melhor para o leitor? Como saber o que é relevante e o que é irrelevante? Se partirmos da idéia de que no texto original tudo é relevante, por que acreditar que na tradução há aspectos irrelevantes? Embora haja trechos descritivos por vezes bastante longos nesse romance, isso não justifica a opção de omitir parágrafos inteiros adotada pela tradução em outros idiomas, como o francês e o alemão.

Os nomes das personagens em diversas obras de Mahfuz – em *O Beco do Pilão* de forma acentuada – não têm uma função meramente referencial, mas estão impregnados de conotações e muitas vezes descrevem um traço marcante da personalidade ou da posição social da personagem descrita. Como o escritor expressa nas palavras de Farag Ibrahim, "os nomes são realmente tudo. De que é constituído o mundo senão de nomes?".

Alguns exemplos tornam clara essa relação entre o nome e a posição social ou a personalidade das personagens – e justificam a opção de mostrar ao leitor a preocupação de Mahfuz em escolher o nome de suas personagens cuidadosamente. O barbeiro Helu (doce) é um homem bastante tolerante e pacífico. Radwan (satisfeito) acredita que tudo acontece de acordo com os desígnios de Deus. Hamida (louvável) é admirada por muitos homens, mas possui um caráter materialista pouco afeito a questões morais. Kamil (completo, pleno) é uma "imensa massa humana cuja *jilbáb* [indumentária tradicional árabe] deixava ver pernas que se assemelhavam a duas garrafas". O nome do "doutor" Buchi está relacionado à palavra *awbach*, que significa a ralé, a escória da sociedade, ou o *lumpenproletariat*. O nome de Zayta vem de *zayyat* e indica alguém que é barulheiro e arruaceiro. O nome do padeiro, Gaada (ruga, dobra), está relacionado ao efeito das constantes surras que sua esposa lhe dá. Kircha, de *karicha* (murchar, enrugar), é visto pelo autor como um homem de poucas qualidades morais.

Há ainda que se considerar o nome de duas personagens que não moram no Beco do Pilão, mas cujas visitas provocaram um grande impacto no local. Ibrahim Farhat, candidato ao Parlamento, supostamente leva, como Farhat sugere, alegria e espírito festivo ao beco durante sua campanha eleitoral. Farag Ibrahim, o cafetão que

Hamida encontra durante um dos comícios eleitorais de Farhat, garante-lhe *farag* (alívio), ainda que temporariamente.

DIGLOSSIA E NUANCES ESTILÍSTICAS

Se todas as línguas apresentam problemas de tradução (não-correspondência lexical, incompatibilidade de gramáticas muito diversas), no árabe essas dificuldades são reforçadas pela existência de situações de diglossia. Em algumas obras convivem o árabe padrão e o dialetal. *O Beco do Pilão* foi escrito em *fusha* (árabe padrão), e os diálogos combinam *fusha* e *'amiyya* (árabe popular).

Para seguir a fonética egípcia (no caso de obras redigidas no país africano), é recomendável optar pela transliteração com "g" em vez de "j". Em *O Beco do Pilão*, por exemplo, adotou-se a grafia Gamaliyya, em vez de Jamaliyya; Gaada, em vez de Jaada; e Farag, em vez de Faraj (as duas formas são possíveis em árabe), pois a quinta letra do alfabeto árabe (*jim*) se pronuncia *guim* no Egito.

Uma opção para explicar essas e outras particularidades, além de permitir que o leitor brasileiro se familiarize com o mundo árabe, egípcio e islâmico, sem ter de recorrer a dicionários e enciclopédias, são as notas de rodapé. Pode-se argumentar que as notas interrompem a fluidez da leitura, mas elas são fundamentais num trabalho acadêmico – e mesmo as dirigidas a um público não-especializado são importantes e elucidativas embora muitas editoras as restrinjam ao inevitável. Na tradução de obras árabes, explicam topônimos, antropônimos, títulos, dinastias islâmicas, epítetos de Deus, pratos típicos, vestimentas e expressões árabes.

Na tradução literária, o tradutor não deve se expressar pior que o autor, mas também não deve tentar superá-lo. A tradução deve

conservar, além das equivalências semânticas, as equivalências estilísticas, ou seja, teoricamente, o estilo da tradução deve ser equivalente ao da obra original. Na prática, isso é difícil, pois em todo texto atua não só o estilo do autor como também, e com supremacia, o estilo da língua. A intenção deve ser permitir que o texto fique o mais natural possível, mas sem comprometer a riqueza lexical e as nuances semânticas e estilísticas do árabe.

De fato, as línguas diferenciam-se por seu estilo quase tanto quanto por seu léxico ou por sua fonética. São típicas do estilo de uma língua as expressões cristalizadas, que todos os usuários dessa língua falam de modo semelhante.

No árabe, há dezenas delas com a palavra Allah. Em *O Beco do Pilão*, aparecem, entre outras, *Allah yubarik fik* (Que Deus o abençoe), *chukran lillah* (Graças a Deus), *Itaqi Allah* (Tema a Deus), *wa uyimu Allah* (Juro por Deus), *In cha' Allah* (Se Deus quiser), *al hamdu lillah*, (Graças a Deus), *la qadara Allah* (Que Deus não permita), *Allah yussmihuka* (Que Deus o perdoe), *tawakalla 'ala Allah* (Confie em Deus), *ma'adha Allah ou A'udhu billah* (Deus me guarde), *bi'idhni Allah* (com a permissão de Deus), *Allah subhánahu wa taala* (Deus altíssimo e exaltado) e *Razaqaka Allah* (Que Deus seja seu provedor).

O LEITOR E O ESCRITOR

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) afirma que "existem duas máximas da tradução: uma exige que o autor de uma nação estrangeira seja conduzido até nós de modo que possamos considerá-lo como nosso; a outra requer que nós vamos ao estrangeiro com o intuito de nos encontrarmos em sua situação, em sua língua, em suas

particularidades. (...) Os homens cultos conhecem bem essas duas máximas através das realizações exemplares"[23].

Conciliar esses dois preceitos e procurar conduzir o leitor ao escritor, como defendem teóricos como Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) e Franz Rosenzweig (1886-1929), é um desafio. Schleiermacher examina as duas maneiras de traduzir: fazer "como se" o autor tivesse escrito na língua de chegada ou fazer "como se" o leitor soubesse ler a língua de partida e tornar a língua nativa estrangeira a si própria. É a segunda opção que o tradutor, teólogo e filósofo alemão defende com mais ênfase[24].

"Que caminhos pode empreender o tradutor que queira aproximar de verdade duas pessoas tão separadas, o escritor original e seu próprio leitor, e facilitar ao último, sem obrigá-lo a sair do círculo de sua língua materna, o mais exato e completo entendimento do primeiro? Só há dois: ou bem o tradutor deixa o escritor o mais tranqüilo possível e faz com que o leitor vá a seu encontro, ou bem deixa o mais tranqüilo possível o leitor e faz com que o escritor vá a seu encontro", diz Schleiermacher.

Das duas abordagens básicas ao texto estrangeiro (familiarização e estranhamento), a primeira é mais comum na tradução da literatura árabe contemporânea. A tendência é fazer da leitura de um texto traduzido um processo tão suave e fácil quanto possível. Nessa lógica, um texto traduzido do árabe, por exemplo, deveria ser lido "como se" houvesse sido escrito na língua de chegada. Isto é, ele deveria priorizar a língua-alvo ainda que isso implicasse a ocorrência de erros. Nesse

[23] GOETHE, J. W. "Zu brüderlichem Andenken Wielands" in *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe, t. 10, 1863, p. 512.

[24] Opção defendida na conferência *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (Sobre os diferentes métodos de traduzir), realizada em 24 de junho de 1813 na Academia de Ciência de Berlim, publicada em edição bilíngüe pela Editions du Seuil, 1999.

caso, o tradutor proporciona um discurso fluido que não se distancia do estilo usual nas obras de ficção contemporâneas e em que os elementos estrangeiros como títulos, expressões religiosas ou juramentos são mais marginais (e, com freqüência, omitidos).

De qualquer forma, o tradutor de textos, que muitas vezes são perigosamente classificados como "exóticos" no contexto de destino, precisa estar consciente dos estereótipos de representação que conformam sua cultura e transferir uma visão de mundo a outra diferente e regida por normas diferentes, das quais também tem de tomar conhecimento.

RESGATE DA ALTERIDADE NAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS

Traduzir do inglês, a língua politicamente dominante atualmente, para uma língua como o árabe, o hindi, o chinês ou o curdo é bem diferente do que traduzir de uma dessas línguas para o inglês. O que marca essa distinção são as línguas envolvidas no processo tradutório num momento histórico determinado.

No caso do Brasil, a tradução literária para o português revela-se de certa forma um campo preferencial para o estabelecimento de uma relação de dominação lingüística e cultural. "Com efeito, ressalvadas as exceções de praxe, o mercado brasileiro de tradução literária sempre tendeu a efetuar a introdução na cultura nacional das obras dos grandes centros culturalmente hegemônicos, com destaque para o império anglo-saxão, para a França e, em menor escala, para a Alemanha e a Itália. Obras originadas de outras culturas, não-hegemônicas, eram e, em certa medida, ainda são traduzidas por intermédio de uma língua-cultura hegemônica, por longo tempo o francês e, mais recentemente (principalmente a partir de finais dos

anos 50), o inglês. Desta configuração geral, excetuava-se, quase que exclusivamente, as literaturas espanhola e hispano-americana"[25], pondera Francis Henrik Aubert, estudioso do tema.

O autor afirma que isso acarreta duas implicações relevantes. "Em primeiro lugar, as culturas hegemônicas, ou dominantes, são, *ipso facto*, algo transparentes para as culturas dependentes: sua especificidade cultural tende a não ser percebida como alteridade, mas como modelo ou como universalidade. Já as culturas dependentes são, também *ipso facto*, algo exóticas, por vezes por demais exóticas para serem palatáveis. Deste modo, a tradução literária de uma cultura periférica para uma cultura hegemônica tenderá (...) a assumir uma linha 'domesticadora', assimilativa, de apagamento da alteridade. Inversamente, as literaturas hegemônicas traduzidas pretenderão à transparência e imporão seus valores culturais e estéticos como evidentes e satisfatórios, posto que modelares para toda a humanidade"[26].

As literaturas que nos chegam por intermédio das culturas dominantes tendem a perder sua especificidade cultural e estética, tendo já sido "domesticadas" pela referida intermediação. A proposta de traduzir diretamente do árabe para o português, sem recorrer a um idioma intermediário, visa contribuir para uma mudança nesse quadro e, dentro de suas limitações, reduzir um pouco a dominação lingüística e cultural dos centros hegemônicos.

A tradução literária, quando se faz entre duas culturas não-hegemônicas, mostra-se uma situação privilegiada, pois não se verifica a imposição de um comportamento tradutório assimilativo. Com efeito,

[25] "Tradução e literaturas não-hegemônicas: o caso Noruega/Brasil". São Paulo, CITRAT/FFLCH/USP, 2000.

[26] Id., Ibid.

faz-se necessário buscar o resgate possível da alteridade, evitar a linha assimilativa, de apagamento da alteridade, que caracteriza normalmente a tradução literária de uma cultura periférica para uma cultura hegemônica. É preciso também evitar as omissões, como acontece em algumas traduções para uma cultura hegemônica.

Por fim, parece clara a necessidade de traduções diretas do árabe para o português a fim de permitir uma opção de linha tradutória consciente, sem a obrigação de submissão a uma escolha prévia por um tradutor norte-americano, britânico ou de outra cultura hegemônica na atualidade.

A necessidade de mudar esse quadro levou-nos a lançar um projeto de tradução de obras da literatura moderna. Entre as obras que traduzi, destaca-se *Homens ao sol* (*Rijál fich-chams*, 1963), de Ghassan Kanafani 1936 - 1972, descrita por Said como uma "obra-prima da literatura árabe, essencial para compreender a saga palestina"[27]

O romance conta a história de três palestinos que, após a ocupação de sua terra natal, buscam segurança material no golfo enriquecido pelo petróleo. Depois de passarem pela provação do deserto (presença constante nas obras de Kanafani), os refugiados tentam ir do Iraque para o Kuaite. Um motorista que complementa a renda como traficante de seres humanos coloca-os no tanque de um caminhão-pipa e eles morrem sufocados na fronteira entre os dois países, enquanto os guardas se engajam numa longa conversa com o motorista. Os cadáveres, rijos, são lançados sobre montes de lixo, numa periferia da cidade do Kuaite, perto dos poços de petróleo.

A obra marca, tanto do ponto de vista formal, quanto do conteúdo, um momento crucial para a trajetória literária da Palestina

[27] Depoimento ao autor.

na segunda metade do século XX, de modo que o romance passa a ser um divisor de águas e pode-se falar em um "antes" e um "depois" de *Homens ao sol.*

Outro romance de Kanafani traduzido foi *O que sobrou para vocês* (*Ma tabaqqa lakum*, 1966), cuja técnica narrativa inclui aspectos experimentais que demonstram o contínuo interesse do escritor em desenvolver sua habilidade como romancista.

Na obra, os irmãos Hámid e Maryam, além de protagonistas, são os principais narradores; assim, há narrativas em primeira e em terceira pessoa, no passado e no presente. As mudanças de tempo ou de pessoa são marcadas por um estilo de fonte diferente. Por exemplo, no trecho abaixo, em que Maryam descreve a ocasião em que Zakariyya a seduz, o negrito indica a narração referente a Hámid (em terceira pessoa), e a fonte normal, a de Maryam:

> Confiava inteiramente em seus sentidos, um único impulso envolvido por um certo medo. Mesmo isso, porém, causava uma sensação de excitação. Era toda uma gama de sentimentos preenchendo os punhos fechados de um aventureiro destemido ao esmurrar algum portal desconhecido. Eu estava tremendo de calor e, ao mesmo tempo, fiquei excitada quando o vi na porta. Hámid havia saído apenas cinco minutos antes e Zakariyya já estava ali, de pé na porta, cheio de autoconfiança e querendo saber se ele ainda estava em casa.

Um dos poetas árabes com maior apelo universal, Mahmud Darwich (1941-) ocupa um lugar especial na literatura moderna. Destaca-se, entre outras, a obra *Por que deixaste o cavalo sozinho?* (*Limadha tarakta al hisán wahídan?*, 1995). A resposta ao questionamento do título vem no poema "A eternidade do cáctus":

A eternidade do cáctus

- Aonde me levas, pai?
- Em direção ao vento, filho...
Da planície onde
os soldados de Bonaparte elevaram a terra
a vigiar as sombras sobre as antigas muralhas de Acre
Saem pai e filho
Diz o pai: Não tema
Não tema o sibilo das balas!
Se apegue à terra e salvo estará. Salvos estaremos
A escalar a montanha ao norte e voltar
Quando voltem os soldados distantes pros seus

- E quem habitará nossa casa, pai?
- Há de ficar como a deixamos...

Apalpou a chave como se apalpa o corpo
Acalmou-se
Diz o pai, ao passar por barreira de espinhos:
Lembre-se, filho! Aqui, os ingleses crucificaram seu pai
Duas noites com espinhos de cáctus
E ele nunca confessou
Crescerá e há de contar aos que herdam os fuzis
A saga do sangue sobre o ferro...
- Por que deixaste o cavalo sozinho?
- Para que a casa se anime
Pois as casas morrem quando partem seus habitantes...

O ESTÍMULO NECESSÁRIO À ESFERA DA CULTURA

A história da tradução literária do árabe para o português (como acontece na maioria das línguas) acompanha a evolução das relações geopolíticas dos países arabófonos e lusófonos. Espera-se que a intenção recém-anunciada de fortalecer as relações entre o Brasil e os países do Oriente Médio inclua a esfera da cultura e permita que o cenário apresentado nesta análise transforme-se no futuro.

Sabe-se que as editoras têm interesse crescente em publicar livros árabes, mas faltam especialistas aptos a traduzir obras em geral e, especialmente, as literárias, que demandam um cuidado excepcional (e uma competência literária por parte do tradutor).

É preciso estimular a leitura e a tradução das obras árabes, tal como vem fazendo a universidade. Nesta era em que teóricos como Samuel Huntington defendem o que consideram um inevitável "choque de civilizações" e que essa idéia frágil expande-se apoiada em políticas maniqueístas, a tradução também desempenha o papel de aproximar lados muitas vezes vistos como hostis e que enfrentam problemas semelhantes.

Imagem e Formação de Opinião no Mundo Árabe

- Paul Achcar
- Narciso Binayán Carmona

Imagem e formação de opinião no mundo árabe: visões do Brasil e da América do Sul

*Paul Achcar**

UMA GRANDE INTUIÇÃO?

Às vésperas da reunião de cúpula dos países árabes e dos países da América do Sul, no próximo mês de dezembro, o IPRI – a quem devemos agradecer – tomou a iniciativa de organizar este seminário de reflexão, que reúne especialistas árabes e brasileiros, para tentar ir um pouco mais longe na compreensão do mundo árabe, superar algumas idéias preconcebidas e – quem sabe ? – descobrir novas pistas nesse processo inédito que pretende dar início à reunião de dois grupos de países. À falta de ser um especialista, eu tenho a *"especificidade"* de ser, ao mesmo tempo, árabe e brasileiro.

A *"intuição"* do presidente Lula, lançada quando de sua viagem pelo mundo árabe, em 2003[1], não é, evidentemente, uma intuição. Faz parte integrante da nova política externa brasileira que introduz, na continuidade nacional e continental, elementos de apoio para reforçar tal ou qual aspecto. Não podia ser de outra forma. A insistência na continuidade tem um lado necessário, embora derrisório, no atual caos das relações internacionais. Reagrupados sob o titulo genérico, mas não exclusivo, de *"mudar a geografia*

* Jornalista correspondente do diário árabe "Al-Hayat" e da revista francesa "Marianne".

[1] Primeira viagem oficial de um Chefe de Estado desde aquela – quase privada – do imperador D. Pedro II.

comercial do mundo", os elementos novos da política externa tornam-se, de todo modo, necessários, como um acompanhamento exterior da dinâmica do país (e do continente) para ocupar seu lugar – todo o seu lugar – na economia mundial. Mas há um outro componente dessa mesma política externa, aquele que está ligado à organização das relações internacionais, da política do mundo: ali, também, a continuidade é a regra, mas isso não impede de pôr em destaque a contribuição brasileira em processos tão diversos e difíceis como os da Venezuela e do Haiti, um *"esboço de uma nova racionalização"*, segundo os termos de um diplomata francês, para o dia em que as relações internacionais sairão de sua letargia ou, mais exatamente, do seu caos atual.

Foi imputada, à política árabe do atual governo, a intenção de procurar modificar as alianças ou – versão mais branda – de marginalizar o lugar do Brasil nas relações internacionais. Trata-se de uma má acusação: a política árabe do Brasil (e da América do Sul) faz parte integrante de sua política externa. A interação das entidades regionais não é senão o contrapeso institucional da globalização das trocas. A multiplicidade dessas entidades e das relações mantidas entre elas não pode ser o apanágio de certos blocos, a expensas de outros, inibidos de manter contactos entre eles. Independentemente das implicações que possa ter no mundo árabe, a relação latino-americana parece-me, de toda forma, impor-se como um exercício de estruturação da própria América do Sul e da construção de seu quadro de relações. Para dizer mais simplesmente: não é normal que haja uma relação eurolatina e euroárabe, e que não haja uma relação latino-árabe [2].

[2] Utilizo, de agora em diante, essa última expressão para exprimir a relação entre os países árabes e os países da América do Sul.

Por essa razão, além de outras, parece-me importante que nosso seminário leve a cabo sua reflexão *"em si"*, sua reflexão acadêmica, mas sem esquecer aquilo que a fez nascer e aquilo que poderia ser seu prolongamento natural: um relacionamento latino-árabe. Por isso, procurarei sempre, neste texto, discutir a viabilidade do projeto, passar em revista tanto os elementos suscetíveis de o favorecer, quanto os que correm o risco de representar obstáculos. Pelos motivos que dizem respeito ao título, deixaria temporariamente de lado – a não ser subsidiariamente – o aspecto econômico da questão. Eu me interessarei, em uma **primeira parte**, no exame de nossa imagem no mundo árabe. Abordarei, também, essa questão partindo do histórico das relações latino-árabes. É o problema da imagem, que o IPRI bem fez, segundo penso, em colocar antes daquele relativo à opinião pública. Tratarei, em seguida, em uma **segunda parte**, do modelo atual de formação da opinião pública no mundo árabe; para isso, tentarei fazer um *check-up* do estado atual do mundo árabe, fazendo abstração das questões palestina e iraquiana, salvo quando exigido pelo desenvolvimento: é uma pesada restrição, mas que permite melhor compreender o estado real do mundo árabe, aquele que deverá permanecer como nosso parceiro nessa relação, mesmo quando o Iraque for soberano e esteja em paz, mesmo após o fim do conflito árabe-israelense e o estabelecimento de um Estado palestino.

Estudarei, como caso exemplificativo, as redes pan-árabes de informação por satélites, veículo cuja importância aumenta todos os dias, malgrado, ou devido, à situação dramática da democracia, de um lado, e das relações interárabes, de outro.

Em **conclusão**, sugerirei algumas pistas para uma visão realista e para uma intervenção ativa.

PRIMEIRA PARTE: A IMAGEM

A – *A PROCURA DE NOSSA "IMAGEM" NO MUNDO ÁRABE*

Nessa pequena pesquisa sobre nossa imagem[3] no mundo árabe, serei rapidamente confrontado com dois tipos de imagem do Brasil[4]: uma de caráter geral, e outra – se assim se pode dizer – especializada.

a – A primeira – a de caráter geral – deixa o observador insatisfeito: perguntem a dez pessoas o que lhes inspira o Brasil, e eles, sem falta, responderão *"football"*; insista, ainda, por uma outra resposta: e irá obter *"carnaval"*[5]. Eu ficava desanimado com a uniformidade das respostas .... Gosto muito, tanto de futebol, quanto de carnaval, mas uma tal resposta mecânica desencorajaria qualquer impulso de curiosidade. Entretanto, ela não é específica do mundo árabe. Na Europa, as respostas obtidas não são substancialmente diferentes. Mesmo na América do Sul. Fiz a experiência na Colômbia, no Equador e em outros lugares.

Recordava-me, então, que a mesma pergunta, feita há alguns meses aos participantes de um congresso, de pesquisadores *"brasilianistas"* norte-americanos, no Rio de Janeiro, a respeito do que lhes inspirava o Brasil, antes de se tornarem *"brasilianistas"*, obtivera respostas idênticas e tragicamente uniformes [6]. De quando em vez, insinuava-se, timidamente, *"a violência"* ou *"a pobreza"*. Eu meditava

[3] Empreendida no mês de julho, quando de uma viagem ao Líbano e à Síria.

[4] Sem contar a imagem audiovisual, que se resume, em geral, a algumas "novelas", quase que exclusivamente mexicanas.

[5] Eufemismo para significar ainda outra coisa para certos interlocutores do sexo masculino.

[6] Reproduzidas em *A Folha de São Paulo*.

sobre a formatação dessas respostas. Eis o que, exatamente, é o problema da imagem: não se sabe o que a produz; se somos nós mesmos, ou se são os outros. Sergio Lamarão – um pesquisador que trabalha na Fundação Getúlio Vagas, no Rio de Janeiro, e que divide seu tempo entre os Estados Unidos e o Brasil – confidenciou-me, certa vez, que os americanos têm uma imagem do Brasil muito mais *"black"*[7] do que o país é na realidade; e que os brasileiros têm de seu país uma imagem mais *"branca"*[7] do que o país é na realidade.

Recorri, também, à minha longa experiência jornalística, tanto como correspondente estrangeiro, quanto do outro lado de atividade nas redações: é verdade que, para as potências médias ou para os grandes países continentais (o Brasil pode ser, indiferentemente, qualificado como um ou outro), os tempos fortes de interesse são limitados e, em geral, se é levado a pensar que esses países deveriam considerar-se felizes por já terem esse tempo reservado ... O *"fenômeno Lula"* modificou um pouco esse dado, por razões completamente alheias ao assunto que hoje nos interessa.

b - A segunda categoria é a das especializadas. Ela concerne, apenas, os especialistas em determinados setores. Entre esses, naturalmente, e em primeiro lugar, por serem os mais numerosos, os amadores de futebol. Entretanto, os aficionados árabes perguntam-me sempre por que os aficionados brasileiros, depois da eliminação de seu time, não fazem como os árabes, isto é, apóiam os argentinos. Os aficionados árabes têm o reflexo – depois da eliminação de sua equipe favorita – de se voltarem par uma equipe árabe. Sã tradição do nacionalismo árabe(!).

[7] Em português no texto.

Os melômanos lhe farão notar que, em seu último CD, a grande diva Feyrouz, um dos raros ícones árabes da atualidade, canta, em árabe, duas músicas latinas (uma é *"Manhã de carnaval"*, a outra *"La bamba"*). Nos meios literários, os leitores conhecem Jorge Amado, Gabriel Garcia Márquez, naturalmente, e alguns outros autores traduzidos para o árabe. Os que trabalham na luta contra o analfabetismo sabem da importância de um Paulo Freire, os que se interessam por teologia ouviram falar de D. Helder Câmara ou de Leonardo Boff. Uma figura como Oscar Niemeyer, arquiteto da universidade de Argel ou da feira internacional de Trípoli, no Líbano, acha naturalmente seu lugar nessa *"lista"* brasileira.

c - No nível político, nota-se um certo paradoxo. De um lado, uma das duas ou três grandes características da emigração árabe para a América latina é sua super-representação política. Entre a infinidade de exemplos existentes, contentar-me-ei com um só, latino-americano e recente: há alguns meses, uma eleição presidencial foi realizada em El Salvador; ela se resumiu a um duelo entre o dirigente da frente esquerdista Farabundo Marti, Chafiq Handal, e o chefe do partido de direita, Arena, e atual presidente, Toni Zaca. Ambos descendentes de emigrados vindos de Belém, na Palestina. No Brasil, os cidadãos de origem árabe seriam o segundo grupo, em termos de representação política, imediatamente após os cidadãos de origem italiana. Malgrado esse fenômeno de natureza política, a América latina aparece raramente – como assunto – no mundo árabe. Quando se ouve falar, é sempre por meio de imagens parciais, esparsas, quase implícitas, que, muitas vezes, são utilizadas para evocar outra coisa. Nesse particular, o Brasil aparece ainda mais raramente. Essas imagens são, algumas vezes, comoventes, mas completamente inoperantes. Vou dar, a seguir, exemplos diversos.

- No inconsciente palestino, os índios da América do Sul (e, também do Norte) são o mais expressivo exemplo de seu drama (com o *apartheid*); algumas vezes alguém se recorda, também, que existe no Chile a maior diáspora de não-refugiados.

- No inconsciente libanês, o assunto evoca, geralmente, um debate demográfico instrumentalizado pela política interna.

- No inconsciente pan-árabe, há a nostalgia desse encontro, que não teve quaisquer resultados, entre Guevara e Nasser, no Cairo, no início dos anos sessenta[8], quando da aventura congolesa do Che. A não ser pelo ascetismo, eles não tinham muitas coisas em comum. *"Suicidômano"*, teria dito o *raïs* egípcio.

- No inconsciente coletivo dos militantes que começam a perceber as mudanças que se operam numa *"outra América"*, sul-americano é, ainda, um qualificativo que mede a violência de uma ditadura militar, mesmo se são incapazes de dizer onde essa categoria ainda existe no continente.

- No inconsciente dos chefes de redação árabes, é a figura de Chávez que predomina: pelo fato de *"resistir aos americanos"* e, provavelmente, também porque ele recorda os seus dirigentes (com a importante nuança de que ele foi democraticamente eleito), ou uma velha melodia que gostam muito de cantarolar.

[8] Recuperei, nos arquivos, uma fotografia.

Quando se acaba de dizer isso, uma importante questão fica, ainda, sem resposta: por que os cidadãos árabes *"generalistas"*, como, por exemplo, os consumidores de carne, ou os usuários de ônibus, no Líbano, ignoram ou – para ser mais exato – não são informados da *"natureza"* brasileira de seu objeto? Sem mesmo falar de cultura. É aí que está o fundo do debate sobre a imagem do Brasil (pode-se extrapolar, e dizer da América do Sul) no mundo árabe e fora do mundo árabe: que suporte para o objeto? Que calibragem otimizada dar à identidade, para fazer dizer *"esse objeto é brasileiro"* (ou sul-americano, ou latino?), mas , também, como definir a identidade, isto é, que qualificativo desejamos anexar-lhe? Questões que merecem reflexão, mas que nos afastam de nosso assunto.

B – *RADIOGRAFIA DA RELAÇÃO LATINO-ÁRABE*

Onde procurar as raízes da relação latino-árabe? Lá onde se encontram. No Brasil e na América latina. Talvez seja necessário recordar, aqui, rapidamente, alguns fatos:

1. A história da relação latino-árabe é, primeiramente, fruto de circunstâncias socioeconômicas que provocaram uma emigração[9], entre 1860 e 1930, do Magrebe árabe, em particular da zona geográfica dos atuais Estados do Líbano, da Síria e do *"não Estado"* da Palestina; pode-se qualificar a causa principal para diferenciá-la das migrações seguintes, posteriores à Segunda Guerra Mundial, e que estão ligadas, principalmente, à evolução da questão palestina e à guerra do Líbano.

[9] Para o Brasil, as obras de Oswaldo Truzzi constituem leitura indispensável.

Historicamente, pode-se acrescentar aí, mas sua história de integração é um pouco diversa[10], a emigração dos judeus, começando pelos marroquinos de Tanger e de Tetuan, que se instalaram no Rio de Janeiro e em Belém, em meados do século XIX, e prosseguindo com os judeus egípcios e seus correligionários do *Mashreq* (*Levante*), no século XX.

Essa emigração principal (cerca de 200 000 pessoas para o Brasil, nesse período, chamado de *"principal"*) vai englobar toda a parte latina do continente, país por país, sem exceção. Recordando-a, a América latina é percebida como um todo, como a *"outra América"*, em um posicionamento estranhamente semelhante ao do Itamaraty: a América Latina como uma ampliação da América do Sul.

2.Vou falar do Brasil, mas a situação é semelhante, em geral, nos outros países da América latina. Essa imigração produziu uma integração baseada numa aculturação relativamente rápida, cujas características principais (uma vez ultrapassada a fase dita do *"mascate"*) serão a amplitude da dispersão geográfica e a intensidade da representação política. Um exemplo que bem resume a situação: o *"Houaiss"* é um dicionário da língua portuguesa e seu autor ignorava tudo dos tesouros da língua árabe. Podem ser tomados outros exemplos nas artes, nas ciências, nos esportes, na política como já dito, nos negócios, naturalmente, e, também, na diplomacia ... É com sua *"brasilianidade"* que os brasileiros de origem árabe contribuíram para construção de seu novo país, e não com a preservação de uma qualquer especificidade cultural, em particular. A referência a uma *"nova*

[10] Se assimilável, no começo, à migração árabe, dela se destaca e encontra outros canais de integração após a criação do Estado de Israel, em 1948, que vai produzir o drama palestinense.

Andalusia", a que freqüentemente alude a literatura da emigração, devia, de resto, ser compreendida – na maior parte dos casos – como um instrumento que serve de mediação cultural à integração e não ao particularismo do país de origem. Com exceção, talvez, de situações limitadas na América Central, e de certas situações recentemente observadas aqui e ali, o modelo de integração inclusiva funcionou, demonstrando a capacidade de nosso país de integrar e das populações em questão de se integrarem.

3. Daí, o que se pode concluir de útil da relação latino-árabe?

Separei duas etapas principais que são, freqüentemente, uma conjunção de momentos e uma resposta a necessidades:

a – A primeira etapa está ligada às diferentes trajetórias de uma emigração para *"a outra América"* (é o nome dado à América do Sul no mundo árabe), uma emigração movida pela iniciativa particular das famílias e feita por indivíduos. Nessa etapa, a relação latino-árabe não interessa nem aos Estados de onde vinham os migrantes, nem àqueles que os recebiam. Com raras exceções, há impermeabilidade. A relação é levada a termo por braços *"mascates"*, como manifestação de suas necessidades.

O problema dessa relação, que teve o imenso mérito de existir, é que ela não pode ser senão a dimensão das trajetórias individuais, e que, sem o saber, ela está, em relação ao conjunto, em um prisma singular (nossos cidadãos de origem árabes vêm de países que representam menos de 10% da população do mundo árabe). Isso é normal. Os agentes econômicos, no meio eles, sabem disso, melhor que ninguém: suas escolhas de investimento não são, absolutamente, dependentes de sua origem étnica.

b – É o que vai revelar, impetuosamente e com urgência, a segunda etapa, que se inicia nos anos 70, de início, com o primeiro choque petrolífero, depois, com a primeira guerra do Golfo. Essa etapa de *"o Brasil faz qualquer negócio"*[11] mostra, ao contrário, que, no fundo, ela não é uma relação. A presença do Estado brasileiro se explica bem mais pela natureza de suas necessidades e de suas trocas comerciais do que por uma visão qualquer. São os negócios que representam, de início, os intercâmbios necessários, e a perspectiva comum (se excetuarmos certos investimentos militares), e, mais ainda, continental, em momento algum é contemplada. Não há nenhum desdém em dizer isso: não há relacionamento algum sem necessidade; e o que se cria, então, fundamenta o que existe hoje.

Paralela e independentemente, ocorrem desenvolvimentos interessantes aqui mesmo no Brasil. Nesse nível, é provável que tenha havido desenvolvimentos paralelos nos outros países sul-americanos: com a interrupção da corrente migratória cultural, e, graças à assistência de precursores (cujo valor e cujos esforços os tornam merecedores de homenagem), os contornos de um campo relativo ao mundo árabe começam a encontrar seu lugar na moderna produção intelectual brasileira: nas línguas orientais, mas também na literatura, nos mundos orientais reais, mas também nas diversas ciências humanas. Geralmente como núcleos pluridisciplinares. Eis alguns pequenos exemplos: em 1983, fui convidado pelo "Núcleo de Estudos sobre o Mundo Árabe"[12] (da Universidade de Brasília) para um seminário de três dias consagrado à crise do nacionalismo árabe, à questão palestinense e à guerra do Líbano; um importante seminário internacional foi organizado, em outubro de 2003, na Universidade Federal Fluminense (RJ), pelo

[11] Apreciação freqüentemente atribuída ao Brasil pelos próprios árabes!

[12] Criado pelo professor Muhdi Koosak.

"Núcleo de Estudos do Oriente Médio". O "Centro de Estudos Árabes" da USP está no cerne de importantes atividades de pesquisa literária e de tradução. E há, evidentemente, numerosos outros exemplos que ignoro. A importância disso me parece ser que as pesquisas sobre o mundo árabe começam a existir por si, sem ser uma reserva de mercado para certas pessoas, liberadas das questões migratórias e independentes das trocas econômicas.

c – O terceiro momento começa agora: o projeto de reunião de cúpula América do Sul – Mundo Árabe, assim como o diálogo latino-árabe, põem nos trilhos uma nova etapa, continental e ligada à organização das relações internacionais. A atual iniciativa brasileira deixa pensar que algo mudou nesse nível. Para formular essa relação, há, em escalão mais alto, uma tomada de decisão de assim proceder e de lhe dar seguimento. Foi tomada tal decisão? Na afirmativa, é uma mudança fundamental.

Seja no caso do Brasil, seja no do Mercosul, o momento que define esse relacionamento deduzirá sua viabilidade. Para poder existir, terá, agora, de ser formulado[13]. É claro que a *"intuição"* da relação latino-árabe procede de uma necessidade econômica e que, sem essa dimensão econômica, não seria possível visualizar essa relação. Nem uma relação latino-árabe estritamente econômica, nem essa outra atitude que inclui o econômico mas não se reduz a ele apenas. Sejamos, pois, ainda mais claros: sem a perspectiva de desenvolvimento das relações econômicas, o assunto não estaria na ordem do dia. Recordar essa evidência não significa querer reduzir a relação latino-árabe a uma simples relação econômica, mas compreender que sua função

[13] Vou estender-me, na segunda parte, sobre as condições do parceiro e sobre o que se pode esperar dele.

principal é de criar um quadro favorável e de sustentar as trocas econômicas em sentido amplo.

A evolução da corrente comercial árabe-brasileira durante o último ano (incluindo exportações e importações, não deveria ultrapassar 7 bilhões de dólares[14]), tanto em termos de cifras globais, quanto de distribuição geográfica, merece ser retida como dado revelador da pertinência dessa *"intuição"*. Mas é preciso que essa política afirme sua pertinência com relação às possíveis trocas econômicas, mais do que em relação às trocas atuais.

4.Tudo o que precede procura induzir a uma posição estratégica suscetível de tornar-se objeto de uma reflexão prospectiva entre os poderes públicos e o setor privado interessado, assim como os outros setores em que há possibilidade de cooperação, para facilitar a relação latino-árabe e reformulá-la, nela integrando as relações econômicas já existentes. O importante é que se elabore um processo que garanta a participação de todos aqueles que tiverem interesse em participar, daqueles que já participam e daqueles que não participam ainda, daqueles com interesse no tocante à economia e daqueles em um nível que inclui os interesses econômicos, mas não se reduz a eles. O fato de provir a iniciativa do Estado brasileiro deveria autorizar a abertura dos meios interessados, hoje um pouco fechados sobre si mesmos. Mas também isso confere a responsabilidade de atrair a empresa privada que tem uma vocação ou uma ambição multinacional, pois é ela que deverá passar a imagem setorial de uma imagem geral; e de estimular o mundo universitário no momento em que aqueles que se interessam pelo aprendizado da língua árabe, no Brasil, não são

[14] Segundo Paulo Atallah, presidente da Câmara de Comércio Árabe Brasileira.

mais, necessariamente, os filhos de imigrados. Sobre a base objetiva de uma política árabe, a contribuição dos brasileiros de origem árabe será, então, maximizada e constituirá, realmente, *"algo a mais"*. Aqui, também, se a *"política árabe"*[15] é, para o Brasil (e a América latina), a expressão de uma necessidade econômica, ou mais que isso, ela será o resultante dessas necessidades quando forem expressas.

Enfim, e é a outra face da moeda, ter uma política árabe é refletir sobre os meios de tecer laços de diversas naturezas com as *"colônias"* brasileiras,que devem contar pelo menos 100 000 interessados, naturais dos países do Magrebe. Uma vez mais, estamos no centro do debate sobre nossa imagem.

Digamos, para terminar, que para materializar as possibilidades da relação latino-árabe, os poderes públicos – pois que se trata de uma iniciativa central – deveriam organizar a segunda reunião latino-árabe, aqui mesmo, como uma espécie de *"escuta do mundo árabe"*, na qual homens de negócios, artistas, jornalistas, professores, em geral, viriam exprimir as necessidades ou as oportunidade de suas sociedades. Haveria, aí, mais matérias para elucidar, além do tocante às novas e frutíferas dinâmicas das relações interestatais, de que seriam, em todo caso, complementares.

É preciso ainda levar essa *"imagem"* às terras árabes e dizer um pouco mais sobre o terreno em que serão recebidas. O que será objeto da segunda parte.

SEGUNDA PARTE: FORMAÇÃO

Conscientemente ou não, na problemática da formação da opinião pública no mundo árabe, ou na própria designação da relação

[15] Ou qualquer outra, mais importante, igualmente ou menos importante.

como latino-árabe, privilegiamos uma abordagem cultural, política ou institucional, em lugar de uma abordagem geográfica que divide os países em africanos e asiáticos. A escolha pan-árabe pode, certamente, ser defendida, mas tem implicações que vão além do método de classificação desses países. No que se segue, vou fazer uma exposição sumária do estado atual do mundo árabe. Primeiramente, uma leitura objetiva. Um pequeno compêndio de geografia e de demografia. Em seguida, uma leitura subjetiva: a apreciação de nosso parceiro virtual está longe de ser brilhante, tanto em nível institucional, quanto societário. A decadência do pan-arabismo, observável desde a morte de Gamal Abdel Nasser, mas mesmo anterior a seu falecimento, o crescimento do fenômeno islamita e sua midiatização desenfreada, tudo parece induzir a uma abordagem pseudo-holística ou culturalista do mundo árabe, hoje muito em voga; procurarei mostrar os limites dessa simplificação. Em contrapartida, colocarei como hipótese que o mundo árabe atravessa uma fase de transição e procurarei ilustrar minha tese analisando as evoluções que conhece o espaço informativo.

A – AO ENCONTRO DO MUNDO ÁRABE

O mundo árabe estende-se sobre a África e a Ásia. Hoje, é um mundo de cerca de 300 milhões de habitantes, geralmente dividido em quatro subgrupos, por razões geográficas e culturais. Esses subgrupos são entidades válidas e uma política, que se ordenasse em torno deles, ganharia em coerência e eficácia.

Dois subgrupos na Ásia : os países do *Machreq* e do Golfo.

E dois subgrupos na África: os países do Norte e os países do *Magrebe*.

Os árabes da Ásia são os menos numerosos: menos de 40%. A divisão em *Machreq* e em península e golfo arábico resumia,

bastante bem, os prós e contras do mundo árabe. Aqui estão os problemas, sobretudo políticos (aí compreendida a questão xiita), e ali os recursos, sobretudo petrolíferos. Hoje, a imagem deve ser relativizada.

- O *Machreq* árabe (50 milhões de habitantes), que significa Levante, é onde se concentram os conflitos, mas também o lugar da presença de nossos naturais imigrados: ali se encontra a Palestina, epicentro do conflito árabe-israelense; e ali se encontra, atualmente, o Iraque (metade da população). Os outros países são a Síria, o Líbano e a Jordânia.

- A Península arábica (cerca de 60 milhões de habitantes) compreende a Arábia Saudita, os Emirados, Kuaite, Bahrein, Omã, mas também Iêmen, o outro grande país em população, e a Somália[16] (o Haiti do mundo árabe), assim como as ilhas Comores.
Os árabes da África constituem o grupo mais numeroso (mais de 60%).

- Apenas no grupo do Nilo (100 milhões de habitantes), formado pelo Egito e o Sudão, há mais de um terço da população árabe. O Egito (70 milhões de habitantes) ocupa, de toda forma, um lugar particular no mundo árabe, um mundo árabe em si, alguma coisa como o lugar do Brasil na América do Sul.

- O *Magrebe* árabe (cerca de 80 milhões de habitantes), literalmente o Poente, é uma região à parte. Corresponde à

[16] Nessa área cultural, embora, geograficamente, na África.

África do Norte, pais próxima da Europa do sul, e é constituído por dois grandes paises de 30 milhões de habitantes, o Marrocos e a Argélia – um outro país petrolífero – assim como a Turquia. A Líbia e a Mauritânia o limitam.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTADO ATUAL DO MUNDO ÁRABE

ENDÓGENO, EXÓGENO ...

Aqui, evidentemente, não é o quadro adequado para fazer um compêndio de história sobre a evolução do mundo árabe. Mas parece-me importante, no âmbito de nosso seminário, sublinhar o quanto o mundo árabe, como idéia e como construção, está em crise interior: a idéia da construção regional progredia, no mundo árabe, concomitantemente com a agonia do Império Otomano; a organização regional criou-se precocemente – a Liga dos Estados Árabes data de 1946. Ambas vão conduzir a impasses. Aceitando como fato atenuante – ou, melhor dizendo, traumatizante – a questão da Palestina, pois suas conseqüências permanecem determinantes (ao menos no *Machreq* e no Egito, e, mais recentemente, no Golfo), admite-se que o mundo árabe conseguiu constituir sobre a idéia e a organização regionais uma verdadeiro manual daquilo que não se deve fazer. Hoje a idéia pan-árabe está em farrapos: ela está em pane desde a morte de Abdel Nasser, e, de fato, desde a derrota de 1967; ou mesmo bem antes, talvez desde a ruptura da união sírio-egípcia em 1961. Hoje, basta dizer que a Liga dos Estados Árabes tem cada vez mais dificuldades para realizar sua reunião de cúpula anual[17]. É bom ter disso uma consciência aguda.

[17] Se a América do Sul conseguisse reunir os reis e presidentes árabes, a proeza, por si só, mereceria ser saudada.

Um debate permanente agita as ciências sociais, no mundo árabe e sobre ele, em relação à calibragem dos fatores exógenos e endógenos, naquilo que é forçoso chamar de nova *inhitat* [18], palavra que os próprios árabes forjaram para definir o período que se seguiu à idade de ouro do império árabe muçulmano. Não se trata aqui de dar uma resposta a essa grave questão, mas, sim, de tentar sugerir algumas de suas implicações: a questão da Palestina acelerou a militarização do mundo árabe, e sua resolução é retardada pela não solução de tal questão. A flagrante injustiça feita aos palestinos e a incapacidade das relações internacionais de encontrarem (e imporem) uma solução com credibilidade para o conflito israelense-árabe contribuiu para encerrar o mundo árabe em um impasse do qual se começam a medir a extensão e os danos. Um outro exemplo: a guerra fria constituiu, durante décadas, um contexto profundamente favorável à implosão da construção árabe. Todos esses exemplos são verdadeiros, mas devem ser completados por uma outra vertente da verdade, que é igualmente inegável. Abusando da incompetência, os dirigentes pan-árabes tudo dilapidaram e criaram confusões e mais confusões. É difícil apresentar um exemplo, tão numerosos são eles. Escolhi dois: as diferentes uniões improvisadas, freqüentemente entre Estados sem fronteiras comuns, que inexoravelmente se separariam nos meses seguintes, acabando por vencer a resistência da idéia arabista[19]; e a irresponsabilidade dos responsáveis e o seu chauvinismo na gestão das diversas questões nacionais existentes no espaço árabe e implicando outros povos (curdos, negros do sul do Sudão, berberes ...).

[18] Decadência.

[19] Disso ficou uma amarga ironia sobre as "uniões anunciadas por telex". Naquela época, o telex ainda não existia.

Nesse primeiro panorama do mundo árabe, pode-se medir a extrema implicação do endógeno e do exógeno; mas não seria preciso, de agora em diante, apreciar essa antiga especificidade árabe (que diz respeito à concentração estratégica dos recursos mundiais de petróleo) como um novo dado de toda a política internacional globalizada ?

EM DIREÇÃO A UM MODELO ÚNICO?

Às vésperas de sua morte violenta, na segunda parte dos anos 70 – era ainda a época da guerra fria –, Kamal Joumblatt, importante figura política libanesa, descrevia o arquétipo do regime político árabe como sendo *"a síntese do que há de pior no sistema comunista e nas ditaduras militares da América do Sul"*. Um quarto de século mais tarde, tanto o sistema comunista, quanto as ditaduras militares sul-americanas não mais existem, e disso devemos nos felicitar. O regime árabe típico continua imutável, malgrado a transformação do mundo. E mais ainda, essas ditaduras mais ou menos declaradas, mais ou menos violentas, enraizaram-se, depois de terem descoberto o antídoto aos sobressaltos *"golpistas"* que, nos anos 60, tornavam ainda possível mudanças de poder, à falta de mudança de regime. Essa longa glaciação contribuiu para apagar as diferenças reais entre os Estados, entre regimes, e, também, entre regiões. Mais, ainda, que nos anos 70, é possível hoje afirmar a unicidade do sistema político árabe que se definiria por características que fazem dele uma espécie de *"despotismo asiático"*: a distinção tradicional entre as repúblicas de diversas *mokhabarats* [20] e as monarquias de pactos tribais continua, formalmente, a funcionar; mas essa classificação perdeu boa parte de sua

[20] Polícias políticas e de segurança.

pertinência. Sobretudo ela oculta a tendência dos dois modelos de se aproximarem. As repúblicas voltam a ser tribais (e hereditárias), enquanto as monarquias se militarizam. As características dessa mutação poderiam ser assim resumidas: não alternância, nem alteração, do poder; desorganização e enfraquecimento das sociedades; redução do jogo político não-democrático ao regime dominate e aos islamitas; *infitah*[21] econômica e corrupção generalizada. Os desenvolvimentos ulteriores, em que se vai debater a região, não são estranhos a esse dado.

Pode-se tomar essa análise como nada provando sobre tal ou qual ponto; mas, globalmente, ela é justificada. Para ser totalmente rigoroso, é válido considerar que a generalização, nesse caso, ignora certas tentativas de adaptação empreendidas por certos regimes, sobretudo na região do Golfo. O reagrupamento de todos os regimes árabes como um modelo unitário de Estado não-democrático precisa ser justificado, provavelmente, no Marrocos; e, em menor medida, no Líbano, Kuaite, Bahrein e, talvez também, um pouco no Iêmen, Jordânia ou Egito. Talvez fosse preciso recorrer a um outro tipo de classificação que meça os avanços e os recuos dessa luta pela democracia, que não cessou desde as independências: nesse caso, seria provavelmente preciso dizer – sem comparar situações – que o Marrocos e o Bahrein conheceram palpáveis progressos.

Tentando um segundo panorama da evolução do mundo árabe, pode-se dizer, sumariamente, que são os malogros[22], um após outro, de dois modelos *"ocidentais"*, o da independência e, depois, o do regime militar *"progressista"*, que abriram caminho para o

[21] Abertura.

[22] E cada vez articulados em uma derrota na guerra israelense-árabe, em 1948 e, depois, em 1967.

crescimento do islamismo. Em geral, isso se traduz por uma *"retração"* na base política mais homogênea e por uma abertura econômica em todas as direções. Os regimes insistem, enormemente, na redução do campo político para eles ... e para os islamitas. Esquecem de insistir no fato de que se trata de um jogo não democrático e, freqüentemente, violento, no qual as sociedades (e as forças democráticas com elas) foram, ou são,literalmente rechaçadas e depois presas, no interior desse dilema binário.

A ocupação do Iraque introduziu, em certos meios intelectuais árabes, uma variante que faz do *"recurso ao exterior"* uma resposta ao absolutismo do interior; mas o próprio exemplo do Iraque vem recordar que as coisas não podem se resumir a esse esquema simplista, que consiste em separar democracia e soberania.

Percepção do outro

Aproveito o Iraque para abordar o problema da *"imagem"* árabe, que se tornou, desde o 11 de setembro de 2001, matéria a toda sorte de simplificações. Passo, rapidamente, sobre a ambigüidade semântica da língua portuguesa que utiliza a mesma palavra – *"Islamismo"* – para significar, simultaneamente, a religião muçulmana e a corrente política que reivindica o Islã como ideologia. Muito mais grave é a redução da imagem árabe à dimensão *"islamita"*, sucedâneo de um pensamento acomodado que anexa um conceito pseudo-holístico, que pretende chegar à essência, apreender, em sua globalidade, mas que, em realidade, é o que há de mais parcial e de mais unilateral: ele consiste em reduzir, abusivamente, sociedades complexas em grupos não individuados, articulados exclusivamente em *"uma nota só"*, definidas como pertencentes a um grupo religioso, étnico, ou tribal. Em

realidade, como bem esclarece o último livro de Huntington, em que o latino vira, rapidamente, o *"muçulmano"* do interior, não se trata tanto de religião, quanto de percepção do outro. Jean Baudrillard assinalou, pouco depois do 11 de setembro, a extrema complementaridade dos discursos de Bush e de Bin Laden; ambos são exclusivos e autopropulsados e, rapidamente, não se pode mais separar um do outro.

O jornalista sente, aqui, necessidade de acrescentar que o fato de as operações violentas se revestirem de uma ideologia religiosa, ou de os desenvolvimentos encaixarem-se comodamente nas identidades pré-nacionais, não autoriza, igualmente, a construção de estratégias infranacionais, nem justifica esse tipo de percepção. Dependerá sempre do parceiro (sul-americano ou brasileiro) escolher dirigir-se a um iraquiano, antes do que a um sunita ou um xiita, a um libanês, antes do que a um muçulmano ou um cristão. Não se trata, evidentemente, aqui, de negar a realidade ou mesmo o crescimento das fidelidades primárias – no mundo árabe e fora do mundo árabe –, mas de assimilar quanto essa posição, que chamei de *"pseudo-holística"*, representa de distorção: transplantada, por exemplo, para o Brasil ela se esforçaria por tudo explicar (e tudo representar) por uma leitura das relações entre católicos e evangélicos. Não teríamos então dificuldade em perceber que a explicação é um pouco insatisfatória.

A RESTAURAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Para concluir, no tocante ao estado do mundo árabe, assinale-se ser notório que as diversas sociedades muçulmanas do Oriente Próximo e do Médio Oriente (de preferência ao mundo muçulmano no singular) passam por uma grande transformação;

a definição de uma *"política árabe"* deve, necessariamente, ser pensada em relação com aos processos em curso, tanto no Irã, quanto na Turquia, em outros grandes países muçulmanos (xiita e sunita) e em países não-árabes do Oriente Médio: no último instância, vivemos uma etapa em que o sistema, aparentemente, falhou em sua auto-reforma; mas a elasticidade democrática da *"revolução islâmica"* pode, ainda, reservar surpresas. Na Turquia, parece que, finalmente, se assiste à eclosão de partidos muçulmanos democratas, como houve, nos primeiros tempos, partidos católicos democratas na Europa. Um pouco como se dissessemos que o PT brasileiro atravessa a mesma experiência vivida por um partido social-democrata qualquer que, pela primeira vez, alcançou o poder na Europa. A experiência turca vale a pena de ser acompanhada, mas seu valor de exemplo está por ser demonstrado.

Longe das conjeturas, no mundo árabe, desde as independências, é um fato a batalha pela democracia, que prossegue, naturalmente em formas diversas e, muitas vezes, implícitas. Uma radiografia do estado atual revelaria que o seu problema principal é que, com raras exceções (o Egito talvez seja uma delas), as instituições estatais não são utilizáveis em qualquer processo de transição e que as sociedades estão amordaçadas há demasiado tempo.

A atual estratégia Bush, que escolheu envolver-se no assunto quando decidiu *"desafiar"* Saddam Hussein, promovido à categoria de principal inimigo, provoca – vista do mundo árabe – uma insuportável distorção: o Iraque está ocupado e os palestinos continuam sem um Estado. Isso tudo, calcando aos pés as relações internacionais; e ninguém pode fazer nada e ninguém faz algo. A *"cruzada pela democracia"* pode, efetivamente, provocar uma *"rachadura"* dos regimes fossilizados, mas, até lá, também devido à violação da legalidade internacional, ela

tem, sobretudo, liberado forças que criam o risco de fazer abortar as oportunidades de democracia. É dizer pouco, sem mau trocadilho, dizer que a atual implosão das relações internacionais é um *"muro"* quase incontornável para a recolocação nos trilhos da racionalidade de questões como a da Palestina ou do Iraque.

B – *FORMAÇÃO DA OPINIÃO PÚBLICA*

Tal como existem diferenças reais entre as sociedades árabes, existem, também, diferenças em suas mídias escritas: nesse terreno, Egito, Líbano e Argélia são casos a parte, com sua antiga tradição histórica. E há, agora, na imprensa do Golfo, outros casos a parte. Pode-se dizer que, hoje, a situação é, geralmente, menos má, no sentido de que se estabilizou.

Antes da aparição da comunicação de massa, o pluralismo da informação – naturalmente de impacto limitado – era de boa fatura nos países já independentes. A subida ao poder de Gamal Abdel Nasser e sua transformação em herói pan-árabe[23] está ligada, estruturalmente, à popularização do rádio. A propósito desse assunto, fez-se uma comparação maliciosa, mas não destituída de pertinência, que faz da cadeia *alJazira*, a herdeira da célebre *"Huna Sawt elArab minal Qahira*[24]. Em todo caso, o *"pan-arabismo egípcio"* ofereceu, em certa época, uma tribuna às oposições fora do Egito, e sua normalização (que é, também, uma etapa de sua nacionalização), sancionou o fim do papel atribuído às *"massas árabes"*. Em seguida, esse *"archote"* foi retomado pela resistência palestina, mas suas

[23] O discurso de Abdel Nasser, anunciando a nacionalização do Canal de Suez, em 1956, foi seguido, pelo rádio, por todo o mundo árabe, e provocou imenso movimento de solidariedade.

[24] Aqui a Voz dos Árabes, transmitindo do Cairo.

experiências sucessivas (e os desgastes que as acompanharam), tanto na Jordânia como no Líbano, acabaram por recolocá-la no espaço palestinense.

Na glaciação dos anos que se seguiram – em que as sociedades serão neutralizadas, ou levadas à clandestinidade –, *"a opinião pública"* é, antes de tudo, um programa, servido, nas telas de televisão, às próprias sociedades. Para isso, recorre-se aos moldes dos principais líderes produzidos pelas diferentes experiências socialistas, matinês de arabismo. Os regimes produzem, então, por seu lado, imagens excludentes para constituir os modelos de pensamento e de comportamento para seus povos. Aí, ainda, podemos distinguir dois modelos: o da *"militância ideológica"*[25], e o da *"fidelidade tribal"*. Pode-se dizer, ainda, que os modelos se aproximam em uma espécie de mixagem dos dois comportamentos; e que é, em grande medida, como um negativo dessas imagens, que constituirão para elas um formidável terreno, que as seitas clandestinas *"islamíticas"* se incrustarão e depois crescerão, em desenvolvimento de suas próprias imagens, carregadas do mesmo absolutismo excludente.

O que nos interessa no que precede é compreender que, nos anos de glaciação, as liberdades se evaporaram e foram reduzidas a poeira, as sociedades, neutralizadas pela violência e o medo, e que a formação de opinião se tornou uma construção concebida no alto para ser representada e executada embaixo: a elaboração da informação pelos meios de comunicação de massa permanece articulada em torno da imagem do *"ditador"*. E, até hoje, é inconcebível que o jornal televisivo produzido por um órgão local, pouco importando se público ou privado, não seja inaugurado

[25] Sobretudo baasista.

com as notícias do detentor do poder. Mais que qualquer outro índice, essa *"imagem"* mede, naturalmente, as limitações da democracia árabe, mas também sua profunda unicidade. A abertura econômica, e a televisão de *"divertimento"* que a acompanha, atenuam um pouco a dureza dessa imagem, mas o disco rígido do absolutismo permanece verdadeiramente intocável.

O EXEMPLO DAS CADEIAS DE NOTÍCIAS ÁRABES POR SATÉLITE [26]
QUANDO UMA ILHA ...

Em 1995, quando o xeque Hamad Bem Khalif al-Thani derrubou seu pai por um golpe não violento, no pequeno emirado de Catar, onde os habitante são um meio milhão e os árabes menos de um quarto da população, ninguém poderia imaginar que esse *"golpe de gerações"* daria lugar a uma formidável mudança[27] no espaço internacional árabe. Contada assim, a história verdadeira toma um tom anedótico. Seria razoável dizer que, cedo ou tarde, essa evolução ocorreria de qualquer forma.

Para recolocar aquela experiência em seu contexto, e retomando alguns exemplos recentes, recordemos que, nos anos 60, o mundo árabe teve diversos grandes hebdomadários pan-árabes[28] que, infelizmente, desapareceram, deixando um vazio, nesse campo, que, até hoje, não foi preenchido. Nos anos 70, diversos órgãos de imprensa vão tentar (geralmente a partir de Londres)

[26] Para mais pormenores *Satellite realms: Transnational television globalization and the Middle East* (Naomi Skr, 2001).

[27] A título anedótico, recordemos, de passagem, que o Brasil foi, a partir dos anos 20, sede da *Rabitat andalousiya* – "Liga andalusa" –, que teve papel importante na literatura de vanguarda e no jornalismo moderno no mundo árabe.

[28] Como *alHawadess* (Os acontecimentos).

criar órgãos pan-árabes. *Alhayat, alWatan alArabi, alQuds* são exemplos, algumas vezes de qualidade. É preciso, contudo, reconhecer que a imprensa pan-árabe – quando cotidiana – não substitui a imprensa nacional.e que esses jornais permanecerão como cotidianos dos árabes no exterior e, algumas vezes, uma leitura para a elite local.

Em nível televisual, a *MBC* instala-se em Londres, em 1991; *Orbit* e *ART,* em Roma, em 1994. Financiadas com dinheiro saudita, todas procuram ocupar a faixa do divertimento, e os jovens xeques e seus associados vão transmitir a partir da Europa. Como também vai fazer a cadeia *ANN*, pertencente ao irmão, então desobediente, do presidente sírio Hafez Assad. A lei de 1994, que organiza o audiovisual depois da guerra, permite às cadeias libanesas, como a *LBC* ou a *Futura TV* do presidente Hariri, entrar, também, na concorrência.

Em 1995, a Arábia Saudita financia, por meio da cadeia *Orbit*, os novos serviços árabes da *BBC* e assegura os retransmissores técnicos. Em 1996, a parceria é suspensa, depois da recusa da *BBC* de tirar das programações um documentário sobre o reino. O Catar vai então assegurar as retransmissões técnicas dos programas da *BBC* e, em seguida, vai abolir a censura e o Ministério da Informação.

É com o pessoal da *BBC* árabe que o Estado do Catar vai autorizar, ou mesmo favorecer, a criação de *alJazira* (literalmente, ilha ou península), uma cadeia de notícias transmitindo 24h por dia; um empréstimo inicial de US$150,000 000.00 ser-lhe-á concedido, deixando-lhe, entretanto, completa independência; desde 2000, essa contribuição, tornada anual, alcança 30 milhões de dólares. Em realidade, desde o ano 2000, as rendas publicitárias cobrem 40% das despesas.

Visitando os locais de *alJazira*, no Catar, o presidente egípcio Moubarak exclamará: *"É nessa lata de sardinhas que se faz todo esse barulho?"*. Os locais são, com efeito, estranhamente exíguos; e o dito barulho provoca mais de 100 queixas oficiais árabes por ano. Em vão. O emir do Catar, xeque Hamad, resiste e assegura que o direito de resposta é garantido a todos[29].

Mais além da caricatura que algumas vezes se faz dela, *alJazira* – tanto no tocante a seu capital, quanto à sua equipe jornalística – soube praticar, relativamente, um pluralismo de nacionalidades e de posições políticas: as grandes famílias políticas do mundo árabe (liberal, pan-árabe e islâmica) aí estão representadas. Ela praticou diversos *"excessos"*[30], mas, hoje, é integralmente reconhecida como parceira da *BBC* e da *CNN*. Seu novo estatuto dela exige, agora, a contrapartida de seu reconhecimento: ela criou um centro de formação jornalística; acaba de realizar importante seminário de reflexão que deverá trazer importantes mudanças, em preparação para quando a cadeia televisiva completar dez anos de existência.

O bom êxito dessa cadeia levou à criação de *alArabiya 1 e 2*, cadeias de notícias e de documentários da *MBC*, de volta a Dubai, nova capital midiática da região; *alHayat* e a *LBC* combinaram seus recursos respectivos. A própria *alJazira* dotou-se de um canal exclusivamente esportivo. Ultimamente, depois da ocupação do Iraque,

[29] Ele próprio não tem necessidade de fazer uso de tal direito: a cadeia televisiva rebelde reencontra seus reflexos de cadeia "local" no concernente às questões relativas ao Emirado de onde transmite.

[30] Distinguem-se três situações diferentes em tais excessos: em termos de deontologia, as grandes cadeias ocidentais cometem excessos igualmente graves; certos excessos não são, como tais, essenciais para as sociedades que os recebem; presentes, no terreno, seus correspondentes são sistematicamente utilizados como "caixa postal", com os desenvolvimentos que isso implica.

foi estabelecida a cadeia *alHurrat*, para defender, explicitamente, a estratégia americana no Oriente Médio. É grande a concorrência para ocupar o segundo lugar, detrás de *alJazira*.

UMA REVOLUÇÃO COPERNICANA

É preciso determo-nos, agora, ainda que rapidamente, sobre o significado daquilo que introduzem as cadeias pan-árabes televisas por satélite (e não somente *alJazira*), no espaço da informação árabe, que reputo o equivalente a uma revolução copernicana.

1. O ponto central da informação satelitizada é que ela volta a dar prioridade ao tratamento informativo, a expensas da hierarquização que impõe o poder, isto é, de começar o jornal por informações relativas ao poder. Para a informação que não seja via satélite, justificada ou não na atualidade, o jornal inteiro está centrado em torno do detentor do poder; para as cadeias satelitizadas, autônomas em relação aos poderes, é a informação que determina a ordem na qual vão ser apresentadas as notícias e a importância que lhes vai ser dada.

2. O segundo ponto diz respeito à reintrodução do pluralismo nas telas de televisão. Os *talk-shows* – entrecortados, freqüentemente, de intervenções dos espectadores, que neles tomam parte – oferecem uma imagem completamente diversa daquelas de *"cara de pau"* em vigor. Os títulos de certos programas, como, por exemplo, *"Mais perigosos que uma opinião"* ou *"A direção oposta"*, para retomar dois dos títulos célebre dos *talk-shows* de *alJazira*, dispensam mais amplos comentários; organizados em

dupla, eles oferecem, muitas vezes, a oportunidade de uma tribuna aos representantes da oposição – freqüentemente no exterior–, restituindo um pluralismo de opiniões, na telas, que não tem equivalente na vida cotidiana.

3. A diversidade do público[31] e das equipes que produzem as televisões por satélite fazem com que esse fenômeno represente um novo pan-arabismo, tanto nos programas de caráter geral que privilegiam esse posicionamento (os árabes e o esporte, os árabes e o mar ...), quanto nos programas relativos a um único país árabe, mas em que se podem encontrar chaves para atingir esse público transnacional. Na realidade, o termo pan-arabismo é aqui excessivo: o mundo árabe se revela, por meio de suas convergências e de suas diferenças; nas imagens reais, descobre-se um novo mundo árabe, bem distante das ideologias voluntaristas.

4. Ainda mais que o pluralismo interno, a concorrência entre as cadeias de televisão faz recuar os tabus: os regimes devem adaptar-se (eles não têm outra escolha, mesmo se, aqui e acolá, assistem-se a resistências de retaguarda[32]) a um mundo no qual *"aljazira e suas irmãs"* existem e fazem parte da paisagem cotidiana. Certas emissões, por exemplo, que retraçam as memórias de homens políticos de épocas passadas, trazem elementos que iluminam o passado recente, ou um pouco mais antigo, geralmente *"buracos*

[31] Mais que do mercado publicitário, que permanece fracionado.

[32] Por exemplo, fechamento de escritórios na Jordânia e no Kuaite. Pressões financeiras da Arábia Saudita. Uma vez, até, as autoridades argelinas provocaram um verdadeiro black-out energético durante o tempo de difusão de um programa.

negros" da memória nas histórias reconstituídas pelos regimes. Temas importantes, tais como a religião ou o estatuto da mulher, recebem um tratamento contraditório que confronta cada um a *"mundos"* que ignora, constrói, ou procura evitar. Mas não é fácil medir os efeitos dessa *"intrusão"* no espaço privado.

UM MODELO EM DESEQUILÍBRIO

Em conclusão, o peso dos regimes (mas, também, sua eventual rachadura), combinado ao tipo de informação em circulação, coloca-nos diante de um modelo em desequilíbrio, mais que em transição, por falta de alternativas. É o aspecto televisual árabe que é um modelo em transição, no sentido de não poder eternizar-se, mesmo se aquilo que se apresenta nas telas não é, no fundo, senão um epifenômeno bem compartilhado, que faz com que os povos árabes adquiram, hoje, a condição de espectadores. Por definição, quando se é espectador, não se é ator. É, provavelmente, a grande lição democrática do 11 de março, em Madri. O fato de as cadeias de televisão por satélite terem contribuído para popularizar e melhorar a informação dos cidadãos e para tornar os opositores mais corajosos não deve eliminar, entretanto, a fraqueza das sociedades civis árabes.

Essa fraqueza é dupla: de um lado, por imaginar o peso da opressão que pesa sobre elas, imaginemos, um instante, que nossos regimes militares tenham durado 50 anos, em lugar dos vinte ou dos dez anos que duraram na América Latina; imaginemos, sobretudo, que ainda estejam no poder... Mas, para que o quadro esteja completo, é preciso também ressaltar, por outro lado, a incapacidade atual de suas sociedades de produzirem dinâmicas inclusivas: desde a liquefação da referência árabe, que lhes servia, relativamente, de fundo comum, cada uma no interior de suas

próprias fronteiras, as sociedades civis árabes dividem-se, antes de chegarem a se estruturar seja supra, nas fidelidades de caráter religioso, seja infra, nos *asabiya*[33] de modelo tribal.

Aos sofrimentos desse destino que gira sobre si mesmo, à violência dos regimes e dos islamitas, soma-se, agora, a da *"cruzada democrática"*. É de recear que isso não augure o fim do túnel. Para sair dele, os povos árabes, que merecem mais do que aquilo que têm, são obrigados a retomar o caminho interrompido da modernidade, que é feita de direitos do homem e do desenvolvimento em um quadro arabizado secular e realista.

CONCLUSÃO: ALGUMAS PISTAS ...

A – *MODUS OPERANDI*

A relação brasileiro-árabe (e, mais geralmente, latino-árabe) é uma relação econômica. Não basta que se o diga: é preciso, agora, ordenar – do ponto de vista brasileiro – o grande leque de situações que daí decorre.

a - O mundo árabe é um mercado de consumo, mas procuramos faze dele, também, um mercado de captação de capitais. Em certos setores, começa a ser, também, um mercado de investimento, mas poderia tornar-se, igualmente, um mercado de serviços e um mercado de trabalho ... A diferenciação que existe entre os níveis de desenvolvimento dos países árabes e os de suas necessidades, tudo isso aponta essa região como podendo ser objeto de uma

[33] *Esprit de corps*-apego aos princípios de uma corporação, de um grupo social .

política central[34] em que os agentes econômicos poderiam ver seus interesses enraizarem-se e desenvolverem-se. De toda forma, tendo em conta a variedade de interesses econômicos e de países interessados, a política brasileira (ou latina) deve delinear-se como um empreendimento capaz de ter uma intervenção modulada. Os poderes públicos devem ser os garantes e devem encontrar os meios de fazer participar os setores interessados, talvez em certa proporção a ser definida. Numa primeira etapa, a iniciativa da relação virá do parceiro brasileiro (ou latino) e esse tipo de prospecção pode ajudar utilmente a instância que vai dar prosseguimento ao diálogo com o mundo árabe.

b - Por seu lado, o mundo árabe será provavelmente representado pela Liga Árabe ou par um secretariado *ad hoc*. A solução da Liga comporta uma vantagem e um inconveniente. A vantagem é que se trata de um interlocutor único. O inconveniente é que não dispõe de poder de delegação, nem de instrumentos para dar seguimento. Bem que, aparentemente, melhor aparelhado que o interlocutor latino, o mundo árabe está, na realidade, muito mais desorganizado: as vagas tentativas de reforma do atual secretário da Liga Árabe, 'Amr Moussa, não progrediram, e as políticas regionais estão quase moribundas. Fala-se mais de *"arabismo"* do que de Damasco, e a verbosidade que aí se ouve está ultrapassada. Um *"senhor América Latina"* de qualidade e no nível da Liga Árabe ou do comitê *ad hoc*[35] facilitaria, evidentemente, a estruturação da perspectiva, mas a viabilidade do empreendimento seria verificada *in loco*, o que privilegia, qualquer que seja a estrutura escolhida como interlocutor, possa ser ela articulada em diferentes pólos e subgrupos geográficos.

[34] Falei um pouco disso no fim da primeira parte.
[35] A exemplo de Ghassan Salamé, ex-ministro da cultura do Libano e conselheiro de Sérgio Vieira de Mello.

B – *MENSAGEM*

Disse, na primeira parte, da necessidade de refletir sobre o problema de nossa imagem. A cartografia dos interesses vai rapidamente fazer aparecer, também, a necessidade de *"mensagens"* setoriais. Logo após, põe-se a questão do conteúdo da relação latino-árabe. Pode-se contar com o parceiro árabe para se integrar na fraseologia de uma aliança entre blocos, para se engajar a avançar na parceria estratégica entre as duas regiões. O verdadeiro problema decorrerá da tradução, em prioridade das palavras sobre a ação, e da dificuldade de estabelecer instrumentos capazes de assegurar o acompanhamento da avaliação.

a - Retomando o modelo da relação latino-européia, poderíamos dizer, aqui, que, à falta dos *"valores"* comuns do Ocidente cristão, o mundo latino (por pouco que consinta sair do posicionamento *"holístico"*) tem interesses comuns com o mundo árabe, uma *"maneira de ser"* próxima a ele (ao menos nas regiões do *Machreq,* do *Magrebe* e do Nilo) e que a conjunção das duas maneiras de ser possui, também, seus próprios valores. É preciso que o Brasil (e a América Latina) se dê ao trabalho de os formular. Interessemo-nos um pouco com o fundamento político da relação, que deve também desenvolver-se em nível econômico e de cooperação. Para as questões políticas que concernem os árabes, há uma base comum que não deve ser negligenciada. A capacidade do Brasil (e da América Latina) de definir rapidamente uma política ativa lhe dará os meios para ser exigente. O tempo é, com efeito, um dado essencial na direção que tomarão as relações internacionais nessa parte do mundo. No mundo árabe, o bloqueio de diferentes situações é, com efeito, o mais grave

dos perigos que minam as relações internacionais: a justeza das causas árabes não justifica os seus meios; e os meios que o bloqueio reproduz fazem recuar as causas. Uma diplomacia exigente poderia tomar iniciativas pontuais, parciais, mas que podem fazer avançar ou contornar certos bloqueios. É importante examinar essa possibilidade.

b - É interessante notar, aqui, que os árabes não assimilam a América Latina ao *gharb*[36], que tem uma conotação histórica ou política relativamente pesada. Esse dado é fundamental para medir a oportunidade que se nos oferece. Os mais ocidentais dentre nós têm dificuldade de assimilar isso, mas é exatamente por esse motivo que a elite modernizada[37] do movimento arabista por muito tempo se deteve na *"aliança entre Brasil, Índia e África do Sul"*, ressentida como um não confessado Bandung do século XXI, como a forma atual de um terceiro mundismo moderno, como um modelo democrático no qual ela tem necessidade de se enxertar. Para isso, é também decisivo que a questão democrática seja reivindicada, para que não seja simplesmente assimilada ao Ocidente. Entre os espectadores das cadeias árabes de televisão por satélite, há lugar para um parceiro que veicule um certo *"modelo"*, em relação ao qual eles são *a priori* favoráveis. Mas, para isso, é preciso que o assento do Brasil no Conselho de Segurança signifique mais que o de representante da América Latina. E por isso é preciso que a relações internacionais se tornem de novo outra coisa que o que são agora, seja uma liquefação pura e simples, seja uma adaptação mecânica a um novo alvo indicado pelo Pentágono.

---

[36] O Ocidente é composto, esquematicamente, pelos Estados Unidos e a Europa. Se, com os Estados Unidos, o contencioso é claramente político, ele hoje, com a Europa, não é mais que histórico e, talvez, social, por ser ela vista ainda, muitas vezes, como altiva.

[37] Joseph Samaha, em editorial do jornal *as Safir*.

C – *COOPERAÇÃO*

Escolhi o termo cooperação, de preferência àquele de trocas, para assinalar a natureza da mudança exigida.

a - No nível econômico, o Brasil (e a América Latina) devem tomar a iniciativa de desbravar os terrenos em que poderiam ter potencial para exportar não apenas mercadorias, mas também para a formação de investimentos e de serviços. Isso indica a necessidade de traçar a carta dos setores nos dois blocos. Uma vez identificados os setores, uma política voluntarista, tanto em nivel de ensino, quanto no da produção, deve poder preparar os quadros locais e captar quadros árabes. Em todo caso, para todos os setores interessados nas atuais (ou potenciais) atividades econômicas, um recenseamento dos congressos e feiras deve ser empreendido, tanto para lá marcar presença, quanto para incluir os acontecimentos daqui nas agendas dos que lá tomam decisões.

b - Citemos alguns exemplos nos domínios paraeconômicos: cooperações universitária, profissional e de informação devem ser estimuladas. Uma política turística deve ser pensada. O intercâmbio cultural deve ser favorecido: há acontecimentos culturais anuais (grandes festivais de natureza geral ou festivais especializados, nos diferentes países – teatro, cinema, documentários, etc. ...), e a América Latina, que deve integrar esse calendário, deles está, geralmente ausente (o *show* de Gilberto Gil, em 2002, no festival de Baalbek constitui uma exceção que confirma a regra). É preciso, também, criar eventos próprios: semana do cinema latino-americano, por exemplo ... Paralelamente, é preciso também integrar os artistas

árabes nos eventos culturais que se desenrolam na América Latina (cinema, música, mas também, animação gráfica ou moda).

A parte esportiva – tão importante para os outros – deve ser instrumentalizada para se tornar um componente importante dessa penetração: pode-se prever a institucionalização de certos eventos esportivos que seriam realizados anualmente e respectivamente em um país árabe e em um país latino-americano; poder-se-ía, enfim, estudar a possibilidade de conquistar a fidelidade do público árabe (muito interessado nos campeonatos europeus) e disposto a fazer parte da *"torcida"* dos clubes brasileiros ou argentinos.

c - Para racionalizar os custos, detectar as necessidades e tornar mais ágeis as respostas, poderíamos distinguir dois grandes tipos de organização para as missões diplomáticas ou outras entidades: o *"modelo suíço"*, que criou agências de cooperação em três ou quatro países árabes que podem intervir em três ou quatro países vizinhos; e o *"modelo europeu"*, que agrupa os interesses dos diferentes países – sobretudo os pequenos e os ausentes -, coordena as diferentes formas de cooperação dos *"grandes"* e gerencia as do complexo comunitário. É provável que a América Latina, em caso de acordos entre blocos, será levada a adotar formas que combinem os dois modelos: para isso, a formação de quadros habilitados a realizar essas tarefas deveria ter a maior prioridade.

Imagem e formação de opinião no Mundo Árabe: visões sobre o Brasil e a América do Sul

*Narciso Binayán Carmona**

Com uma certa audácia, darei, neste Seminário, uma opinião pessoal – muito pessoal – sobre experiências das quais pretendo extrair conclusões, ao invés de trazer-lhes uma exposição intelectual em bases eruditas. A minha opinião está e estará naturalmente influenciada pela simpatia familiar para com os árabes em geral e, em particular, pela amizade e gratidão que a nação armênia sente e professa pela nobre e gentil atitude árabe – tanto por parte de cristãos, quanto de muçulmanos – nos terríveis dias conhecidos como a "grande tragédia armênia", ou seja, as grandes matanças turcas de 1915 e anos seguintes. Deve ser dito que esta atitude também foi mantida pelo país árabe vizinho, e maioritariamente muçulmano, o Irã. Do mesmo modo, lembro-me dos países e povos árabes do Líbano, da Síria, da Jordânia e do Iraque. Agrego que, ainda, antes destes fatos, em 1880, meu avô armênio viajou a Trípoli para estudar a língua árabe.

Não peço desculpas por esta intromissão pessoal já que é a partir dela que surge meu interesse pelo árabe, por um lado, e pelo Islã, por outro. Este é o ponto de vista de quem fala. Aliás, o fato de ser mestiço: um quarto armênio e três quartos nativo "quatrocentista" como dizem no Brasil, ou seja, com quatro séculos e meio de raiz americana; mais exatamente 468 anos que incluem significativos aportes de sangue

* Jornalista argentino, historiador e escritor

índio, o que faz com que a minha opinião seja claramente americana, que enriquece a abertura cultural e humana em relação a povos e culturas distintos.

A exposição deste tema apresenta duas facetas: uma, de "como é vista a América a partir do mundo árabe", tal como é assinalado no programa; mas existe uma outra que considero necessário mencionar. Esta segunda faceta contém duas perspectivas: "como é visto o mundo árabe a partir da América" e "como é visto o mundo muçulmano e o Islã a partir da América". É claro que me refiro à nossa América, a Ibérica, de origem castelhana e portuguesa.

Será pertinente apresentar um trabalho informal sobre um tema tão sério? Com alguma dúvida, considero que sim e por isso segui este ponto de vista. Não acho razoável propor teorias – sempre mais ou menos abstratas – quando na verdade é melhor, na minha opinião e não como uma afirmação dogmática, enfrentar problemas concretos e por meio deles, eventualmente, teorizar. Entre os nossos países de um e do outro lado do Atlântico, existem relações, contatos, problemas que incluem, tanto a política, como a economia, e alguns casos vividos pessoalmente, que esclarecem mais do que mil análises aprofundadas, distantes da realidade, por mais que sejam brilhantemente expostas.

UMA CONFUSÃO GERAL

Não pretenderia dar uma palestra para uma assembléia de gente douta como esta, mas, por mais que de antemão seja inexato, incorreto e conhecido por todos nós, devo fazê-lo porque como já disse Talleyrand: "Se sabe-se sem ser dito, saber-se-á melhor dizendo-o". Ou seja, a ampla confusão entre o mundo árabe e o Islã omite a cristandade árabe, tão vigorosa como importante. Para isto não há

melhor testemunho do que o Evangelho: "E os discípulos foram chamados pela primeira vez de cristãos em Antioquia" (Atos dos Apóstolos, 11). Cabe mencionar o fato de que São Inácio de Antioquia foi, aparentemente, quem utilizou pela primeira vez a palavra "cristianismo". Sem esquecer, obviamente, que foi o próprio São Pedro quem fundou a Igreja de Antioquia. Com isso, seu sucessor na sede e primeiro bispo, Evodas, iniciou uma sucessão apostólica em Antioquia, que era naqueles gloriosos dias, uma cidade semita como o resto da Síria.

Reitero que o mundo árabe é minoritário dentro do Islã – a Indonésia e o subcontinente indiano estão na frente do primeiro. Mas as pessoas do Ocidente, em geral, e da nossa América, em particular, não o sabem.

Considero aqui um caso de disparate atroz, o livro *Inside Ásia*, do norte-americano John Gunter, que em sua tradução diz:

> "Não constituíram governos estáveis. Sua religião foi bastante poderosa para preocupar os futuros conquistadores asiáticos, como Genghis Khan, e chegar aos lugares mais extremos da Ásia como as Filipinas e as Índias Orientais Holandesas... mas isto não impediu que a maioria de seus seguidores fossem destruidores ao invés de construtores. Os grandes mongóis criaram uma magnífica dinastia na Índia. Não fizeram o mesmo os muçulmanos".

E ainda agrega: "O mundo árabe dividiu-se nos tempos de Ali, o quarto Califa, sem que jamais voltasse a se unir... No século XV, os turcos apoderaram-se de Constantinopla, dando fim ao Império Bizantino, e invadiram as dinastias e os países árabes. Desde 1517, data da conquista turca do Egito até o fim da primeira Guerra Mundial

em 1918, não existiu um Estado árabe independente. O nacionalismo árabe morreu".

É possível que, eventualmente, exista alguma falha devido à má tradução; mas, ainda com esta provável brecha, assinalo inexatidões flagrantes:

a) o Califado de Bagdá durou desde 750 até 1258. Apesar da decadência, durou 508 anos e, a partir de sua nova sede no Cairo, teve uma duração de 257 anos – de 1260 até 1517 –, com o que completa um total de 765 anos;

b) os árabes nunca foram acusados de destruidores; por outra parte, não é possível localizar os elementos, não mencionados pelo autor, que os levariam a ser acusados como tais;

c) os grandes mongóis eram muçulmanos, ou seja, que o disparate é muito mais do que colossal;

d) os turcos destruíram os reinos árabes do Iraque e da Síria no século XI, com a invasão seldjudika, e, quando apareceram os otomanos, havia séculos que não existiam governantes nativos na região;

e) os mamelucos que reinavam no Egito em 1517 não eram árabes;

f) naqueles tempos, subsistiram pelo menos três Estados árabes independentes: Marrocos, Iêmen e Omã.

É claro que este é um exemplo devastador da confusão absoluta, mas não por isso deixa de ser um testemunho útil. Não se trata de um ignorante desprevenido. Não. John Gunter foi um jornalista destacado e especialista, com grande conhecimento do mundo e que, na sua época, tinha o mais amplo reconhecimento público. Foi recebido pelos políticos mais importantes do mundo inteiro, conseguindo entrevistá-los. Aliás, ele era muito claro ao falar e ameno.

Mas, ao mesmo tempo, é um exemplo admirável – modelo ao inverso, mas assim mesmo, modelo – da problemática que deve ser encarada neste ponto: o desconhecimento, a ignorância e o preconceito. Gunther tem seu lugar nesta reunião porque seus livros foram muito difundidos, contribuindo assim à confusão, ao erro e à ignorância mútua.

No caso inverso, lembremos outro exemplo bem conhecido, que é a soma de erros e calúnias que aparecem em "As mil e uma noites", em relação à Europa medieval.

Tanto um, como o outro, cometem erros garrafais. Um é o exemplo de um jornalista do "bem informado" século XX (como convém o "bem informado" foi destacado entre aspas). O segundo é uma série de contos, reunidos durante a Idade Média, citado aqui, no quadro de uma guerra interminável, em pleno desenvolvimento – penso aqui muito especialmente na história do rei Omar ao Nemán.

Não é preciso ir muito longe para encontrar mais exemplos. No dia 1° de setembro de 2004, precisamente o dia em que deixei Buenos Aires para embarcar numa viagem que terminou neste Seminário, um senhor veio à minha casa para recolher dois livros que seriam enviados a seu cunhado, que é reitor de uma universidade em outro país de nosso continente. A conversa levou ao tema religioso e, portanto, ao

tema do Islã e suas coincidências com o Cristianismo. Surpreso, meu convidado perguntou: "Mas, eles não são idólatras?".

No verão passado, algo parecido aconteceu-me com um senhor que está terminando sua licenciatura em história. Este senhor, que tem uma biblioteca não muito grande mas excelente, dogmática e categoricamente afirmou, sem qualquer possibilidade de diálogo ou esclarecimento, que "o Deus muçulmano não é, de maneira alguma, o mesmo Deus cristão". Esclareço que o tema da Santíssima Trindade não foi mencionado. Mas meu interlocutor também afirmou que o Islã é idólatra, devido a veneração que dedica à Pedra Negra na Qaaba.

Ademais, o simples fato de que os árabes sejam chamados de "turcos" no nosso continente é mais que suficiente. É verdade que este fato teve seu fundamento, já que todos os avós e pais, que chegaram da Síria, da Palestina e do Líbano, vinham de países que pertenciam ao Império Otomano. Porém, há mais de oitenta anos que este império caiu. E o que é incrível: o erro colossal manteve-se, indiferente à razão e à informação.

Tenho aqui um pequeno exemplo. Em 1914, realizou-se, na Argentina, o Terceiro Censo Nacional e, diante da marcada resistência da comunidade, resolveu-se imprimir cartazes explicativos em língua árabe e contrataram-se pessoas que falavam o árabe. Porém, nos dados do censo, processados e publicados, falava-se de uma "nacionalidade árabe", inventada e inexistente.

Apesar disto, deve-se assinalar que existe uma mudança promissora. Estou falando por experiência, mas todos poderíamos trazer exemplos da atual e saudável interesse em aprender sobre a cultura árabe, com uma multiplicação de cursos, palestras, artigos e até livros. Este não é um fenômeno maciço, mas pelo menos indica uma guinada no bom sentido. O fato de tropeçar freqüentemente em

disparates, não invalida o positivo. Algo mudou e precisa ser estimulado, elevando-lhe a qualidade.

Após esta incursão indispensável, paralela ao do tema proposto, vou ao ponto concreto do programa: "Imagem e formação de opinião no Mundo Árabe: visões sobre o Brasil e a América do Sul".

ALGUMAS EXPERIÊNCIAS

Aqui utilizarei casos da minha experiência pessoal em diferentes países do mundo árabe, que visitei, quer seja em cumprimento de missões jornalísticas, quer seja como convidado ou turista. O fato de que estes casos tenham surgido no decorrer de conversas não muito profundas e que, portanto, sejam fragmentários, incompletos e parciais, não lhes tira a autenticidade, nem a espontaneidade, já que refletem encontros, curiosidades e, com freqüência, um alto grau de informação, que a princípio é superior ao encontrado no caso inverso. Ou, pelo menos, refletem interesse.

a) lembro que, no Líbano, dois jovens que amavelmente, deram-me carona no seu carro, perguntaram-me com genuína avidez pelas comunidades árabes na América. Eu lhes expliquei que, exceto no Chile onde a maioria dos árabes são palestinos cristãos, nos demais países como no caso da Argentina, existem ortodoxos, melkitas, jacobitas, maronitas, siríacos unidos, sunitas, xiitas, alauitas e drusos, somando milhares – o que já sabiam –, com o que ficaram surpresos, dizendo "sempre pensamos que na emigração só havia cristãos".

b) lembro duas perguntas políticas e singularmente pertinentes: a primeira era por que a segunda esposa de Perón estava presa;

e a segunda era sobre como era Evita. Em relação à primeira, merece ser destacado que a pessoa que perguntava não tinha obrigação de saber que María Estela Martínez de Perón era, na verdade, a terceira esposa do presidente morto, sendo que a primeira, Aurelia Tizón, tinha morrido em 1938, muito antes de que Perón fosse uma figura política de importância. Ainda assim, a pergunta revela um conhecimento inteligente do que acontecia na Argentina naqueles anos posteriores a 1976. A segunda pergunta sobre Evita revela que, como acontece geralmente, sua personalidade desorientava. De fato, os interlocutores sabiam o bastante para tentar entender em que consistia a personalidade de Evita e o que fez na sua breve atuação política – de 1944 a 1952, sem ocupar cargo algum – e nos seus curtíssimos 33 anos de vida.

c) outra pergunta foi feita em outro contexto, dentro de um ônibus lotado, sendo todos muçulmanos, já que todos desceram para fazer a oração ritual no final da tarde. O contexto geral era rural, muito modesto; mas a pergunta não o era. Foi em 1983, o ano seguinte ao da guerra das Malvinas, quando me disseram: "Mas, vocês realmente acharam que poderiam ganhar dos ingleses?" Qualquer comentário é desnecessário.

d) A pergunta seguinte foi muito mais séria e profunda, e necessariamente levou a um diálogo:

P - O senhor poderia me explicar quais os países da América Latina que têm maioria índia, negra e branca, respectivamente?

R – Sim, mas seria muito esquemático e superficial.

P – Mas, é possível dizer?

R – Sim, mas...

P – Não interessa. Sempre será melhor do que desconhecimento total que temos por aqui.

Após concluir a minha classificação dos vinte países, que incluía, obviamente, a categoria dos mestiços, majoritária em vários países e que meu interlocutor desconhecia, este tomou notas para guardá-la com profunda satisfação.

e) outra pergunta, igualmente séria e que chama a atenção, foi a seguinte: "O senhor poderia recomendar-me um livro, resumido e bom, em inglês, de história da América Latina para um ignorante?"

Propus-lhe o título *"A History of Latin America, from the Beginning to the Present"*, de Hubert Herring, que conheço em tradução ao castelhano.

Neste caso, a pessoa que perguntava era um dirigente ultra opositor, que me explicou o complexo processo que tinha de seguir para poder obter a obra, devido ao fato de que, tanto ele, como sua correspondência, eram vigiados. Lamento dizer que não fiquei sabendo se, afinal, ele conseguiu a obra.

f) a seguinte pergunta foi mais ingênua, mas, ao mesmo tempo, mais profunda: "Como é o castelhano?" Na verdade, meus interlocutores utilizaram a palavra "espanhol" ao fazer a pergunta, incorreta no meu entender, e referiam-se à pronúncia da língua.

A pergunta foi formulada durante almoço em restaurante muito simples de cidade muito pequena e simples também. Isto deu origem a uma exibição histriônica de minha parte, imitando com um certo exagero, é claro, o sotaque castelhano de Buenos Aires, ou seja, o *arrabalero* ou *tanguero*; o chileno de Santiago; o peruano da serra; o mexicano da televisão e um pouco do cubano, provocando grande diversão entre a criançada que chegava da rua, para mais de cem meninos. Para evitar equívocos, era preciso uma resposta séria para o que foi uma pergunta séria. Se não tivesse exagerado os diversos sotaques, não poderia ter demonstrado a pluralidade de falas de nossos países. Embora me divertisse muito junto a meus interlocutores e admiradores infantis, ficou claro o que devia ser especificado. Não tratou-se de uma palhaçada e é por isso que me permito trazer aqui este exemplo.

g) outros exemplos a reter são fatos como o de escutar em Beirute o som de *La Cumparsita* e o de escutar uma orquestra local, em outra capital árabe, executando tango no mais puro estilo riopratense, com uma fidelidade de dar inveja aos músicos de nossa região;

h) lembro-me também ter achado nas livrarias locais literatura policial em castelhano.

Não é muito, e neste momento, escapam-me outros exemplos, às vezes mais institucionais ou oficiais e, portanto, menos úteis. Outros são tão informais e coloquiais como os aqui citados. Porém, os que aqui enumerei são suficiente para

dar uma idéia geral, certamente modesta, mas que, às vezes, expressam curiosidade, interesse em outras, ao mesmo tempo que desejo de conhecer, assim como um certo nível de conhecimento específico. Não deixa de ser necessário, por isso, um grande esforço para que dados mais completos cheguem ao mundo árabe, já que existe uma boa recepção.

O inverso de tudo isto, a profunda ignorância do mundo árabe, era que nos deparam na América do Sul, de maneira alguma corrigida, com informações tão escassas e limitadas, a não ser pelas notícias de conflitos internos ou externos, suficientemente destacados ou violentos para serem difundidos. Fica o consolo de um interesse que se estende paulatinamente.

Ainda quero trazer alguns exemplos, que não são alheios à problemática aqui analisada. Todos os aqui presentes temos os nossos próprios casos para contar e, portanto, nada tem de novidade ou de estranho.

a) em 1969, viajei pela primeira vez à região árabe com um grupo de amigos, ocasião em que fiz a minha única viagem ao Egito. O nosso grupo era integrado por uma jovem gordinha – de um tipo físico singularmente atrativo naquelas paragens –, quem teve a idéia, numa tarde que decidimos dar um passeio pelos mercados locais, de se vestir com uma roupa parecida a um pijama rosa mais ou menos ajustado. Ainda me rio ao lembrar do episódio. Literalmente, a nossa amiga provocou fervor e tanto nas pacíficas ruas e travessas do Cairo. Grandemente admirada e recebendo as mais ardentes lisonjas ao longo da caminhada, creio eu – sem ter certeza porque falava-se em árabe – a jovem viu terminar sua aventura com um entusiasmado beliscão. Voltou

chorando ao hotel, no meio das nossas gargalhadas. De maneira alguma, este fato é ligeiro ou trivial. A moça não sabia que tinha escolhido a vestimenta mais provocativa possível para os padrões de *lá* – em nenhum país ocidental, ou seja *aqui*, ela teria sido vista de maneira especial, nem positiva nem negativamente –, e nada estava mais longe de suas inofensivas intenções de provocar alguém. Neste caso, a ignorância estava do lado americano. Pela outra parte, os admiradores da moça não imaginaram, nem por um instante, que ela era uma pessoa muito respeitável e que na escolha de sua roupa não existia nenhuma picardia nem audácia. Neste caso, a ignorância estava do lado árabe;

b) trago aqui outro caso muito sério, acontecido em um país muçulmano, mas não árabe. Um funcionário diplomático argentino foi atropelado por uma moto cujo condutor morreu. A inocência do diplomata estava fora de qualquer dúvida: socorreu o responsável pelo acidente, levou-o até o hospital e não foi acusado de nada. Grande foi a surpresa quando poucos dias depois apresentou-se a viúva para reclamar o preço estipulado da indenização que correspondia a ela e a seus filhos, equivalente aos anos de vida útil de seu marido morto e calculado em camelos. Esta indenização não era estabelecida pela legislação positiva do país em questão, senão pela tradição. O diplomata que também era advogado, negou-se rotundamente a pagar, baseando-se na sua formação jurídica ocidental. Com esta atitude, desatou-se uma tempestade no país em questão, sendo ele considerado insolente por não respeitar as tradições locais. O Embaixador foi convocado pela Chancelaria local para ser

informado que somente em consideração ao grande respeito que lhe era devido, o diplomata acusado não tinha sido declarado "*persona non grata*";

c) este outro caso aconteceu em Buenos Aires. Um amigo árabe, muçulmano, da família de Hasbaya, foi nomeado para um cargo mais ou menos honorífico em uma Embaixada. Cheio de projetos, os mesmos foram rejeitados um após outro. Não conseguiu fazer absolutamente nada, nem sequer – lembro-me bem porque era uma aspiração que compartilhavamos – que fosse comprada a *Encyclopédie de l'Islam* (ou a sua versão inglesa);

d) um terceiro fato me aconteceu quando fui convidado ao Iraque e, ávido por saber, fui criticado acerbamente porque "fazia muitas perguntas". Esclareço que nenhuma das perguntas referia-se de perto ou de longe ao regime do "Partido Socialista Árabe Baas";

e) algum tempo antes da Guerra dos Seis Dias e, diante dos boatos divulgados então, pediram-me para preparar uma série de notas sobre a conflitiva situação árabe-judia, diante do iminente reinício das hostilidades. Procurei dados, tanto na Embaixada de Israel, como junto à Liga Árabe. Por um lado, na primeira ofereceram-me vários livros, tanto objetivos, como subjetivos. Um deles, em particular, era tão interessante, que acabei comprando-o. Por outro lado, na Liga entregaram-me só um folheto que enumerava as denúncias contra Israel por diferentes motivos e nada tinha a ver com o que eu tinha solicitado;

f) há pouco mais de vinte anos, a convite do governo saudita, fui designado pelo jornal em que trabalhava para assistir a Conferência Islâmica em Taif. O convite comprendia, tanto a passagem, hotel, refeições, como a utilização de instalações para transmitir notícias gratuitamente a qualquer parte do mundo durante as 24 horas do dia,– com a possibilidade de usar o telefone, a sala de imprensa e demais recursos. Só que havia alguns problemas:

1) não havia pessoa responsável por informar o que era tratado e negociado;

2) não era entregue nenhum comunicado de imprensa;

3) era-nos impedido o acesso à sala de deliberações. Em resumo: não existia possibilidade alguma de informar, exceto os poucos vazamentos que chegavam da Sala da Conferência ou, eventualmente, por meio dos jornalistas que tinham conseguido ser recebidos por algumas poucas delegações.

SUGESTÕES

O que poderia ser sugerido para melhorar esta situação que, reitero, é mais acentuada no mundo árabe que na América? O que poderia ser feito, além daquilo que as Embaixadas ou as associações das diversas comunidades possam fazer no que respeita à tradução e divulgação de livros, cinema, vídeos e outras variantes tecnológicas, música, arte e economia?

Quanto aos livros, é possível aqui uma lista de obras a serem traduzidas, embora incompleta, que me vem à memória: as de Germán

Arciniegas, *Entre la liberta y el miedo; Biografía del Caribe*; *Colômbia*, da norteamericana Kathleen Romoli; a *Historia* de Herring, já mencionada aqui; *Brasil, país del futuro,* de Stefan Zweig – desconheço como o livro é avaliado aqui no Brasil, mas eu o julgo excelente –; *Chile o una loca, geografía* de Benjamín Subercaseaux, escritor premiado; *El mundo es ancho y ajeno,* de Ciro Alegría. Em relação aos autores mais lidos hoje em dia, como García Márquez e Borges, obviamente os considero como citados.

Embora estes livros tenham sido escritos há várias décadas, não perderam atualidade. A Colômbia não deixou de ser um país maravilhoso, por mais que, desde que Romoli escreveu sobre ele, tenham aparecido o terrorismo, o narcotráfico, a narco-guerrilha e outras calamidades. A problemática do índio peruano, sua trágica situação, continuam vigentes na atualidade, tanto como quando Ciro Alegría escreveu seu livro. A sua análise ainda é válida para todo o mundo andino, diante do ressurgimento político dos índios da Bolívia, do Peru e do Equador. Acho que este ressurgimento é genuíno apesar dos intentos de manipulação política por parte de brancos e mestiços. Além da América do Sul, os índios de Chiapas atravessaram pela mesma situação, de acordo com entrevistas que obtive com ativistas políticos maias do Yucatán e da Guatemala.

Reitero que, apesar destes livros terem sido escritos, às vezes, há mais de uma ou duas gerações, há muito que nem os dados nem as situações têm mudado muito. Quanto ao que nos interessa, trata-se de conhecer países e não momentos concretos, sendo que os autores citados são da maior importância. Pela mesma razão, sugiro também duas obras do século XIX que refletem a Argentina de então. Refiro-me a *Facundo* e *Recuerdos de provincia*, ambas do general Domingo Faustino Sarmiento – que foi presidente da Argentina entre 1868 e

1874. Estas obras são recomendáveis, apesar dos dados da primeira estarem terrivelmente desvirtuados em função da posição política do autor. Por isso é aconselhável a leitura de uma terceira obra fundamental, *Mis Montañas* de Joaquín V. González. Estes três livros permitem ter uma boa idéia da Argentina *criolla*, pré-imigratória, tão espantosamente ignorada nos dias atuais, tanto dentro, como fora do meu país. Mas ainda devo agregar um quarto trabalho no que se refere à Argentina: *Las Bases* de Juan Bautista Alberdi, que nos transmite a visão que ele, inspirador da constituição argentina de 1853, e homem brilhante, tinha do futuro do país e da importância da imigração. Acrescento que é melhor ler as edições do livro que incluem sua aclaração, feita em Paris em 1873, em relação ao lema "governar é povoar", largamente discutido e mal interpretado. Apesar de ser uma declaração duríssima e que expõe idéias com as quais dificilmente podemos concordar, sua leitura é indispensável porque nos diz qual era, na verdade, o pensamento que reinava nos nossos países naqueles tempos em relação à teoria das raças – e fica a dúvida se esse pensamento tem mudado tanto.

Porém, não me atrevo a sugerir livros mais atuais, pelo menos no que diz respeito à Argentina. Escreve-se muito, mas na minha opinião, explica-se pouco ou nada. Em todo caso, esses livros não são suficientemente objetivos para informar de maneira adequada as pessoas que pertencem a outros meios, distantes do autor.

Continuo com o livre correr do meu pensamento para acrescentar ainda, na lista, um conto do peruano López Albujar, *Ushanan jampi*, incluído na seleção de *Cuentos Andinos*. Pode parecer muito antigo e cronologicamente velho demais, mas é de uma atualidade rigorosa. O grande historiador, excelente escritor e diplomata argentino, Roberto Levillier, o considerava um dos escritos mais importantes do nosso

continente. O conto trata da pena de desterro, que transformava-se na pena de morte caso o condenado regressasse – *ushanan jampi* significa este tipo de pena na língua quechua –, determinada pelos anciãos de um povoado índio contra um jovem rebelde. Eu disse que podia parecer velho demais, quando na verdade, seria mais oportuno dizer só que é muito antigo, já que o conto adquiriu uma inesperada atualidade quando os índios de uma aldéia da serra peruana mataram um grupo de jornalistas, alguns anos atrás, achando que pertenciam ao *Sendero Luminoso*. E nos últimos meses adquiriu uma relevância ainda maior quando da morte de alguns funcionários em diversos povoados indígenas do Peru e da Bolívia, no quadro do mencionado ressurgimento político indígena.

Não me atrevo a sugerir outros títulos de obras em português ou em castelhano, traduzidas para a língua árabe, porque excede o tema aqui proposto, e acarretaria uma inflação desnecessária de títulos. Mencionei alguns no que se refere a uma das propostas gerais: as traduções – e pela minha ignorância, não posso sugerir aquelas traduções que devem ser feitas do árabe para o português ou para o castelhano.

Mencionei, nesta exposição, alguns pontos de vista e dados que não me satisfazem plenamente, mas acredito ter podido contribuir modestamente ao objetivo deste Seminário.

E acrescento como reflexão: teriam os pais e avós árabes imaginado que, em algum momento, seus descendentes poderiam atingir o poder político, econômico e intelectual, neste distante continente? Há poucos anos atrás, personalidades como Victor Massuh, no pensamento intelectual argentino, ou como Maluf, no Brasil, ou como os presidentes Turbay, na Colômbia, Bucaran, no Equador ou Menem, na Argentina, ou fortunas como as de Said e Yarur, no Chile,

ou Jorge Antonio, na Argentina, eram impensáveis – como eram impensáveis para os teóricos do século XIX.

E ainda algo mais: não poderíamos pesquisar sobre a visão que os "pais fundadores" das colônias árabes nos nossos países tinham da América? O que é que eles sabiam? O que é que eles saberiam? O que é que sonhavam?

Deixo aqui esta peocupação.

Percepções e Prioridades Externas no Mundo Árabe

- Nizar Messari
- Juliana Johann

Prioridades do mundo árabe

Nizar Messari * **

A iniciativa do Presidente Lula de convidar seus pares no mundo árabe e na América Latina a uma conferência de chefes de Estado das duas regiões reveste-se de um caráter singular. De fato, pode-se afirmar que é de suma importância o Brasil se interessar mais pelo mundo árabe: não existe nenhum acordo comercial específico entre o Brasil e algum país árabe e as trocas comerciais entre o Brasil e aquela região são relativamente fracas, diante dos números do comércio exterior brasileiro. Mesmo levando em consideração a crescente capacidade do Brasil em reduzir suas importações petrolíferas, as importações brasileiras de petróleo daquela região são consideradas insignificantes. Ou seja, pode se afirmar que o mundo árabe não é uma prioridade para o Brasil, e que, por sua vez o Brasil não é uma prioridade para o mundo árabe. Portanto, a iniciativa do Presidente Lula tem no mínimo o potencial de produzir melhorias neste quadro.

Antes de entrar na discussão, é preciso definir o que se entende aqui por mundo árabe. Trata-se de todos os países membros da Liga dos Estados Árabes, incluindo nisto países considerados da África Subsaariana como a Mauritânia, o Sudão e os países do Chifre da

* Doutor em Relações Internacionais, professor do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. Professor visitante na UERJ.

** O autor agradece sua assistente de pesquisa, Julia Peres Guimarães, pelo levantamento de dados que foi fundamental para o argumento geral do presente trabalho.

África. Ao mesmo tempo, quando se fala de mundo árabe, exclui-se os casos dos países do Oriente Médio, mas que não são árabes, como a Turquia, o Irã e Israel. Esta definição é uma das melhores que se possa dar, pois é extremamente difícil definir o que é ser árabe, tamanhas são as divergências internas. A definição do mundo árabe em termos étnicos encontra resistências, já que alguns países ditos árabes e que são membros da Liga dos Estados Árabes possuem expressivas minorias de não árabes étnicos (caso do Iraque, do Marrocos e do Sudão). Optar por uma definição em termos históricos também tem seus limites, já que nem todos os países ditos árabes compartilham a mesma história.

Neste trabalho, afirmo que os três temas dominantes no momento no mundo árabe são a questão do Iraque, o conflito entre Israel e os palestinos e a relação com o Ocidente, em geral, e com os Estados Unidos da América (EUA) e a União Européia (EU), em particular. Estes três temas são ligados e mutuamente influenciáveis e sua divisão em temas distintos possui fins eminentemente didáticos e de organização da discussão. Outros temas prioritários, como o ativismo islâmico, a falta de democracia na região, o estabelecimento de um regime de respeito aos direitos humanos, assim como a questão crucial dos direitos da mulher e sua inserção na sociedade, no mercado de trabalho e na *coisa* política, serão, tratados por outros participantes. O foco deste trabalho não são questões de cunho interno ao mundo árabe –mesmo quando estas são de grande importância como as questões acima mencionadas-, mas sim como o mundo árabe lida com o que lhe é imposto a partir do exterior. A invasão do Iraque, o conflito que opõe os palestinos a Israel e –mais claro ainda – a relação do mundo árabe com o Ocidente cabem todos dentro desta condição: são questões que são impostas ao mundo árabe a partir do lado de fora.

O IRAQUE

Até a invasão do Kuaite pelo Iraque em agosto de 1990, o Iraque não era um tema tradicional central da agenda e das prioridades árabes. No entanto, devido a sua história, sua grande riqueza em petróleo e gás natural, e a natureza do antigo partido governante (o partido Baat), o Iraque disputava com outros países, como o Egito e a Arábia Saudita, a liderança do mundo árabe. De fato, o Iraque, e sua capital Bagdá, se consideram os legítimos e diretos herdeiros das glórias da dinastia abássida. O império Abássida, ou pelo menos suas primeiras décadas de poder, é considerado um período de expansão e prosperidade da região, e a riqueza arquitetônica de Bagdá se deve em larga medida àquele período. O legado histórico reforça portanto a importância do Iraque no seio do mundo árabe. O país possui também a segunda maior reserva mundial conhecida de petróleo, atrás apenas da Arábia Saudita, e alguns analistas estimam que o país possui muitas reservas ainda não exploradas. Portanto, o petróleo permitia ao Iraque reforçar sua importância na região. Por fim, o partido Baat, que foi fundado originalmente na Síria na década de 40 por Michel Aflaq e Salah Al-Din Al Bitar, e onde ainda é o partido governante, tem um projeto essencialmente pan-árabe, no qual se fundem nacionalismo árabe e ideologia socialista.[1] O partido Baat, que chegou ao poder no Iraque em julho de 1968, possui um projeto cujo alcance não se limita aos contornos territoriais e políticos de nenhum país isoladamente.

Quero dizer com os três fatores acima mencionados que o Iraque não era um simples figurante na política árabe. No entanto, tais

[1] É notável que os dois fundadores do partido Baat seguiam religiões diferentes. Michel Aflaq era grego-ortodoxo, enquanto Salah Al-Din Al Bitar era muçulmano sunita. Isto indica não apenas que a religião não tinha um papel fundamental no movimento, mas também que diferenças religiosas não definiam o processo político na região.

credenciais nunca haviam colocado o Iraque na posição bastante central que tem ocupado na cena política árabe no decorrer dos últimos quinze anos. Talvez a única exceção a esta situação tenha sido a década de 80, quando o Iraque, seu futuro e sua segurança foram apresentados como sendo importantes para os demais países do Golfo Pérsico: a guerra do Iraque contra o Irã (que começou em setembro de 1980 com uma invasão do Irã pelo Iraque e que durou oito anos), foi considerada por todas as monarquias do Golfo –assim como foi apresentada pelo próprio Iraque – como uma guerra em defesa dos árabes contra os persas (Muñoz, 1999: 105) e em defesa dos interesses das monarquias conservadoras do Golfo contra o expansionismo revolucionário da República Islâmica do Irã (Tétreault, 2004: 155). A criação do próprio Conselho de Cooperação do Golfo em 1981 era um claro indício disso, embora a participação do Iraque no dito Conselho não tenha sido permitida devido a seu envolvimento na guerra contra o Irã. O apoio financeiro e militar que o Iraque recebeu das monarquias do Golfo, assim como dos próprios EUA, foi crucial para não permitir sua derrota militar.[2] Estimativas da dívida iraquiana, ao final da guerra contra o Irã, com os demais países do Golfo, em geral, e com o Kuaite, em particular, variam significativamente, mas são sempre na casa das dezenas de bilhões de dólares.

A invasão do Kuaite pelo Iraque em agosto de 1990 mudou este quadro. O Iraque deixou de ser apenas mais um protagonista da

[2] Com a chegada do partido Baat ao poder, o Iraque rompeu suas relações diplomáticas com os EUA, nacionalizou as companhias de exploração de petróleo e se engajou ao lado da causa palestina. Mas a revolução iraniana, a guerra entre o Irã e o Iraque, e a elevação do Irã a maior inimigo dos EUA na região – principalmente depois do humilhante episódio da tomada de reféns da embaixada dos EUA em Teerã em 1979, aproximaram o Iraque dos EUA ao ponto dos EUA venderem armas ao Iraque e tirarem aquele país da sua lista de países que protegem terroristas. Os dois países reataram suas relações diplomáticas em novembro de 1984.

liderança árabe – por mais importante que tenha sido – e se tornou, junto com a questão palestina, uma das questões centrais e incontornáveis da cena política árabe. A enérgica e imediata ação da Organização das Nações Unidas (ONU) – sob liderança americana – contra o Iraque explica esta evolução. Embora oficialmente muitos Estados árabes – com as notáveis exceções de Jordânia e Iêmen, assim como da Organização de Libertação da Palestina (OLP) – tenham condenado a invasão do Kuaite pelo Iraque, vários líderes árabes queriam manter a questão no âmbito da Liga dos Estados Árabes para evitar a internacionalização do conflito. Mas a quase imediata mobilização do Conselho de Segurança da ONU sob liderança dos EUA colocou estes líderes em uma posição desconfortável: não se opor à ação iraquiana era sinônimo de aceitar ou até apoiar a política do fato consumado do líder iraquiano Saddam Hussein, mas condenar a ação do Iraque poderia ser interpretado com uma aliança de fato com o Ocidente em geral, e os EUA, em particular, *contra* um outro país árabe. Além disto, líderes árabes e suas opiniões públicas comparavam a ação do Iraque no Kuaite com a ação de Israel contra os palestinos, e questionavam a mobilização da ONU em favor do Kuwait e sua inépcia em relação aos palestinos. O senso de oportunismo do presidente iraquiano Saddam Hussein contribuiu para este estado de coisas. O Iraque passou a surfar na onda do chamado radicalismo islâmico ao colocar a expressão "Allah Akbar" (o que em árabe significa Deus é Grande) na sua bandeira, numa negação oportunista do laicismo enraizado do partido Baat,[3] e o Iraque passou a condicionar sua saída do Kuwait à saída de Israel dos territórios palestinos.

[3] Gilles Kepel explora as diferentes facetas e conseqüências da invasão do Kuaite e da guerra do Golfo sobre o Islamismo (2000: 211).

O dilema no qual a invasão do Kuaite pelo Iraque colocou o mundo árabe foi se aprofundando com o avanço dos eventos. O período entre a invasão do Kuaite no início daquele mês de agosto de 1990 e o início das operações da chamada "Tempestade do Deserto" em 17 de janeiro de 1991 foi marcado por um crescente apoio da população árabe à ação iraquiana e uma condenação marcada pela desconfiança da mesma população em relação à ação do Conselho de Segurança da ONU e dos aliados. Os desafios de Saddam Hussein ao EUA, suas ameaças contra Israel, e seu discurso populista lhe asseguraram uma ampla popularidade na opinião pública árabe. Manifestações gigantescas saíram às ruas de várias capitais árabes com uma mensagem de apoio ao Iraque e de condenação da ação militar que estava sendo montada contra ele. Com tal efervescência das opiniões públicas árabes, alguns governos árabes que condenaram a invasão do Kuwait se encontraram em uma posição delicada: insistindo na sua posição inicial, eles teriam ido contra suas opiniões públicas, mas recuando em relação a suas posições iniciais, eles teriam se colocado em uma trajetória de colisão com a potência hegemônica do momento, i.e., os EUA.

Pode-se, portanto, distinguir entre três tipos de reações entre os países árabes à invasão do Kuwait pelo Iraque. Por motivos diversos, um grupo de países árabes apoiou abertamente a ação da ONU e dos EUA (caso da Arábia Saudita e dos demais países do Golfo, do Egito e da Síria). Um segundo grupo de países árabes condenou a ação iraquiana mas ficou reticente em relação à ação da ONU (caso dos países do Magreb) enquanto um terceiro grupo apoiou a ação do Iraque (notavelmente a OLP e a Jordânia). Com isto, as divisões entre países árabes se aprofundaram e a Liga dos Estados Árabes ficou mais paralisada do que nunca. As monarquias do Golfo retiraram seu apoio

(que em termos financeiros era fundamental) a palestinos e jordanianos, e a causa palestina se viu prejudicada. A situação dos palestinos era bastante sintomática a este respeito. Se a opinião pública ocidental havia simpatizado com os palestinos por ocasião da primeira Intifada (que teve início em novembro de 1987), foi com incompreensão que a mesma opinião pública ocidental se deparou com o apoio popular e maciço dos palestinos – opinião pública e liderança – a Saddam Hussein.[4]

A guerra do Golfo propriamente falando durou pouco tempo. A expulsão do exército iraquiano do Kuaite não levou sequer dois meses, e em março, já se podia falar do pós-guerra do Golfo. Mediante uma série de resoluções do Conselho de Segurança da ONU, sanções, limitações e controles foram impostos ao Iraque. Assim, o Conselho de Segurança impôs indenizações financeiras ao Iraque, assim como severas sanções econômicas, com o objetivo de enfraquecer o regime de Saddam Hussein. Entre tais sanções se destacava –em um primeiro momento – a proibição de exportar petróleo. Como medida de proteção das populações curda e xiita do Iraque, o Conselho de Segurança da ONU impôs duas zonas de proteção, respectivamente ao norte e ao sul do país. O regime de Saddam Hussein viu assim sua soberania sobre o território iraquiano enfraquecida. O Conselho de Segurança da ONU criou também uma comissão de inspetores com o propósito de desmontar os programas iraquianos de armas de destruição em

[4] A posição de Yasser Arafat a este respeito era delicada. Ao passo que sua estratégia de adotar posições moderadas para se tornar um parceiro de negociação aceitável para Israel e os EUA o teria levado a condenar Saddam Hussein, o apoio maciço da opinião pública palestina ao Iraque lhe indicava a postura oposta. O fato da Intifada ter aberto o espaço para uma liderança política baseada nos territórios ocupados enquanto ele estava afastado na Tunísia – como resultado da invasão do Líbano por Israel em 1982 – não lhe deixou dúvidas. Tivesse ele ido contra a opinião pública palestina, teria perdido sua legitimidade de líder indiscutível dos palestinos. O apoio de Arafat e da OLP ao Iraque era fruto deste cálculo político interno aos palestinos.

massa. A dureza das sanções, que estavam castigando a população iraquiana mais do que o regime daquele país, levou o Conselho de Segurança a criar um programa rígido chamado "Petróleo Por Comida" que permitiu ao Iraque exportar quantidades limitadas de petróleo e que dava às Nações Unidas a prerrogativa de indicar como gastar o dinheiro arrecadado, assim como o controle do gasto.[5]

Como era de se esperar, o governo de Saddam Hussein não cooperou com o regime das sanções da ONU e o noticiário da década de 90 era repleto de crises entre a ONU e o Iraque. Mesmo assim, os inspetores conseguiram avanços consideráveis e destruíram o programa assim como o arsenal de armas de destruição em massa do Iraque. Por outro lado, e devido entre outros motivos ao controle exercido pelo regime de Saddam Hussein sobre os meios de comunicação de massas, as sanções econômicas e o programa "Petróleo Por Comida" não tiveram os resultados desejados pelos EUA e seus aliados, ou seja, o enfraquecimento do regime de Saddam e o fomento de uma revolta popular contra ele. Muito pelo contrário, a população iraquiana culpou a ONU e o Ocidente por suas carências, privações e problemas.

Em vários países no resto do mundo árabe, a leitura dos eventos do pós-guerra do Golfo não foi muito diferente da leitura feita no próprio Iraque. Reinava o sentimento de que em nada adiantava ao Iraque fazer todas as concessões necessárias e cooperar com todas as resoluções do Conselho de Segurança da ONU, pois os EUA tinham por objetivo derrubar o regime de Saddam, sem se importar com o custo que tais políticas acarretavam para a população civil iraquiana. A citação seguinte de El-Shazly e Hinnebusch é reveladora a este respeito. Segundo eles,

[5] A indenização do Kuaite pelos danos causados pela ocupação era um dos principais gastos do programa Petróleo Por Comida.

> Long after Iraq had been defeated and its strategic weapons substantially destroyed, Washington continued to wage a campaign against Baghdad, including continued bombing, economic blockade, and an intrusive international sanctions regime that openly aimed to permanently destroy Iraq as a regional power and impose enough suffering on Iraqis to cause Saddam Hussein's overthrow (2002: 73)

Além da simpatia pelos iraquianos devido a sofrimentos acarretados pelas sanções da ONU, a opinião pública árabe observava com estranheza, e às vezes com revolta, o que ela percebia como uma fixação da ONU pelo Iraque, enquanto as resoluções do mesmo Conselho de Segurança em relação a Israel e os palestinos não eram aplicadas, sem que isto acarretasse nenhuma conseqüência para Israel. Os eventos de 2003, quando os EUA e seus poucos aliados atacaram o Iraque, mesmo sem o aval do Conselho de Segurança da ONU, e derrubaram o regime de Saddam Hussein, apenas confirmaram a desconfiança da opinião pública árabe. O fato de as armas de destruição em massa, que foram a principal justificativa da guerra, não terem sido encontradas confirmou – para os árabes – que o projeto dos EUA era derrubar o regime de Saddam sem se importar com o custo para os iraquianos.

Desde a queda do regime do partido Baat em abril de 2003, pode-se afirmar que a importância do Iraque mudou no cenário político árabe. Enquanto o regime de Saddam Hussein era considerado o inimigo preferencial dos EUA na região, o atual regime é considerado o aliado árabe preferencial dos EUA. A Iniciativa para a Democracia no Grande Oriente Médio, apresentada em 2004 pelos EUA, e que foi recebida por muita desconfiança pelos países árabes, tem o Iraque como o "exemplo a seguir" para os demais países árabes. Ou seja, a

implementação da democracia no Iraque seria o primeiro passo para a democratização do resto do mundo árabe. Para os demais países árabes, ao assumir este papel, o Iraque se tornaria um tipo de cavalo de Tróia para a defesa dos interesses dos EUA no mundo árabe. Além disso, os demais países árabes têm dois motivos de preocupação. O primeiro é o desmembramento do Iraque em pequenas entidades soberanas. Tal desmembramento pode enfraquecer a identidade árabe do novo Iraque, caso uma entidade xiita e outra curda sejam criadas. Isto sem mencionar que a identidade shiita fortaleceria a influência do Irã na região, enquanto uma entidade curda poderia controlar parte substancial das riquezas iraquianas em petróleo, o que não é muito bem visto pelos demais Estados árabes. Enquanto a revolta de parte da população xiita contra os EUA afastar o espectro do apoio americano à criação de uma entidade xiita soberana, a potencial criação de uma entidade curda soberana continuará pairando sobre a região por algum tempo. A segunda fonte de preocupação dos demais Estados árabes é a eventual falta de compromisso do novo regime iraquiano com a causa palestina, ou até o estabelecimento de uma aliança estratégica entre o Iraque e o Estado de Israel, nos moldes da aliança que existe entre Israel e a Turquia. O paradoxo para o novo regime iraquiano é que se trata de uma situação na qual o sucesso é difícil de alcançar: ao se mostrar fiel a seus pares árabes, o novo regime iraquiano pode hostilizar seu protetor, os EUA, mas se for fiel e obediente a seu protetor, o novo Iraque corre o risco de ficar isolado, mais uma vez, do resto do mundo árabe.

ISRAEL-PALESTINA

Esta é a questão verdadeiramente dominante da agenda política árabe. Sua importância tem sido crucial para ajudar a forjar uma

identidade árabe. De modo geral, a re-emergência da identidade árabe pode ser traçada de volta ao período entre as duas grandes guerras do século passado (Barnett, 1998: 55-83). Tal identidade tem sido construída em função da negação de duas outras: Israel, de forma particular, e o Ocidente, de maneira mais geral. Isto não significa, no entanto, que a identidade árabe não seja também o fruto de características comuns, tais como a etnia, a língua, a religião, e a história.

A criação do Estado de Israel em maio de 1948 tem, portanto, uma importância central na formação da identidade árabe. Desde quando judeus da Diáspora, no seio do movimento Sionista, tomaram a decisão formal de voltar ao que consideravam sua Terra Santa (ou prometida), árabes – tanto aqueles que habitavam a então Palestina, quanto os demais – e judeus têm estado em uma situação de antagonismo permanente. A aceleração da imigração e instalação dos judeus na Palestina depois da Primeira Guerra Mundial – e da promessa de Lord Balfour – confirmou e acirrou tal antagonismo. A questão de saber quem dentre os árabes deveria liderar os demais na luta contra os judeus tem se colocado desde aquele momento. Assim, o então primeiro ministro iraquiano, Nuri Al Said, sugeriu uma União da Síria, do Líbano, da Transjordânia e da própria Palestina com o Iraque. Simultaneamente, o rei Faruk do Egito e o rei Ibn Saud da Arábia Saudita queriam liderar os árabes frente ao movimento sionista. Com isto, quando a Assembléia Geral da ONU decidiu pela partição da Palestina entre judeus e palestinos, os primeiros aceitaram os termos da resolução da ONU, enquanto os segundos a rejeitaram. A incapacidade dos exércitos do Egito, do Iraque, da Síria, do Líbano e da Transjordânia de reconquistar o terreno conquistado pelo movimento sionista levou ao êxodo de aproximadamente 750.000 palestinos e sua instalação em campos de refugiados na Cisjordânia,

em Gaza, e em países vizinhos. Mas se a criação do Estado de Israel significou um momento de derrota política e militar para os árabes – que chamam estes eventos de *Nakba* ou tragédia –, a auto-vitimização e a percepção de uma conspiração ocidental contra os árabes passaram a fazer parte do imaginário árabe com a crise do Sinai em 1956. A crise do Sinai foi simbólica por ter juntado Israel com duas das principais antigas potências coloniais na região, i.e., a França e o Reino Unido. De fato, tanto a França – que ainda ocupava vários países árabes na África do Norte – quanto a Grã Bretanha – devido entre outros motivos a uma percepção árabe de ter aberto o caminho para o estabelecimento do Estado de Israel – eram tidas como inimigas dos árabes. A aliança de Israel com aqueles dois países para agredir um país árabe colocou definitivamente Israel na categoria dos inimigos. Portanto, se a identidade árabe se sobrepunha a outras identidades existentes (os curdos no Golfo, os berberes no magreb, os cristãos, judeus e muçulmanos – xiitas ou sunitas – em várias partes da região), um dos elementos que fundamentava esta possibilidade era o antagonismo com o Ocidente, em geral, e com Israel, em particular.

A Guerra dos Seis Dias em junho de 1967 permitiu a Israel expandir seu território ao ocupar o Deserto do Sinai e o Monte Golã, assim como o resto de Jerusalém, a Cisjordânia e a Faixa de Gaza. A derrota e a humilhação dos exércitos árabes naquela guerra acirrou a adversidade com Israel, reforçou os sentimentos de rejeição daquele país entre os países árabes e confirmou Israel como a grande ameaça à identidade árabe. Outra conseqüência da Guerra dos Seis Dias foi a confirmação da vontade dos palestinos de se representarem a si mesmos. A eleição de Yasser Arafat como líder da OLP em 1969 é considerada um marco nesta direção. Neste sentido, a guerra do Yom Kippur, em outubro de 1973, que conheceu um sucesso inicial dos

exércitos egípcio e sírio em reconquistar partes perdidas do seu território, é considerada pelos árabes como sua vingança em relação à Guerra dos Seis Dias, apesar de Israel ter conquistado de volta praticamente todos os territórios perdidos nos primeiros dias da guerra. No imaginário da opinião pública árabe, a guerra de 1973 permitiu aos árabes reconquistarem seu orgulho porque levou a uma vitória do Egito, da Síria e dos seus aliados árabes, mesmo que não tenha traduzido em termos concretos e territoriais.[6] No que se refere aos palestinos, após a guerra do Yom Kippur, a conferência de chefes de Estado árabes em Rabat, Marrocos, em 1974, foi a ocasião do reconhecimento da OLP como o único representante legítimo do povo palestino pela Liga dos Estados Árabes e todos os seus membros.

O sólido consenso entre os países árabes sobre a necessidade de isolar Israel e não reconhecer aquele país como parte da região começou a ruir com a visita do presidente egípcio Anuar Sadat a Jerusalém em 1977. A visita de Sadat foi o pontapé inicial para um processo de negociação bilateral entre o primeiro ministro de Israel Moshe Dayan e o presidente Sadat do Egito e que culminou nos acordos de Camp David.[7] Os acordos de Camp David, mediados pelo presidente norte americano Jimmy Carter, resultaram em última instância na recuperação pelo Egito de todos os territórios que havia perdido pela via militar para Israel, assim como no estabelecimento

[6] Parte do idealismo árabe em relação à Guerra do Yom Kippur é relacionada ao uso – até então inédito – por parte dos árabes da "arma" do petróleo. O embargo decidido pelos exportadores árabes de petróleo levou a uma alta em 400% do preço do petróleo nos mercados internacionais. É o que ficou conhecido como o primeiro choque de petróleo, o segundo sendo em 1979 após a revolução islâmica no Irã.

[7] O líder do partido Likud Moshe Dayan havia conseguido vencer as eleições legislativas em Israel naquele mesmo ano de 1977 graças ao voto maciço dos sefaradim, interrompendo com isto uma longa série de vitórias eleitorais dos trabalhistas. Dayan foi o primeiro líder israelense a dar uma atenção particular ao voto sefardita.

de relações diplomáticas e comerciais entre os dois países. Uma conseqüência indireta dos acordos foi a expulsão do Egito da Liga dos Estados Árabes e a mudança da sede daquela organização, do Cairo para Túnis. Sadat bem que tentou arrancar concessões israelenses para os palestinos, mas tudo o que ele obteve foi um magro acordo de autonomia para os palestinos, que nunca chegou a ser implementado. De certa forma, o acordo era uma carta na mão de Sadat para convencer seus cidadãos de que ele não havia abandonado os palestinos, de que ele os havia defendido. Isto é revelador da centralidade da questão palestina para a opinião pública dos países árabes, mas também da preponderância dos interesses nacionais na visão dos líderes, mesmo quando a defesa destes interesses nacionais significa o simples abandono dos palestinos.

As conseqüências da invasão do Líbano por Israel no verão de 1982 são de duas ordens: política e humanitária. Começando pelo lado humanitário, a invasão do Líbano foi marcada pelo massacre de Sabra e Shatila em setembro de 1982. O exército israelense, sob a liderança do então ministro da Defesa Ariel Sharon, permitiu às milícias libanesas de maronitas cristãos entrarem nos campos de refugiados palestinos de Sabra e Shatila onde cometeram um amplo massacre da população civil do campo. Estimativas variam entre 700 e dois mil mortos nos dois campos durante o massacre. Uma comissão de inquérito do parlamento israelense – chamada a Comissão Kahan – culpou o exército israelense por ter permitido a entrada das milícias libanesas nos campos e, com isto não ter protegido os civis, apesar de saber do ódio entre os dois grupos, além de considerar Ariel Sharon indiretamente responsável pelo massacre e recomendar sua resignação.[8]

[8] É notável a este respeito que a única ação punitiva jamais tomada sobre o massacre de Sabra e Chatila tenha sido esta do parlamento israelense. Nunca nenhum miliciano libanês foi levado diante de nenhuma instância para dar conta do ocorrido naqueles dois campos de refugiados.

As conseqüências políticas – que eram os objetivos originais de Israel ao atacar o Líbano – foram a saída do comando da OLP do Líbano e sua instalação na Tunísia. De fato, o objetivo do exército Israelense com a invasão do Líbano era impedir que aquele país – que era então uma terra de ninguém devido à guerra civil – continuasse servindo de base de operações dos palestinos, em geral, e da OLP, em particular, contra Israel (Sharoni e Abu-Nimer: 2004, 184). A superioridade militar israelense em relação ao Líbano e às diferentes facções palestinas fez com que o exército israelense avançasse com uma velocidade grande e chegasse rapidamente à capital libanesa, Beirute, onde impôs aos líderes da OLP, entre os quais Yasser Arafat, um cerco que durou semanas. Diante da dramaticidade da situação humanitária na capital libanesa e na ausência de qualquer outra alternativa viável, a liderança da OLP teve que aceitar um salvo conduto que lhe permitiu retirar-se do Líbano, em agosto daquele ano, sem ser ameaçada pelo exército israelense. O ganho para Israel foi grande, já que a OLP afastou-se de suas bases nos territórios ocupados e deixou de operar contra Israel a partir do Líbano. O ganho para a OLP foi poder limitar as perdas e continuar existindo. Com sua saída de Beirute, foi lido um dos primeiros réquiem políticos de Arafat. Nota-se aqui que, ao se retirar do Líbano, o exército israelense criou uma zona de proteção da sua fronteira norte, só que dentro do próprio território libanês, e apoiou uma milícia que se chamou o exército do Sul do Líbano para impedir que ataques e bombardeios fossem lançados, a partir do sul do Líbano, contra Israel. Mas a história acabou mostrando que a criação desta zona foi um erro: sucessivos governos israelenses tiveram que lidar com a resistência libanesa liderada pelo Hezbollah, com a condenação internacional e, o que pior, com ataques contra o território israelense a partir daquela mesma zona. Apenas 18 anos mais tarde, no governo do primeiro

ministro Ehud Barak, Israel decidiu desmontar suas operações naquela área, embora não tenha sido ainda de maneira total.

O afastamento da OLP dos territórios ocupados não foi o fim da resistência palestina, nem podia ser. Uma resistência palestina à ocupação israelense passou a operar a partir dos territórios ocupados e a chamada revolução das pedras, que era mais propriamente uma revolta de jovens e crianças palestinas que protestavam contra a ocupação e que acabou sendo conhecida como a Intifada, iniciada em dezembro de 1987, foi a maior prova disto. A primeira Intifada atraiu a simpatia da opinião pública internacional para a causa palestina como nunca antes havia acontecido. No entanto, a Intifada, cujas primeiras pedras tinham sido jogadas nos campos de refugiados de Gaza, ameaçava tornar a liderança no exílio, isto é, a OLP e seu líder Yasser Arafat, irrelevantes. Foi exatamente dentro deste contexto que o Hamas, e seu líder, Sheikh Yassine, começaram a se fortalecer dentro dos territórios ocupados por Israel (Kepel: 2000, 161).

A resposta da liderança da OLP materializou-se em duas frentes. Por um lado e para reconquistar sua legitimidade, passou a tentar liderar a Intifada. Por outro lado, tentou aproveitar-se da mencionada simpatia da opinião pública internacional pela mesma Intifada para se afirmar novamente como o único representante legítimo do povo palestino. Foi neste contexto que Yasser Arafat anunciou, diante do Conselho Nacional Palestino – uma espécie de parlamento no exílio – reunido em Argel, em 14 de novembro de 1988, a proclamação de um Estado Palestino.[9]

[9] A tentativa de aproveitar da tribuna da ONU para fazer o mesmo anúncio acabou sendo uma oportunidade de ouro para Arafat. O governo americano recusou o pedido de visto de Arafat e provocou uma condenação internacional consensual do ato americano, assim como a transferência da reunião da Assembléia Geral da ONU de Nova Iorque para Genebra, para permitir a Arafat dirigir-se a ela. Arafat não podia esperar presente maior.

A invasão do Kuaite pelo Iraque e a conseqüente guerra do Golfo tiveram as conseqüências negativas citadas na seção anterior sobre a causa palestina. Mas diante do forte apoio árabe à operação Tempestade no Deserto, e diante também da evolução do contexto internacional – o primeiro presidente Bush falava naquele momento de uma Nova Ordem Mundial – o governo dos EUA, em conjunto com o governo da ex-União Soviética, decidiram organizar uma conferência internacional para avançar a causa da paz no Oriente Médio. Foi a chamada Primeira Conferência de Paz para o Oriente Médio, ou Conferência de Madri, que se reuniu de 30 de outubro a 4 de novembro de 1991 na capital espanhola. A conferência foi a oportunidade para o lançamento de uma iniciativa para estabelecer a paz no Oriente Médio e não apenas entre israelenses e palestinos. A preparação da conferência indicou o nível de dificuldades a ser nela enfrentado. O governo Bush teve que pressionar o governo israelense de Yitzhak Shamir, do Likud, a participar da conferência. Uma das condições deste último foi a inclusão dos palestinos dentro de uma delegação jordano-palestina, que fossem representados só por palestinos dos territórios ocupados (excluindo com isto os exilados) e que não fossem membros da OLP. O enfraquecimento de Arafat e da OLP, com a saída do Líbano, e depois, com o apoio ao Iraque, não deixaram muitas alternativas aos palestinos a não ser aceitar tais condições. Os palestinos acabaram sendo representados por Hanan Ashraui e Faiçal Husseini, dois eminentes líderes de dentro dos territórios ocupados, com a benção da OLP. A Conferência teve dois resultados importantes: a admissão das resoluções 242 e 338 do Conselho de Segurança da ONU como base das negociações entre as partes e, conseqüentemente, o reconhecimento do princípio da troca de "territórios pela paz." A conferência decidiu organizar as negociações

entre árabes e israelenses em dois níveis: o bilateral e o multilateral. Nas negociações bilaterais, Israel negociava com seus principais vizinhos divergências e questões territoriais. No nível multilateral, iniciou-se um ciclo de negociações para criar uma zona de paz e cooperação no Oriente Médio. Os assuntos discutidos iam da agenda negativa (a título de exemplo, a questão dos escassos recursos hídricos) à agenda positiva (acordos de livre comércio, assim como o estabelecimento de relações diplomáticas entre Israel e outros países árabes além do Egito). Mas o governo Shamir não estava muito interessado nas negociações e o processo de Madri acabou criando suas próprias desilusões.

Com a vitória do Partido Trabalhista nas eleições legislativas israelenses em junho de 1992, a esperança de um novo vigor nas negociações entre Israel e os países árabes, em geral, e com os palestinos, em particular, teve novo impulso. A opção dos Trabalhistas foi tentar conseguir um acordo com a Síria. Rabin acreditava que tal acordo teria conseqüências profundas sobre o Oriente Médio, muito mais expressivas que um acordo com os palestinos. No entanto, a via Síria fracassou porque o presidente sírio Hafez al Assad não considerou as concessões territoriais feitas por Rabin como suficientes. A premissa de Rabin – que voltaria a ser a premissa de Barak oito anos mais tarde – não se verificava perante os negociadores árabes. Para estes, a questão palestina era a questão central e de sua solução decorreriam as soluções dos demais conflitos entre Israel e os países árabes. Quando, no verão de 1993, anunciou-se em Oslo, na Noruega, que havia sido alcançado um acordo de princípios entre o governo israelense e representantes oficiais da OLP, a surpresa foi grande mas apenas parcial. O Partido Trabalhista havia sido eleito com um mandato claro para engajar o país em um processo de paz com os palestinos e o processo iniciado

em Madri estava paralisado. A assinatura dos acordos acabou ocorrendo nos jardins da Casa Branca, nos EUA, na presença do presidente dos EUA, Bill Clinton, do primeiro ministro israelense Yitzhak Rabin, do ministro das relações exteriores de Israel, Shimon Peres, e do líder da OLP, Yasser Arafat. A premissa central por trás do processo de Oslo era a troca de territórios pela paz, ou seja, que Israel entregaria territórios aos palestinos em troca do que os palestinos lhe garantiriam a paz. Para se chegar a este duplo objetivo, o processo lançado em Oslo era perpassado por um entendimento particular: as partes em conflito desconfiavam ao extremo uma da outra e um processo de construção de confiança mútua era necessário. Portanto, israelenses e palestinos fizeram concessões mútuas para chegar a um acordo, que era suposto durar de três a cinco anos ao cabo dos quais se iniciariam as negociações para o *status* final. Nestas negociações sobre o *status* final, as questões mais candentes entre israelenses e palestinos – isto é, a existência ou não de um Estado palestino, seus contornos e suas prerrogativas, o futuro de Jerusalém, o futuro dos assentamentos israelenses nos territórios ocupados, assim como a questão dos refugiados palestinos – teriam sido abordadas em um clima de confiança estabelecida entre as partes. De fato, a situação transitória seria marcada por uma crescente confiança entre as partes na medida em que passos concretos fossem dados (cooperação ente serviços de segurança, patrulhas conjuntas, etc.), concessões mútuas fossem feitas (cidades palestinas sendo evacuadas o estabelecimento de uma autoridade autônoma palestina nos territórios ocupados). Entre as concessões israelenses, destacam-se o congelamento dos assentamentos e a retirada parcial ou total de partes da Cisjordânia e Gaza. Entre as concessões palestinas, destacam-se a necessidade de controlar os grupos radicais e garantir a segurança de Israel. A história

mostrou que as premissas do plano elaborado em Oslo eram erradas. Na fase transitória, em vez de se estabelecer uma confiança mútua entre as partes, estabeleceu-se um clima de desconfiança entre elas.

A primeira vítima dos Acordos de Oslo foi o primeiro ministro israelense, Yitzhak Rabin, assassinado em novembro de 1995 por uma fanático israelense que o considerou um traidor por ele ter-se comprometido a evacuar os territórios ocupados, considerados parte importante de Israel por vários líderes religiosos israelenses. Se o assassinato de Rabin já era um claro indício da desconfiança crescente da opinião pública israelense em relação ao processo de paz lançado em Oslo, a eleição de Benjamin Netanyahu ao cargo de primeiro ministro confirmou aquela tendência.[10]

O governo de Benjamin Netanyahu (que durou de julho de 1996 até maio de 1999), foi marcado não pela crescente confiança entre as partes – como era suposto ser o caso de acordo com os acordos de Oslo –, mas sim pela crescente desconfiança entre elas. Apesar da mediação do presidente Clinton, e das pressões que a administração americana exercia sobre as duas partes (das quais resultaram principalmente os acordos formais de 15 de janeiro de 1997 sobre a autonomia palestina em Hebron, assim como os chamados acordos de Wye River que indicavam os passos que cada lado precisava dar para alcançar as negociações sobre o *status* final), a passagem de Netanyahu pelo poder em Israel foi um período de estagnação – e até recuos – no que se refere ao processo de Oslo. Por isso, a eleição em maio de 1999 de Ehud Barak ao cargo de primeiro ministro de Israel trouxe alívio aos palestinos, assim como à administração do Presidente

[10] O significado da eleição de Netanyahu era esse não apenas devido a sua oposição aos acordos de Oslo, mas também pelo fato dele ter derrotado Shimon Perez, um dos signatários do acordo de paz, e que venceu o prêmio Nobel da Paz junto com Rabin e Arafat por ter sido um dos principais idealizadores dos acordos de Oslo.

Clinton.[11] A prova disto foi que em setembro de 1999, ou seja, menos de dois meses depois de Barak ter assumido o cargo de primeiro ministro, Arafat e Barak assinaram os acordos de Sharm Al Sheikh, que eram de fato uma nova versão dos acima mencionados acordos de Wye River. No entanto, e em uma repetição da estratégia de negociação que havia sido seguida por Rabin alguns anos mais cedo, Barak preferiu privilegiar a via síria, pensando que um acordo com a Síria enfraqueceria os palestinos, por deixá-los como a única parte árabe sem acordo final com Israel, impressão esta compartilhada pela administração Clinton. Americanos e israelenses consideravam também que um acordo com a Síria facilitaria chegar a um acordo com o Líbano, o que permitiria a Israel resolver o espinhoso problema de sua presença no sul do Líbano. Mas tal cálculo não contava com a postura intransigente do líder sírio Hafez al Assad em defesa dos interesses territoriais de seu país.[12] O resultado foi que Barak perdeu seus primeiros nove meses no poder atrás de um acordo que acabou não acontecendo, desgastando-se e gastando desnecessariamente seu poder de mobilização da opinião pública israelense. Quando Barak (e com ele Clinton) voltou-se para a via palestina, estava com pressa: as eleições presidenciais americanas estavam a caminho e a popularidade

[11] O entusiasmo dos EUA por Barak originava-se no fato de ter ele um perfil aparentemente parecido com o de Rabin: um general aposentado, ex-chefe de estado maior das forças armadas e herói de guerra. Ele iniciou seu mandato com um alto índice de confiança quanto a suas credenciais para defender os interesses estratégicos de Israel.

[12] A administração Clinton estava tão convencida deste raciocínio, que o presidente americano fez um esforço particular para encontrar seu homologo sírio em Genebra em 26 de março de 2000, na esperança de poder aproximar as posições de ambas as partes e permitir chegar a um acordo. Foi justamente depois deste encontro fracassado entre Clinton e Assad que americanos e israelenses ficaram convencidos de que sua aposta na Síria estava errada. E com este fracasso, Barak acabou retirando Israel do sul do Líbano, no que acabou sendo interpretado como um recuo diante da resistência do Hezbollah, ou seja, como uma recompensa à violência. Sem que tenha sido esta sua intenção, Barak acabou dando esperança e legitimidade à violência do Hamas nos territórios ocupados.

de Barak – e com isto sua longevidade no cargo – estava minguando. Foi às pressas que a administração americana convocou palestinos e israelenses a Washington para iniciarem as negociações exploratórias do *status* final.[13] Foi na pressas, também, que o governo Clinton convidou os líderes israelense e palestino a Camp David em julho de 2000. Arafat comunicou a Clinton que as negociações preliminares não haviam avançado o suficiente e que um encontro de cúpula daquela natureza era prematuro, mas Clinton lhe garantiu que ninguém seria acusado caso as negociações fracassassem. Portanto, Arafat, Barak e Clinton se isolaram em Camp David durante 14 dias (de 11 a 25 de julho de 2000), apostando que o afastamento das respectivas opiniões públicas e a convivência diária seriam propícias às negociações e às concessões. Avanços ocorreram, tanto assim que Camp David constitui um dos momentos em que as partes mais se aproximaram de uma solução. Essencialmente, Arafat abriu mão do chamado direito dos refugiados de voltar à antiga Palestina, enquanto Barak aceitou ainda o princípio de desmantelar parte substancial dos assentamentos nos territórios agora ocupados por Israel, aceitando retirar-se de aproximadamente 90% da Cisjordânia. Barak aceitou ainda o princípio de compensar os palestinos com territórios equivalentes às poucas colônias judaicas que teriam permanecido no eventual novo Estado palestino. Mas o acordo sobre Jerusalém não avançou o suficiente na avaliação dos palestinos. Por outro lado, a quantidade de assentamentos israelenses que ainda teriam sobrado no novo Estado palestino faziam o seu mapa parecer um "queijo suíço", segundo a expressão difundida na época. No que alguns observadores consideram ser o maior erro de sua carreira política, Arafat, acabou

[13] Esta era uma questão chave: Barak queria encurtar o período transitório e entrar em negociações de *status* final logo, enquanto os palestinos queriam cumprir os acordos de Sharm Al Sheikh e conseguir mais territórios, para iniciar as negociações finais deste patamar mais interessante para eles.

rejeitando a proposta de Barak como sendo insuficiente. Os três líderes separaram-se sem terem alcançado um acordo. Não obstante observadores afirmarem que nenhum líder palestino, por mais moderado que fosse, teria aceitado a oferta de Barak, apesar das garantias prévias de Clinton, israelenses e americanos saíram de Camp David acusando Arafat de intransigência e culparam-no pelo fracasso do processo de negociação.

Em setembro de 2000, isto é, pouco depois do fracasso de Camp David, o então líder interino do Likud, Ariel Sharon, decidiu visitar a mesquita de Al Aqsa, em um gesto que contou com amplo apoio dentro do seu próprio partido, dando-lhe credenciais para permanecer na liderança do Likud.[14] Mas este mesmo gesto enfureceu os palestinos e deu início à chamada segunda Intifada, um movimento inspirado na primeira, com a diferença de não ser espontâneo, ao mesmo tempo em que era mais violento.[15]Antes da vitória de Sharon contra Barak em fevereiro de 2001, os negociadores israelenses e palestinos tiveram uma última chance de chegar a um acordo. Foram as negociações de Taba – no deserto do Sinai – nas quais delegações importantes representando os dois lados retomaram os mesmos pontos que haviam sido negociados em Camp David, e alcançaram entendimentos que eram satisfatórios para ambas as partes No entanto, as pesquisas de opinião indicavam que as iminentes eleições para o cargo de primeiro ministro em Israel dariam a vitória a Sharon.[16] Em um gesto de grandeza

[14] O maior rival de Sharon, o ex-primeiro ministro Benjamin Netanyahu, tinha acabado de ser inocentado pela justiça israelense de acusações de corrupção, que eram feitas contra ele, e planejava retornar à liderança do partido para eventualmente conquistar novamente o cargo de primeiro ministro.

[15] A luta no seio do Likud tinha por pano de fundo a contínua queda na popularidade de Barak e, portanto, a perspectiva concreta de o líder do partido concorrer e ganhar as eleições para o cargo de primeiro ministro.

[16] Uma reforma eleitoral durante a década de 90, cujo objetivo era reforçar o cargo de primeiro ministro, dando-lhe legitimidade pelo voto popular, institui a eleição direta para o cargo, inclusive sem a necessidade de haver eleições legislativas.

política, Barak retirou seus negociadores de Taba para não obrigar o governo seguinte a honrar um acordo que não havia negociado. Foi a última vez que representantes oficiais de palestinos e israelenses se reuniram e negociaram os contornos de uma paz duradoura.

A vitória de Ariel Sharon nas eleições para primeiro ministro em Israel, o acirramento da segunda Intifada, assim como o desinteresse do então recém eleito governo George W. Bush pelo conflito no Oriente Médio levaram o processo de paz ao ponto morto. Em vez de negociarem o *status* final e os contornos de um novo Estado palestino e suas relações com Israel, palestinos e israelenses passaram a negociar sobre como restabelecer a confiança entre eles para poder retomar o processo de paz. Os mediadores do conflito deparam-se com situações de ódio mútuo e falta total de confiança entre as partes, condições estas parecidas com a situação que prevalecia na década de 80 ou no início da década de 90. O tão falado "mapa do caminho" – resultado de mediação dos EUA, da Rússia, da União Européia e da ONU – tem por objetivo apenas permitir às partes retomarem as negociações de paz. Mas nem isto têm conseguido, e os ataques terroristas do 11 de setembro de 2001 contra os EUA apenas confirmaram o *imbroglio*: Israel conseguiu convencer os EUA de que a ameaça terrorista com a qual se deparavam era a mesma e, portanto, que os dois estavam do mesmo lado da barreira. Com isto, os EUA perderam toda e qualquer ambição a serem mediadores imparciais entre israelenses e palestinos, tomando partido abertamente em favor de Israel. Três exemplos ilustram tal atitude. Sharon tem tentado enfraquecer Arafat e tirar-lhe qualquer legitimidade e tem se recusado a sequer encontrar o líder palestino. Os EUA têm adotado a mesma postura israelense de isolar Arafat. Foi neste contexto que a Autoridade Nacional Palestina criou o cargo de primeiro ministro (exercido primeiro

por Mahmud Abbas, de março a setembro de 2003 e, desde setembro de 2003, pelo ex-presidente do parlamento palestino, Ahmed Qorei). Mas a figura de Arafat permanece central, apesar de enfraquecida por acusações de corrupção e abuso de poder. O segundo exemplo são os assassinatos seletivos cometidos por Israel contra líderes palestinos que Israel acusa de terrorismo. Apesar da condenação internacional quase unânime destes assassinatos, Israel não hesitou em matar dois líderes do Hamas. Primeiro foi o líder espiritual do Hamas, Sheikh Yassine, em 22 de março de 2004, e logo em seguida, seu sucessor, Abdelaziz Rantissi, em 17 de abril de 2004. O governo dos EUA sequer condenou o governo de Israel por estes dois assassinatos, alegando o direito de Israel de se defender. O terceiro e último exemplo é a construção da barreira de separação entre israelenses e palestinos, cujo princípio foi condenado pela Corte Internacional de Justiça na Haia, em junho de 2004, e cujo traçado tem sido amplamente questionado pela própria justiça israelense. Mas o Presidente George W. Bush afirmou que a realidade do terreno acabou impondo prerrogativas que não podem ser ignoradas e que futuras negociações terão de levar em consideração esta nova realidade, legitimando com isto a política de Sharon do fato consumado.

Em suma, a questão palestina figura em posição central entre as prioridades árabes e sua não resolução, assim como o alinhamento total dos EUA com Israel, reforça a desconfiança dos árabes em relação ao Ocidente, o que será discutido em seguida.

Relação com o Ocidente

Para entender a visão árabe do Ocidente, é preciso considerar duas facetas distintas do mundo árabe: sua homogeneidade e sua

heterogeneidade. O mundo árabe é homogêneo no sentido de ter seus traços comuns definidos pela existência de um Outro comum (Israel) assim como pela existência de ameaças e vulnerabilidades comuns (a falta de democracia e a predominância de economias fechadas e arcaicas). A heterogeneidade do mundo árabe origina-se na existência de um Outro comum mas diversificado (o Ocidente, mais especificamente os EUA, e o Reino Unido, no Mashreq, e a França e os EUA no Magreb), assim como na existência de Outros *internos* distintos entre o Magreb e o Mashreq (cristãos e curdos no Mashreq, berberes e judeus, no Magreb).[17] Estas distinções têm lançado desafios distintos a ambas as regiões e ambas têm respondido de maneira distinta a eles. A influência dos EUA no Mashreq (e a ênfase atual em democratizar o que chamam de Grande Oriente Médio), a influência da França e da União Européia no Magreb (e a chamada parceria euro-mediterrânea) têm sido determinantes para a evolução política e econômica de ambas as regiões. A este respeito, é válido reiterar que o conflito entre Israel e alguns países árabes tem sido particularmente importante para a definição de uma identidade e de uma agenda comuns a *todos* os Estados árabes, pois por meio dele tem sido definida a relação com os EUA, assim como com a União Européia e até entre Estados Árabes.

No decorrer dos últimos anos, os países árabes têm tido que lidar com duas iniciativas. A primeira é a chamada parceria euro-mediterrânea, iniciativa lançada em Barcelona em novembro de 1995 em uma reunião entre os países da União Européia e os demais países

[17] Em diferentes momentos da história e até no século XX, a Turquia, o Irã e até o Paquistão têm também sido considerados Outros por diversos países árabes. A virada operada por Ataturk na Turquia, e pelo Shah, no Irã são reveladores a este respeito. Nesta pesquisa, estes Outros muçulmanos podem ser contemplados em diversos momentos, mas não representam meu principal objeto de pesquisa.

do Mediterrâneo. A iniciativa tinha por objetivo o estabelecimento, no horizonte de 2005, de uma zona de livre comércio na região e era dividida em três capítulos: um econômico e comercial, um segundo político, enquanto o terceiro era cultural. Segundo a iniciativa lançada em Barcelona, o estabelecimento de uma zona de livre comércio na região necessitava de avanços nos três setores.[18] Negociações bilaterais foram estabelecidas entre a União Européia, por um lado, e vários países da região, pelo outro, e acordos foram alcançados com vários países, árabes e não árabes (Israel e Turquia, assim como Tunísia, Marrocos, Jordânia, Argélia e Egito assinaram estes acordos). Mas se a iniciativa havia aproveitado o entusiasmo resultante da assinatura dos acordos de Oslo, ela tem sofrido com a paralisação do processo de paz no Oriente Médio. Os países árabes recusam-se em sentar à mesma mesa de negociações que Israel e negociar uma zona de livre comércio para toda a região. Com isto, os foros bilaterais ficam privilegiados. Mas no decorrer da década de 90, a iniciativa da parceria euro-mediterrânea era a principal iniciativa econômica e política que lidava com a região de maneira abrangente, sem distinguir entre árabes e não árabes.

Isto não significa a ausência dos EUA da cena. No contexto dos resultados da Conferência de Madri, os EUA incentivaram Israel e os países árabes a estabelecerem os alicerces de uma zona de paz e prosperidade econômica e comercial entre eles. Os primeiros passos foram negociados em reuniões multilaterais, primeiro em Casablanca e, em seguida, em Doha. Da mesma forma que com a iniciativa européia, a estagnação e depois o naufrágio do processo de paz entre

[18] Em paralelo à iniciativa da parceria propriamente falando, a União Européia lançou o plano MEDA cujo objetivo era providenciar os países do sul do Mediterrâneo – todos árabes – com ajuda financeira para prepararem suas economias para o livre comércio.

Israel e os palestinos colocou uma pá de cal no processo. Mas os EUA tiveram também iniciativas direcionadas a vários países da região. A Iniciativa Eizenstat, do nome do ex-sub-secretário de Tesouro dos EUA, que era dirigida aos países do Magreb, é uma das mais importantes a este respeito. Nesta iniciativa, os EUA tinham por objetivo incentivar os três países do Norte da África a assinarem um acordo de livre comércio conjunto com os EUA, apesar das diferenças e dos conflitos entre eles. Mas diante das dificuldades de superar as arestas entre os três países, os EUA acabaram assinando acordos de livre comércio separados com eles, assim como com a Jordânia, o Egito, e vários países do Golfo.

Em 2004, depois da invasão do Iraque, os EUA prepararam e circularam uma iniciativa entre as chancelarias ocidentais "Greater Middle East Iniciative" que defende uma mobilização das potências ocidentais para incentivar a modernização e a democratização da região que se estende do Marrocos ao Paquistão. A iniciativa tem duas vertentes: uma na área de segurança e a outra na área política e de direitos civis. Na área de segurança, o enfoque é o combate ao terrorismo e à proliferação de armas de destruição em massa, com a OTAN desempenhando uma função crucial. Na área de ampliação dos direitos civis e políticos, a iniciativa prevê a implementação de reformas jurídicas, assim como do próprio poder judiciário. A iniciativa lida em particular com a questão das mulheres, garantindo-lhes a proteção da lei e o acesso à educação e ao emprego. A iniciativa prevê também a implementação de democracias eleitorais, transparentes e respeitosas das liberdades individuais e de expressão. O incentivo à iniciativa privada e à implementação de economias de mercado, com um papel de destaque para a instalação de um banco de desenvolvimento econômico regional, fazem parte da iniciativa. A

iniciativa encontrou grandes resistências por parte dos países árabes, inclusive entre os principais aliados dos EUA na região. Uma reunião de chefes de Estado da Liga Árabe na Tunísia tentou lidar com o assunto de maneira preventiva e definir – sem grande sucesso – uma posição comum entre os membros da Liga. No entanto, a forte resistência dos países árabes, junto com a falta de entusiasmo dos parceiros europeus dos EUA – que julgavam ter na sua parceria euro-mediterrânea algo bastante similar – e os sérios problemas que os EUA têm encontrado no Iraque reduziram o alcance e a ambição da iniciativa. A falta de perspectivas concretas para a criação de um Estado palestino só aumentou a resistência dos países árabes à iniciativa dos EUA.

Pode-se afirmar que apesar das diferenças entre Magreb e Mashreq, a relação entre o Ocidente e o mundo árabe pode ser entendida de maneira homogênea e ditada de maneira nítida pela desconfiança dos países árabes em relação às iniciativas acima mencionadas. As diferenças regionais entre os países árabes podem definir que tal ou tal outro país ocidental seja o objeto da desconfiança e que isto seja definido por fatores como a relação com as antigas potências coloniais. No entanto, os fatores de homogeneização, isto é, o fato de a resolução do conflito entre Israel e os palestinos estar completamente paralisada, enquanto o Iraque passa por uma grande instabilidade, são também presentes e apenas reforçam a desconfiança generalizada dos árabes com o Ocidente. No entanto, não se pode ignorar que a resistência dos países árabes se deve também ao fato de ambas iniciativas – tanto a européia quanto a americana – terem um componente de liberalização e até de democratização da vida política nos países árabes, assunto que os líderes daqueles países se recusam a discutir.

CONCLUSÃO

A situação no Iraque, o conflito entre israelenses e palestinos e a relação do mundo árabe com o Ocidente são questões interligadas. Não se pode discutir uma destas questões sem discutir as demais: até a queda do regime do ex-presidente iraquiano, Saddam Hussein, a opinião pública árabe, assim como seus líderes políticos constantemente comparavam a insistência dos EUA em aplicar as resoluções do Conselho de Segurança da ONU relativas ao Iraque, mas não as resoluções relativas à questão palestina. Depois da queda do regime de Saddam Hussein, muitos árabes consideram a presença americana no Iraque uma força de ocupação e se preocupam quanto ao futuro papel do Iraque no seio do mundo árabe. No entanto, cada país árabe possui suas próprias prioridades, e as define em termos regionais ou domésticos. Questões de balança de poder regional, de prestígio ou de territorialidade são importantes e relevantes para vários países árabes. As fronteiras que compartilham com Israel e os conflitos territoriais que decorrem destas fronteiras definem de maneira fundamental as prioridades das políticas externa e de defesa da Síria, do Líbano e da Jordânia. No caso do Egito, a resolução do conflito territorial com Israel mediante os acordos de Camp David não significa que cálculos de balança de poder não entram em consideração. Pode-se até afirmar que o prestígio daquele país decorre em larga medida do seu peso na região e da sua influência na balança de poder regional. Por fim, no Magreb, questões territoriais e de balança de poder definem de maneira clara as relações entre a Argélia e o Marrocos. A luta pela supremacia regional e a definição da balança de poder regional são os prismas comumente usados para analisar a questão do Saara Ocidental.

Outras questões são também fundamentais e fazem parte das prioridades do mundo árabe. O terrorismo, principalmente depois do 11 de setembro, é certamente uma destas questões, já que boa parte do que se chama terrorismo internacional possui raízes na região. Além do mais, vários países árabes têm sido alvo de ações terroristas nos moldes do 11 de setembro de 2001. Pode-se citar aqui a Arábia Saudita, o Marrocos e a Tunísia. A questão étnica também tem influenciado e definido as prioridades do mundo árabe. Os eventos dramáticos que têm ocorrido na região de Darfur no Sudão – e que o Congresso dos EUA não hesitou em qualificar de genocídio – ilustram perfeitamente a importância desta questão étnica no mundo árabe. Mas neste trabalho procurei apenas destacar os temas comuns à agenda política árabe, que a definem de alguma forma, e que têm uma conexão internacional.

O Brasil vai lidar com esta complexidade do mundo árabe. Existe um enorme campo de ação para um país com o potencial e a capacidade de ação do Brasil. No entanto, o desafio é grande. Eleger o comércio como uma prioridade da ação brasileira no mundo árabe só pode ser um começo. O Brasil tem recursos, legitimidade e credibilidade para lidar com a questão palestina e contribuir em alguma medida para mediar o conflito. Desta forma, o Brasil se tornaria relevante para a agenda das prioridades do mundo árabe.

BIBLIOGRAFIA INICIAL

Michael N. Barnett, (1996) "Sovereignty, Nationalism, and Regional Order in the Arab States System" em *State Sovereignty as Social Construct*, Thomas J. Biersteker, Cynthia Weber (Orgs.), (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 148 – 189.

_____, (1996) "Identity and Alliances in the Middle East", em *The Culture of National Security – Norms and Identity in World Politics*, Peter Katzenstein (Org.), (Nova Iorque: Columbia University Press), pp. 400 – 450.

Thierry Desrues, Eduardo Moyano (Orgs.), (1997) *Cambio, Gobernabilidad, y Crisis en el Magreb – Una reflexión desde las orillas*, (Cordoba, Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía).

Gilberto Dupas, Tullo Vigevani (Org.), (2001) *Israel/Palestina – A Construção da Paz Vista de uma Perspectiva Global* (São Paulo: UNESP)

John L. Esposito, John O. Voll, (1996) *Islam and Democracy*, (Nova Iorque: Oxford University Press).

Deborah J. Gerner, Jillian Schwedler (Org.), (2004) *Understanding the Contemporary Middle East* (2nda Ed.), (Boulder: Lynne Rienner).

Miguel Hernando de Larramendi, Bernabé López García, (Orgs.), (1996) *Sistemas Políticos del Magreb Actual*, (Madrid: MAPFRE).

Raymond Hinnebusch, Anoushirvan Ehteshami (Orgs.), (2002) *The Foreign Policies of Middle East States*, (Boulder: Lynne Rienner).

Keith Krause, (1996) "Insecurity and State Formation in the Global Military Order" em *The European Journal of International Relations*, Vol. 2, No. 3, pp. 319-354.

Gilles Kepel, (2000) *Jihad – Expansion et Déclin de l'Islamisme*, (Paris: Gallimard).

Gema Martín Muñoz, (1999) *El Estado Árabe – Crisis de legitimidad y contestación islamista*, (Madrid: Bellaterra).

Emran Quereshi, Michael A. Sells, (Orgs.), (2003) *The New Crusades – Constructing the Muslim Enemy*, (Nova Iorque: Columbia University Press)

Percepções e Prioridades Externas no Mundo Árabe: visões a partir do Terceiro Setor

*Juliana Johann**

PRIORIDADES - 1:

É fundamental assinalar de antemão a vigência de profunda diversidade de objetivos de inserção e de projeção de política externa (e inclusive contradições) presentes nas realidades dos elementos do conjunto do que comumente se convencionou chamar de Mundo Árabe. Na maioria das circunstâncias, a percepção das hierarquias de prioridades pode variar, caso se esteja falando a partir do Golfo ou do Levante ou ainda do Magreb ou caso se seja ou não um membro da OPEP ou um Estado linha-de-frente (com 'fronteira'[1] com Israel) ou não, um integrante das iniciativas de cooperação euro-mediterrâneas ou não, um regime aliado a Washington ou não e, dentre estes, um prioritário receptor de ajuda externa americana ou não, entre muitas outras variáveis relevantes. Não obstante, traspassando estes vários 'mundos árabes', ou subsistemas do sistema árabe, segue prevalecendo uma unidade na divisão. Assim, é da maior importância recordar que, pese as suas muitas divisões e disputas e fragmentação fraternal e, também sua pluralidade em conteúdos, em realidade os árabes

* Mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília e conselheira para assuntos internacionais da presidência do *Palestine Monitor*.

[1] Com a fundação do Estado de Israel, a partição da terra palestina deu-se pela força e violência – e não por acordo. Israel vem (por 55 anos) resistindo a demarcar fronteiras permanentes.

constituem-se (ou assim percebem-se) num povo e numa nação[2], e não uma coleção de países espalhados ao azar, passivamente disponíveis e acessíveis à intervenção e domínio a partir do exterior[3].

Assim, em termos de modeladores de identidade coletiva, a possibilidade de transcender a esfera dos Estados-nação apresentou-se aos árabes na forma de um "pan-nacionalismo"[4]. Tanto no passado como na atualidade, muito se argumentou e se argumenta – em especial em proposições emanadas dos vários *think thanks* americanos (e israelenses) que se dedicam a pensar a região[5] – que um nacionalismo estreito e a separação doutrinária dos Estados árabes seriam melhores e teriam uma realidade política mais útil do que uma impossível integração total, mas algum esquema de cooperação interarábico nas esferas econômicas, políticas e culturais. Isto evidencia que uma das correntes de pensamento mais persistente e influente no recente orientalismo[6] – e que também foi evidente nas políticas regionais, tanto

[2] Um aproximado ou combinado 'núcleo étnico' feito de símbolos, de lembranças e de mitos, que, por meio de uma língua, uma religião e uma cultura, modela uma cultura (SMITH, *in*: FEATHERSTONE, 1990).

[3] Teses orientalistas de que as civilizações do 'Oriente', sobretudo a muçulmana, seriam basicamente estacionárias e, nesse sentido, de algum modo exteriores à inexorável marcha do progresso, com populações indolentes, fanáticas, dependentes, furiosas e retardadas, facilmente impressionáveis, propensas à submissão mais abjeta, ao despotismo cego e cruel, etc., fizeram parte de um conjunto imenso e sistematizado de disciplinas que construíram o imaginário de um "Oriente" predisposto a sofrer intervenções de um 'Ocidente' que, exclusivamente, constituiria o mundo do conhecimento, da crítica, do *know-how* técnico e das instituições que funcionam (SAID, 1996).

[4] Todavia, com exceção da identidade pan-européia, a maior parte dos "pan-nacionalismos" que emergiram – pan-eslavismo, pan-arabismo, pan-turquismo e "pan-africanismo" – não conheceram continuados instantes coroados de sucesso.

[5] Em geral pesquisadores de estratégia estão muito fixados na política ou muito absorvidos na atividade de conselho aos governos para saberem manter o equilíbrio entre as demandas contraditórias do poder e da verdade.

[6] O discurso e produção do saber que fez/faz parte de uma aparato institucional que não buscava/busca um saber desinteressado a respeito de seu objeto. Muitas vezes, nesses casos, é comum descreverem-se os conflitos mais coerentes e, com freqüência, os mais cínicos (Afeganistão, Líbano, Libéria, Bósnia, Argélia), como um universo anômico,

dos EUA desde a década de 40, como as de Israel – inclui uma arraigada hostilidade virulenta contra o nacionalismo (pan) árabe e a concomitante vontade política de opôr-se a ele e combatê-lo de todas as formas possíveis, na intenção de derrocar uma recorrente força política independente de considerável poderio potencial. Dessa forma, desde os princípios do séc. XX, o estado da condição árabe contemporânea vem indicando que os árabes jamais lograram adquirir sua inconteste independência coletiva, em todo ou em parte, precisamente em decorrência dos desígnios de potências estrangeiras (SAID, 2003). O fim de Primeira Guerra Mundial marcou o começo do Oriente Médio[7] moderno. As escolhas feitas pelos líderes imperiais (otomanos, italianos, franceses e britânicos) em seus espasmos moribundos auxiliaram decisivamente, apesar de não exclusivamente, a formar as realidades conflitivas que perduram até hoje. Os conflitos que agitam a região atualmente são em grande parte resultados dos desdobramentos das más decisões tomadas — de modo bastante arbitrário — há mais de oitenta anos por europeus que tinham pouco entendimento ou preocupação com a região[8]. A fim de avançar sua empreitada colonial,

inexplicável, irracional, povoado de indivíduos entregues à suas pulsões mortíferas primitivas. Os artigos sobre esses conflitos misturam artigos de jornal, CNN, Internet e reflexão neofilosófica que apenas orbitam em torno de Hobbes. Raros são os que fazem pesquisa de campo. E não se fala suficientemente sobre o que resulta de tais práticas e a facilidade com a qual etnocentrismo e racismo podem aí se desenvolver.

[7] 'Médio' em relação à geografia inglesa. Tal denominação inclui partes do Mundo Árabe (pois exclui os países do Norte da África, exceto o Egito) e inclui países não árabes: Turquia, Israel e Irã. Alguns ainda incluem os também não-arabes Afeganistão (Ásia central) e o Paquistão (sudeste asiático).

[8] Naqueles tempos, o príncipe Faisal da Arábia disse ao agente britânico que mais tarde ficou conhecido como Lawrence da Arábia - "Jovens fazem guerras e as virtudes da guerra são as virtudes dos jovens, coragem e esperança no futuro. Então, velhos homens fazem a paz e os vícios da paz são os vícios dos velhos, desconfiança e cautela. Deve ser assim". Uma lástima que tal afirmação não tenha sido o que prevaleceu na seqüência dos eventos. Nas negociações que refizeram o mapa do Oriente Médio, depois de Primeira Guerra Mundial, arrogância e ignorância desempenharam um papel muito maior que cautela

o 'Ocidente' sempre logrou encontrar colaboradores no 'Oriente', seduzidos pela opulência colonial, que auxiliaram na tomada do controle e facilitaram a prolongada presença estrangeira em solo árabe[9]. Não obstante, os colonialistas europeus foram varridos do mundo árabe por uma onda de guerras de libertação contra a Inglaterra, a França e a Itália. A descolonização dos impérios europeus foi, todavia, instantaneamente substituída por um novo embate por hegemonia entre EUA e URSS. A presença soviética foi mais curta, limitada em alcance e melhor recebida pelos locais. Ademais, a existência da bipolaridade oferecia aos Estados fracos a possibilidade de barganhar alinhamentos, um precioso fornecedor de recursos: alinhando-se a tal ou qual potência, podiam contar com seu apoio diplomático e, sobretudo, sua ajuda militar e financeira[10]. Após o colapso do bloco socialista o expansionismo americano na região ampliada do Oriente Médio desconheceu limites, exceto em alguns casos excepcionais, como no Irã. Até recentemente a busca americana por hegemonia havia

e desconfiança. E, tais decisões têm provado desde então terem sido desastrosas e o Oriente Médio, uma fonte importante de violência e discórdia política no mundo. Hoje, com a região sendo mais uma vez o foco de conflito mundial, é difícil não se questionar sobre se talvez Hegel não estava correto quando disse que o que aprendemos da história é que não aprendemos com a história.

[9] Todo árabe coloca-se a mesma pergunta que qualquer estrangeiro naturalmente faz: por que os árabes nunca unem seus recursos para lutar por causas que ao menos oficialmente afirmam apoiar, nas quais, como o caso da Questão Palestina, seu povo crê de maneira ativa, senão apaixonada? Para além dos naturais custos de coordenação e cooperação, e naturais variantes de níveis de confiança, dentre as causas para tal contradição paradoxal entre intenções e resultados podem enumerar-se, indubitavelmente, as causas endógenas de miopias e desperdícios e pode-se atribuir certo peso a estruturas que imobilizam as sociedades árabes em agregados de lideres inseguros, intelectuais alienados e de pessoas miseravelmente descontentes e frustradas. Porém, seria grave não perceber os inerentes legados nefastos de uma clara linha de continuidade de domínio imperial e intervenções imperialistas, desde o domínio turco otomano sobre os árabes no séc. XVI, passando pelos britânicos e franceses, depois americanos e israelenses.

[10] Recursos utilizados principalmente não para combater os vizinhos aliados ao pólo rival, nem para as necessidades da Guerra Fria , mas para assegurar a manutenção dos regimes de plantão.

evitado os dois meios europeus de controle colonial — invasões e bases militares. Tais abordagens haviam sido substituídas por uma estratégia na qual Washington baseava sua política regional na existência de um *proxy* — o estado de Israel[11] — e numa rede de regimes árabes pró-americanos. Seria mais uma reedição desta tradição o atual objetivo de Washington (ademais, atualmente, de um objetivo explícita e literalmente declarado): o de redesenhar o mapa do mundo árabe conforme seus interesses[12], não os dos árabes. Assim, sendo, a política estadunidense (e israelense) continua sendo a de criar as mais amplas condições possíveis para a fragmentação dos árabes, sua inação coletiva e sua debilidade militar e econômica. E a política do dividir para governar tem prosperado porque cada governo árabe teme que, em caso de opôr-se a ela, isto causaria dano à sua relação bilateral com os EUA. Tal consideração tem sido prioritária diante de qualquer contingência, por mais urgente que seja[13]. De fato, é notável que os

[11] Muitos são os debates em torno de Israel ser ou não um aliado imoderado. Existem duas escolas de pensamento referentes à análise das relações EUA-Israel. Uns acreditam que se trata de um Israel americano (América que dita a Israel que a política regional deste deve estar de acordo com as necessidades dos EUA) , enquanto que outros acreditam tratar-se de uma América israelense (o oposto, ou seja, que os EUA simplesmente adotam e integram a preferência regional israelense às suas estratégias globais). Ambas podem ser consideradas corretas, dependendo de que período histórico se trate e dependendo igualmente de qual presidente governe e qual a posição deste no Congresso americano.

[12] Durante os mais de 50 anos transcorridos desde que os EUA assumiram o controle da influência na região sua política regional é exercida baseada em dois princípios preponderantes: garantir o livre fluxo de petróleo aos Estados ocidentais e a defesa de Israel (e ambos se opõem diretamente ao nacionalismo (pan) árabe). Perspectivamente, a idéia de instalar no Iraque uma democracia de estilo estadunidense significa alinhar o país com a política de Washington: um tratado de 'paz' com Israel, mercados petrolíferos para lucros para as companhias ocidentais e um mínimo de ordem civil que não permita nem uma oposição real e nem uma construção autentica de instituições solidamente soberanas.

[13] Há o desejo dos líderes de conquistar a 'benevolência dos EUA, e entre eles, de competirem pelo título de aliado preferencial (sem terem consciência do desprezo que a maioria dos americanos lhes dedica e quão pouco seu status cultural e político é compreendido ou valorizado nos EUA). Incluso, alguns regimes árabes emitem sinais que estão atualmente pura e simplesmente fartos do problema palestino. Alguns desses regimes parecem não terem problemas ideológicos em encarar Israel como um Estado Judaico sem fronteiras

paises árabes estiveram sempre mais dispostos a combater e competir entre si do que a enfrentar verdadeiros agressores do exterior (SAID, 2003). O resultado — depois da mais longa ocupação militar da história (a ocupação israelense dos territórios palestinos e de territórios sírios e libaneses) e depois da invasão do Iraque (onde, a despeito dos esforços internos, uma das mais objetas tiranias no seio do conjunto acabou caindo por intervenção de um poder externo) e sua conversão em entidade sob ocupação militar estrangeira – é uma nação árabe gravemente desmoralizada, em esturpor, esmagada e em vias de capitulação, em patente impotência onde, pelo menos por parte das autoridades oficiais, ainda não se verificaram esforços efetivos para a preparação de uma resposta coletiva à altura do desafio. Entretanto, se algumas lideranças árabes e grande parte da intelectualidade árabe têm sempre sido afligidas por um certo pessimismo e fatalismo que indicaria que, em decorrência de suas próprias falhas ou devido à superioridade do(s) inimigo(s), estariam sempre condenados a perder, alguns estamentos das sociedades árabes contestam tais visões e ainda continuam apresentando incrível resiliência diante de desafios descomunais, de procedência interna e externa, e continuam crendo que são capazes, enquanto pessoas e enquanto coletividades, de muito mais do que suporiam seus líderes e o resto do mundo. Em relação aos desafios externos, entretanto, parece haver consenso de que a generalizada percepção árabe contemporânea é a de um quadro externo extremamente hostil. A tradicional benção mista de que pelo menos partes do mundo árabe detêm uma abundância de recursos estratégicos

declaradas e que ocupa Jerusalém de maneira ilegal há quase quarto décadas, nem, tampouco, com a marginalização dos Palestinos causada por Israel. Alguns parecem estarem dispostos a aceitar tais circunstâncias (mesmo consideradas injustas) sem maiores problemas, desde que os Palestinos simplesmente se comportassem ou fossem embora, sem alarde (para algum lugar que não o destes regimes).

altamente valiosos e comercializáveis (petróleo e gás) produziu uma reedição e re-traduções de velhas táticas de demonização: as últimas novidades brindadas aos árabes foram a apresentação de parte de seu conjunto como integrante de um 'eixo do mal', o que inclui como corolário a receita de 'terminar Estados' em um processo de 'guerra infinita', com a decorrente classificação/apresentação da totalidade dos membros das coletividades que formam, tanto o mundo árabe como os mundo islâmico[14], como a de inimigos a serem combatidos, pacificados, submetidos, subjugados, extirpados.

Assim, percebe-se uma crise sem precedentes – um ataque maiúsculo a seu futuro 'soberano' por um novo poder 'imperial', os EUA, que busca assegurar hegemonia por meio de uma crescente presença militar em todas as partes do globo (não mais somente presença projetadas ou forças pré-estacionadas em porta-aviões ou plataformas móveis, mas implementando um expansionismo de bases militares permanentes) e que, no plano regional, afina suas políticas com um *proxy* que, em geral comporta-se de forma irredentista e que crescentemente refina suas capacidades de influenciar a seu favor processos decisórios em esferas domésticas nos EUA. (Os EUA têm um interesse geopolítico em disciplinar Israel e em distanciar-se dele, mas, tendo em conta a força do *lobby* pró-Israel – atualmente conjunção de *lobby* judáico com *lobby* protestante fundamentalista – o preço a pagar domesticamente torna o projeto quase impossível.)

[14] As diferenças entre muçulmanos, senegaleses, chineses, indonésios, árabes e sul-asiáticos são bem maiores do que as que distinguem não-muçulmanos da mesma nacionalidade. Não se compreende que os extremistas não são representantes da maioria dos muçulmanos e que, se há algum choque de civilizações em algum lugar, este pode ser aquele que se dá DENTRO da civilização islâmica, entre pequenos grupos de extremistas e um agrupamento maior de coletividades que não compartilham a visão de vida e de mundo conforme interpretada pelos extremistas e que, simplesmente, aspiram a uma vida normal e melhor (fora do quadro lamentável de índices de desenvolvimento humano vigentes na região) - melhores condições econômicas e usufruto de direitos humanos e direito ao desenvolvimento,etc.

Ainda que, desde 1945, os EUA controlassem a maioria dos recursos econômicos mundiais, assim como da maioria das capacidades militares e uma rede de bases militares estendendo-se por dois oceanos e quatro continentes, e, ainda que a estratégia americana do pós-Guerra Fria, mesmo quando multilateral, tenha sido a de preservação de domínio geopolítico, contemporaneamente os EUA exercem uma posição de influência sem paralelos anteriores. Num curto espaço de tempo os EUA (pela primeira vez desde o final da Guerra Fria) construíram uma bem-definida linha de política externa, travaram/travam duas guerras impactantes, aumentaram seus gastos militares em vários pontos percentuais, estabeleceram importantes relações militares com vários países-chave da ex-URSS, colocaram todos os seus inimigos em teste, foram muito além dos limites estabelecidos pelas leis da guerra em seu tratamento de suspeitos de terrorismo, introduziram importantes mudanças políticas e medidas burocráticas no plano doméstico e, provavelmente, enterraram a chamada "Síndrome do Vietnã" (que, segundo alguns, lograva imprimir um fundo de sobriedade e freio a instintos belicosos na coletividade americana). Nesse processo, os EUA implementaram uma nova doutrina estratégica que justifica o uso preventivo de poder militar contra ameaças potenciais, ao invés de ameaças reais, entrando assim em confronto com vários de seus aliados-chave europeus.

Assim, não importa se denomina-se 'Império'[15], ou unipolaridade *sui generis* (a de uma "nova Roma" pós-moderna), ou hegemonia, ou

[15] Apesar de que um dos temas centrais da historiografia americana ter sido o de que não existe um império americano (McDOUGALL, 1997), ver, sobre a utilidade e renovada propriedade do velho termo favorito de tempos mais radicais, enterrado há algum tempo, para a maioria dos acadêmicos (em especial os do 'centro'), condenado à lata de lixo da História junto com seu geminado conceito de 'imperialismo', os recentes trabalhos de Michael Cox. Estes demonstram que, se nos anos 60 era monopolizado pelas esquerdas, o termo tornou-se recentemente um favorito da direita neoconservadora americana, quando esta

primazia, ou estado de 'hiperpotência', etc., esta era de domínio global sem paralelos. O que se tornou esta Nova Ordem Internacional Americana, com sua congregação de aliados dependentes, suas vastas redes de inteligência, seus 'cinco comandos militares globais', seu mais de um milhão de homens e mulheres 'em armas estacionadas em cinco continentes' (ante os olhos de populações apreensivas) e seus grupos de porta-aviões 'em alerta em cada oceano', traz, inevitavelmente conseqüências inescapáveis a todo o resto do planeta, quando formuladores da agenda americana deixam claro que a hegemonia americana não é simplesmente tomada como algo dado, mas que será buscada e mantida por todos os meios necessários. Assim sendo, a nova legião dos atuais agentes no comando de tal 'hiperpotência' – Reaganitas por formação, hegemonistas por inclinação, e muito conscientes de que existia uma lacuna entre as possibilidades militares americanas e o seu papel global – está determinada a remover todos

propõe abandonar a farsa de que a América não é um Império e, aceitar que, se o mundo deve ser um lugar estável, então os EUA devem atuar com a mesma feição imperial com que os Britânicos e Romanos fizeram séculos antes: 'lutando as 'selvagens guerras da paz' (citando um destes novos gurus desta direita neoconservadora) para assim proteger e ampliar o império da liberdade' (BOOT, 2002). Obviamente, tais 'novos imperialistas' foram cuidadosos em propor algumas distinções: que os EUA seriam imensamente mais benevolentes e que não buscariam tomar outros países, mas moldar as escolhas destes em uma direção progressista. Isto combina com outro corpo de idéias igualmente poderoso sobre o 'excepcionalismo' americano, uma condição que descreve o mais 'óbvio' fato (pelo menos, óbvio para a maioria dos americanos) de que os Estados Unidos são ao mesmo tempo distintos e superiores a todas as demais nações. "It is an empire without a counciousness of itself as such, constantly shocked that its good intentions arouse resentment abroad. But that does not make it any less of an empire, with a conviction that it alone,bears the 'ark of liberties of the world' ".(IGNATIEF, 2003). Pois, ainda que os EUA tenham lançado mão do uso da força fora de suas fronteiras não menos do que em 101 ocasiões, somente entre 1801 e 1904, sua missão – ao menos em seu ideário – não era conquistar outros povos, mas libertá-los do despotismo, da mesma forma com que ele próprio havia libertado-se do domínio britânico no final do séc. XVIII. Isto infundiu sua política externa com um tom particularmente moralista e idealista, dando-lhes (aos formuladores de política externa americana) a crença no raro privilégio de buscarem políticas formuladas para fazer avançar seus próprios interesses, enquanto que, ao mesmo tempo, acreditavam/ acreditam, ou pelo menos, clamam, que isso se faz para o benefício da Humanidade. Ainda

os impedimentos que sente estar sendo impostos pela 'comunidade internacional' sobre a única remanescente superpotência do pós-guerra Fria (ZAKARIA, 1998). Assim, as implicações das inerentes condicionalidades e oportunidades daquilo que se tornou o mais extenso sistema internacional na história – um único ator verdadeiramente significativo, atuando no sistema internacional (WILKINSON, 1999) – são, sobretudo e necessariamente, inescapáveis para os árabes.

Após os eventos de 11 de setembro de 2001, a 'Coalizão' do presidente americano não representou uma autêntica resposta global ao terrorismo[16], mas a internacionalização dos objetivos de política

no âmbito do debate sobre ser adequada ou não a denominação 'Império', há os que se contrapõem à idéia, citando o fato de os EUA terem tradicionalmente defendido o principio de autodeterminação (com notáveis exceções, como o caso da questão Palestina). Seus opostos, entretanto, apontam para o fato de que, quando os EUA combateram o colonialismo – tanto o tradicional, como o da esfera 'comunista' –, os EUA somente teriam agido dessa forma (e nem sempre consistentemente) ao ter pleno conhecimento de que, como resultado, obteriam um conjunto de novos aliados potencialmente dependentes. Outros aspectos da discussão envolvem considerações sobre se um 'império' é constituído pelo controle territorial direto ou não (anexação formal, oposta à dominação informal, ou direto controle político e econômico). A afirmação de que os EUA não cultivam apetites territoriais diretos ignora o importante fato histórico de que o país fez bem mais do que uma razoável conquista territorial: a nação que hoje chamamos EUA somente tornou-se os EUA porque anexou vastas porções no séc XIX: da França e Rússia (por compra), do México e da Espanha (pela conquista militar), da Inglaterra (por acordo) e, com maior selvageria, dos três milhões de indígenas nativos, praticamente eliminados no processo. Historicamente, o engajamento dos EUA na América Latina e a sua integração no sistema hemisférico, por eles liderado – que pressupunha/pressupõem uma definida hierarquia de poder, foi de caráter brutalmente explorador em vários momentos da historia. Para uma definição contemporânea de 'Império': "Empire is the rule exercised by one nation over others both to regulate their external behaviour and to ensure minimally acceptable forms of internal behaviour within the subordinate states'. Citação de ROSEN, 2003.

[16] A questão do terrorismo internacional consta de longa data da agenda da concertação internacional. Aqui vale recordar a renitente tradição da política externa americana em resistir – e mesmo obstruir – a esforços coordenados visando o combate ao terrorismo: Em dezembro de1987, quando a Assembléia Geral das Nações Unidas aprovou uma resolução contra o terrorismo (a despeito das impossibilidades de se chegar a uma definição do fenômeno que refletisse um consenso), um país absteve de votar, Honduras e dois outros votaram contra: os Estados Unidos e Israel. Por sua vez, a definição americana de terrorismo

externa de um país: – 'você tem a liberdade de participar segundo as nossas regras ou de ser completamente isolado'. A resposta aos atentados terroristas que atingiram o solo da maior potencia foi uma resposta de segurança e de forte decisionismo bélico numa escalada repressiva[17], que assestou um tremendo golpe no sistema jurídico do Estado de direito (interno) e um estado de exceção (externo), levando à dissociação entre direitos humanos dos cidadãos e direitos humanos dos estrangeiros ('bárbaros')[18]. Adotou-o um discurso que não distingue diferença, alteridade, adversário e inimigo, e omite o fato de que a dialética das civilizações, bastante real, não conduz ao 'choque', mas à mistura (ALKER, 1995). Assim, domesticamente, verificou-se uma ofensiva conservadora contra os direitos civis, com a criação de tribunais militares para julgar secretamente os suspeitos de terrorismo,

não é adequada para sustentar uma agenda global, por não ter aplicação internacional já que não é fruto de Convenção. Assim, um tanto ironicamente, a ampla "Guerra contra o terrorismo internacional" foi lançada por um governo que, no passado, protegeu o terrorismo internacional (terrorismo de bandos e terrorismo estatal) como parte de sua agenda de política externa (CHOSSUDOVSKY, 2002) Após a 2a. Guerra, usando-os como obstáculos ao Comunismo e ao nacionalismo progressista, os EUA apoiaram os elementos mais reacionários e/ou extremistas no Oriente Médio, incluindo grupos confessionais (Talibã e vários jihadistas presentes no Afeganistão), sem se importar se os mesmos lançaram mão de práticas terroristas, países com tradição de terrorismo de Estado (Israel), desde que fizessem o 'trabalho sujo' terceirizado. Nos anos 60 no Iraque (assim como no Irã de então) não havia condições para arranjos com nenhum grupo confessional. Os EUA apoiaram então a ala mafiosa do partido Baath iraquiano, incitando-a e aceitando que dizimasse os comunistas e, depois, os sindicatos de operários ligados ao petróleo. Saddam encarregou-se do trabalho e obteve, como recompensa, armas e acordos comerciais, até seu erro fatal de avaliação, quando da invasão do Kuaite.

[17] David Held argumenta que existiam e existem alternativas ao modo como as coalizões ocidentais responderam aos desafios profundos de terrorismo de massa e violência política. É o caso da adoção de opções por outras políticas factíveis e efetivas que se remetam às causas de tais fenômenos (num contexto de melhor regulação da globalização para que esta possa propiciar desenvolvimento humano, mudança econômica eqüitativa, justiça e democracia) (HELD, 2004).

[18] A defesa dos direitos dos imigrantes e refugiados - que vinha sendo um dos principais objetivos de ativistas humanitários na Europa, Austrália e, pouco a pouco, nos EUA, encontra-se no momento ameaçada pela onda crescente de racismo e xenofobia nos paises 'centrais'.

presos em massa sem acusação definida, e com incentivo à delação por parte de imigrantes em situação ilegal, em troca de vistos, ou até da concessão da cidadania norte-americana. O papel de outros inimigos anteriores (Comunismo, etc.) passou então a ser determinado pelo terror – contra ele tudo tornando-se permitido, desde a usurpação de direitos civis até a tortura[19]. A sociedade americana parece ter se tornado decididamente menos aberta e menos tolerante, ao mesmo tempo em que seu Estado torna-se mais intrusivo interna e externamente. A onda de solidariedade internacional e de união nacional, desencadeada pelos atentados, facilitou em muito o fortalecimento de uma presidência, até então tida como de duvidosa legitimidade e de intelectualidade suspeita. Dessa forma, os atentados constituíram uma ajuda vigorosa para os planos do núcleo central do governo Bush, além de reforçar o seu forte viés anti-árabe e paranóia anti-Iraque [20]. Como resposta a 11 de setembro, os EUA não recorreram às formas judiciais normais. O país opôs-se à apresentação de provas e continuam opondo-se à existência de uma jurisdição internacional, o que gerou intenso alarme internacional e discussões acerca da legalidade de uma guerra que seria declarada por razões penais[21]. Os Estados Unidos,

[19] A Secretária-Geral da Anistia Internacional, Irene Khan, declarou que as fotografias dos iraquianos torturados por americanos eram "a conseqüência lógica da condução da guerra contra o terror pelos EUA desde 11/9. É o resultado natural de uma política, abertamente seguida pela administração americana, de pinçar e escolher quais pedaços da lei internacional aplicará e quando."

[20] "Estar na lista de estados terroristas não é um lugar em que eu gostaria de estar". Palavras do secretario de defesa americano, em entrevista após a invasão do Iraque: Citado por *The Times*, 14.04.2003.

[21] Em termos estritos e jurídicos a legitimidade de deslocar o "pacto de Guerra" do campo do Direito Internacional para aquele do Direito Penal, enquanto se aguardam investigações que permitam caracterizar o crime e decidir o castigo de uma pessoa física, não encontra embasamento prévio. Além disso, uma guerra travada por vários Estados e vários exércitos aliados para castigar um indivíduo pode ser caracterizada como, no mínimo, uma extravagância histórica (FIORI,2002).

com um presidente com asserções em tom presunçoso de juiz moralista, teimoso e ignorante, que se arrogou privilégios 'divinos', atribuíram-se direito de intervenção e ingerência, não submetido a restrições temporais, espaciais ou metodológicas. Assim, a percepção dos novos interesses americanos trouxe uma metamorfose da percepção do vetor das ameaças contra os EUA, vetor que agora passaria a congregar o terrorismo, o Oriente Médio e o Nordeste da Ásia. Seguiram-se duas empreitadas para 'mudança de regimes': os ataques e tomada do Afeganistão e, depois, do Iraque[22]. Entretanto, para justificar ataque ao segundo, alvo não relacionado irrefutavelmente aos eventos de 11

[22] Um fator comum a essas duas sociedades era a debilidade de ambas, entidades a ponto de colapso devido aos efeitos debilitantes dos conflitos desastrosos em que ambas estiveram mergulhadas há mais de duas décadas.O Afeganistão foi invadido pela URSS em 1980. A luta pela expulsão dos invasores envolveu guerrilhas locais e grupos treinados pelos EUA, por intermediação saudita e paquistanesa. Desde a expulsão dos soviéticos, o país viu-se mergulhado em lutas de grupos rivais. Um dos provérbios comuns deste país destroçado por décadas de ruína é: "Não esfregue sal em minhas feridas". O Iraque de Saddam invadiu vizinhos. Logo após sua ascensão como líder iraquiano, Saddam invadiu o Irã em 1980, esperando uma rápida vitória, mas o conflito sangrento estendeu-se por oito anos. Falido, o Iraque invadiu o Kuaite, com um saldo de ter tido sua infra-estrutura reduzida à era pré-industrial (este que já havia sido considerado o país de maiores índices de desenvolvimento econômico no 'Terceiro Mundo'), bem como um saldo de 13 anos de debilitantes sanções econômicas impostas pela ONU, combinados com 13 anos de insurgência no norte autônomo curdo e 13 anos de bombardeios americano e britânico nas zonas de exclusão, aérea imposta por estes dois aliados (e, a despeito da publicidade, zonas nunca reconhecidas ou legitimadas pela ONU ou demais membros da comunidade internacional). As sanções da ONU, que tiveram a intenção de debilitar o regime, tiveram um efeito contrário, pois, no caso do Iraque, o poder do governo foi reforçado e não enfraquecido. Isso se deu mediante uma revitalização do sentimento nacionalista dirigido contra as potências favoráveis à manutenção das sanções, e não contra o regime local; e, mediante o estabelecimento de uma maior dependência da população ao regime pela introdução de cupons de racionamento ou pelos fenômenos diversos de substituição e contrabando, que permitiram ao regime iraquiano, e NÃO à sociedade iraquiana, sofrer durante longos anos os efeitos nefastos das sanções sem por isso se enfraquecer. Gerações que só conheceram guerras no Iraque geraram dizeres como: "No Iraque, do nascimento à morte, um homem somente conhece buracos: a saída do canal vaginal da mãe, a entrada nas trincheiras de guerra e, finalmente, a cova." Ou: "Estas três décadas [sob Saddam, quando este ainda era o número dois do país, já controlava o aparato de segurança] foram muito duras. A primeira década dissolveu nossa gordura. A segunda consumiu a carne. A terceira esmigalhou os ossos. Mas estamos determinados a manter nossas cabeças em pé".

de setembro/2001, que deslancharam a 'guerra contra o terrorismo global', os ataques e a tomada do Iraque exigiram um contorcionismo. Este envolveu não apenas apontar uma conexão necessariamente 'natural' e automática entre *rogue states*, armas de destruição maciça e terrorismo, e um equacionamento 'óbvio' das possíveis convergências entre um regime despótico secular e grupos religiosos com uma agenda fundamentalista[23], mas também a formação de uma rede de falsas alegações e falsificações de 'provas' por parte dos serviços de inteligência americano e britânico[24]. A supervalorização do risco de um Iraque armado, questionando as regras de um jogo que aceita formalmente, aderindo ao tratado de não-proliferação (TNP), ofuscou o fato de os adversários serem essencialmente desiguais e assimétricos. De um lado a coalizão de Estados dentre os quais alguns dos mais poderosos do mundo e, de outro, um Estado enfraquecido por uma sucessão de desastrosas guerras e, mais ainda, por um regime ditatorial. A mídia desempenhou um papel-chave transformando as incertezas em perigo, os riscos, em ameaças, as transformações de estrutura, em responsabilidades de grupos desfavorecidos[25]. A Administração americana argumentou para seu público doméstico que, tanto a guerra

[23] O Partido Baath iraquiano professava um fascismo secularizante, inspirado no socialismo soviético, que não tem nada a ver com o radicalismo islâmico sunita da Al Qaeda, originado no clero wahabita da Arábia Saudita.

[24] O impacto dos escândalos de documentos forjados causaram uma grave crise de confiança nas lideranças que os utilizaram, porém afetaram o primeiro-ministro britânico Tony Blair mais do que George Bush. A credibilidade de Blair despencou e este finalmente acabou admitindo que os eventos no Iraque acabaram por 'lançar uma grave sombra na política britânica'. Isto afeta suas chances de reeleição. Após a derrota eleitoral de José Maria Aznar, em função de sua participação nas forcas da Coalizão, cresceu o receio da impopularidade em manter alianças incondicionais com o Império e fazer guerra voltando as costas para os governados.

[25] O mais alarmante é que, apesar de todas as revelações recentes, as pesquisas mostram que cerca de 70% dos americanos ainda acreditam que: 1) os atentados da Al Qaeda foram organizados pelo Iraque; e 2) que o Iraque dispunha de armas de destruição em massa em quantidade e qualidade que o tornavam uma ameaça crivel.

contra o Iraque[26], como o aumento do orçamento de defesa, constituíam medidas necessárias na guerra contra o terrorismo. Desafiou o 'senso comum' de que uma efetiva guerra contra o terrorismo não requer uma máquina de guerra e não se trava por meio de guerras convencionais[27]. Dessa forma, no que posteriormente se revelou um erro estratégico, a administração Bush invadiu o Iraque sem ter desenvolvido uma ampla coalizão para tal e sem ter obtido o aval das Nações Unidas. Desse modo, a invasão do Iraque, sem aprovação do Conselho de Segurança, opôs os EUA à comunidade internacional, incluindo alguns de seus mais próximos aliados. Com certeza, nunca uma outra guerra, mesmo antes de ser iniciada, havia gerado tanta oposição global. Isto não decorre, em grande parte, por uma simpatia pelo alvo americano, mas pelo que se tomou políticas perigosamente agressivas de um Estado excessivamente poderoso, liderado por um presidente com pouco interesse com o que achasse a opinião global. E, raramente na historia uma nação mobilizou tanto *hard power* em tão pouco espaço de tempo e nunca perdeu tanto *soft power*[28] durante o

[26] Vários analistas apontam diversas evidências de que o plano de invasão do Iraque estava na agenda dos neoconservadores desde longa data e que o 11 de setembro apenas funcionou como um facilitador para que assim pudesse ser 'vendido', conforme um assessor de Richard Perle enunciou ANTES da posse de George Bush Jr. e oito meses antes do 11 de setembro: "Idealmente, nossa primeira crise deveria ser com o Iraque. Seria uma forma de demonstrarmos que agora é um mundo novo". (*The Iraq Factor*, 22.01.2001).

[27] Terroristas não buscam derrotar uma força militar, mas sim causar suficiente dano a ponto de induzir governos a mudança de comportamento. A Administração Bush ainda está por explicar como uma custosa capacidade militar expandida pode defender os cidadão americanos contra células terroristas que, entre seus arsenais, utilizariam elementos como carros-bomba com explosivos feitos a partir de fertilizantes.

[28] De acordo com NYE, soft power é a habilidade de um país fazer com que outros façam o que este deseja, encorajando emulação, ao invés de utilizar coerção ou tributos. Este é gerado pelo caráter apelativo geral da cultura de um país, de seus ideais políticos e de suas políticas. É a habilidade de compreender precisamente quando é melhor equilibrar formas tradicionais de poder – força – com formas não tradicionais, 'conquistando corações e mentes'.

processo[29]. Ainda que os ditos "valores" políticos e econômicos americanos (ou categorizados enquanto 'americanos') sempre suscitaram e suscitam um grande mimetismo no mundo, consolidando a projeção do *soft power* americano, vem emergindo crescentemente, um entendimento de que a receita do que é bom para os EUA ou para o modelo de globalização liderada pelos EUA talvez não constitua, necessariamente ou automaticamente, um bem comum[30]. Assim, aos formuladores da política externa americana foi apresentado o dilema de que nem sempre se pode ser unilateralista e, ao mesmo tempo, esperar a manutenção de relações amigáveis com outros países ou com grupos de pressão externos ou mesmo domésticos [31]. Ainda assim, neoconservadores, cristãos sionistas e AIPAC[32] preferem incrementar a política americana para a região, após a 'vitória' impressionante no Iraque, fomentando uma política externa que dispense aos palestinos nos Territórios Ocupados[33] o mesmo tratamento destinado aos Talibãs

[29] Comentário de Charles Grant em maio de 2003 no "Centre for European Economic Reform".

[30] "Para que a globalização funcione, os EUA não devem ter medo de agir como a superpotência invencível que na verdade são. A mão invisível do mercado jamais funcionará sem um punho invisível. A cadeia McDonald's não se expandirá sem a McDonnel Douglas (fabricantes de aviões F15), da mesma forma como o punho invisível, que garante a segurança mundial das tecnologias do Silicon Valley, chama-se exército, força aérea, força naval e corpo de fuzileiros navais dos EUA. Thomas Friedman, assessor da ex-secretaria de Estado, Madeleine Albright, em artigo na *New York Times Magazine*, 28.03.1999.

[31] Tampouco esperar complacência dos governados, já que a maioria das pesquisas de opinião nos EUA tem recentemente apontado que, agora, a maior parte dos americanos acredita que os EUA devam atuar dentro de normas acordadas pelas Nações Unidas e conjuntamente com seus aliados.

[32] "America-Israel Public Affairs Committee", uma das mais poderosas entidades dedicadas ao *lobby* judaico junto ao Congresso americano.

[33] O povo palestino, atualmente, divide-se em:
1)a população da diáspora, atualmente espalhada por vários países do globo, muitos ainda vivendo em campos de refugiados nos países vizinhos à Palestina - estes compreendem aqueles (mais seus descendentes) que foram expulsos da Palestina em 1948 pelo terror perpetrado contra a população civil local quando da instauração do Estado de Israel na terra palestina que, sob Mandato britânico, foi partida por decisão das Nações Unidas (o Plano de Partição da ONU de 1947 previa a criação de dois Estados na terra da Palestina

e à rede Al Qaeda, sugerindo que Israel, com os EUA, adotem, em relação a eles, políticas semelhantes às utilizadas contra Saddam[34]. Em consonância, a invasão americana do Iraque foi acompanhada por um aumento da brutalidade israelense nos Territórios Ocupados[35].

A guerra do Iraque foi sem precedentes em, pelo menos, um aspecto: o primeiro caso em que mudança de regime imposta pela

histórica: um [em 55% do território] para alocar os judeus, que emigravam e emigrariam da Europa e de outras áreas, clamando um direito 'histórico' a terras por eles consideradas sagradas); e outro [em 45% do território remanescente da Palestina histórica] para alocar a população árabe palestina do território original Em 1978 o Estado de Israel foi estabelecido em 78% terra da Palestina histórica; 700,000 palestinos foram expulsos e nenhum Estado palestino foi criado, dando origem a grande problema de refugiados.
2) A população que resistiu à expulsão e acabou continuando dentro das fronteiras do Estado de Israel (os chamados 'árabes israelenses', que hoje constituem cidadãos de segunda-categoria no Estado de Israel [Israel, enquanto entidade confessional-sectária, vem fracassando em oferecer igualdade a seus próprios cidadãos nos últimos 55 anos])
3) A população que atualmente vive no que 'sobrou' (não formalmente anexada, mas atualmente ocupada) da Palestina: a Cisjordânia e a Faixa de Gaza Assim, os palestinos são atualmente num povo fragmentado e espalhado (alguns chegam a definir o *ethos* da nação palestina enquanto 'refugialidade'), povo que sofreu o exorbitante custo da destruição de sua sociedade e expulsão de sua maioria, bem como a hedionda tentativa de destruição de seu *ethos* (não somente seus traços de existência nacional foram sistematicamente apagados pelos imigrantes que os substituíram [a ponto de bala], como sua própria existência foi recorrentemente negada [famosa declaração de Golda Meir de que "não existe tal coisa como 'povo palestino' "]). Atualmente pena sob um hediondo sistema de regulações – um virtual *apartheid* – tanto nos territórios, como para os palestinos em Israel.

[34] O que não é nada surpreendente quando se leva em consideração que as novas "táticas". utilizadas pela administração americana na perseguição de seus objetivos estratégicos estão diretamente conectadas a Israel. A intervenção militar direta no Oriente Médio foi concebida nas mentes dos especialistas mais extremadamente pró-israelenses, antes que se tornassem oficialmente responsáveis pela formulação da política externa americana (PAPPE, 2003).

[35] A população palestina nos Territórios, sujeita a novas formas de horror sem precedentes. Ainda que há 37 anos (desde o início da ocupação israelense) a vida nos territórios é submetida a tudo o que um regime de ocupação envolve, desde o início da 2 a. Intifada a repressão e as expulsões aumentaram; assédio, gás lacrimogêneo, munição real utilizada para dispersar manifestações, bombardeios, cerco, fechamentos de cidades inteiras, toques de recolher; trincheiras e blocos de concretos, prisões arbitrárias, execuções sumárias, demolições de casas e propriedades, assaltos aéreos, tanques, humilhantes e assustadoras revistas de residências e de corpos e extenso e repetido trauma psicológico. Tudo isso tem se tornado mais agudamente parte do quotidiano diário da vida palestina. Paralelamente, a destruição ilegal de terras produtivas e propriedades contribuíra para minar a economia,

força foi empregada como meio de atingir metas de não-proliferação[36].

Em seu controverso 'final', a guerra contra o Iraque foi vista alternadamente como liberação de tirania e como uma conquista destinada à dominação da nação árabe. Os governantes árabes vizinhos receberam a notícia do colapso do regime iraquiano com uma mistura de alívio, apreensão e cautela. Quanto às percepções árabes, a maioria dos árabes sentem que o que ocorreu e vem ocorrendo no Iraque é pouco menos que uma catástrofe[37]. E o que parece haver surgido no

somada às severas restrições ao movimento de palestinos e de bens e mercadorias imposto nos últimos três anos, ocasionando depressão econômica severa e o aumento agudo do desemprego e pobreza. Em um contexto de liberdade de movimento quase inexistente (734 barreiras militares dentro dessas minúsculas áreas [últimos dados da OCHA-ONU]), a vida resume-se à caminhada dos viventes, de posto de controle a posto de controle, de humilhação em humilhação, enjaulados em sua própria terra num aprisionamento coletivo (as medidas de castigo coletivo são proibidas pela lei internacional). Assim, os últimos três anos de gradual re-ocupação e de uma execrável combinação de ocupação e *apartheid*, devem ser vistos neste contexto: reafirmação do controle exclusivo de Israel sobre a segurança de toda a Cisjordânia e muito de Gaza, enquanto, ao mesmo tempo, aquele país absolve-se da responsabilidade financeira ou administrativa em relação ao bem estar da população civil e ao funcionamento da economia local (obrigação do ocupante de acordo com a lei internacional). O atual 'funcionamento' do governo é levado a cabo pela utilização de violência em suspensão.

[36] Se os EUA conseguirem evitar que o Iraque transforme-se em outro Vietnã, poderiam tentar repetir a façanha no Irã, na Líbia ou onde mais houver um "Estado renegado" cuja ocupação ofereça alguma expectativa de lucro. Todavia, com relação aos contenciosos de não-proliferação, tanto com a Coréia do Norte, como com o Irã, a administração Bush tem se confrontado com relevantes limitações, tanto com relação ao uso da força, com a habilidade de produzir 'mudança de regime'. Isto tem levado a uma reversão da estratégia para uma combinação alternativa de contenção e encorajamento seletivo. Não obstante, os clamores dos neoconservadores para ataques contra o Irã parecem intensificar, estando em curso a preparação da opinião publica para o próximo alvo da Doutrina Bush e/ou planos israelenses para que os ataques sejam levados a cabo por eles e não pelos americanos, na medida em que variadas considerações políticas domésticas israelenses estimulam Sharon a buscar formas (externas) de distrair a opinião publica israelense (a administração Bush pode recorrer à força, com ou sem Israel, antes da eleição de novembro. As opções incluiriam "ataques cirúrgicos" ou ação clandestinas com forças especiais).

[37] A intelectualidade árabe dividiu-se entre alguns estudiosos que advogaram que a intervenção americana no Iraque poderia ter o potencial de trazer democracia ao mundo árabe e a grande maioria que manifestou a opinião oposta: que a intervenção americana no Iraque seria/é desastrosa e incapaz de trazer potencial de democratização para a região, e, em especial, para o Iraque.

país, tanto durante como depois da – ilegítima e ilegal – guerra contra o povo e a civilização, que constituem a essência do Iraque, representa uma grave ameaça à nação árabe ampliada. E, de fato, a invasão americana do Iraque em abril de 2003 pode ser considerada nada menos do que um maremoto, pois aponta para mais um exemplo de implosão estatal[38]. Fez desaparecer um Estado inteiro, desde suas instituições de governo, estrutura de valores e instrumentos de repressão até sua infra-estrutura e sistema social. Alguns observadores árabes indicaram ter sido ela tão total em sua destruição, como a provocada anteriormente pelas hordas conquistadoras da Idade Media, sendo que o Iraque atual apresentava as mesmas condições preexistentes para um colapso – um país destroçado por dentro, para estar pronto para ser tomado[39] (SHAYYAL, 2003). Há que se ter em mente que depois de apoiar Saddam Hussein e o regime baathista do Iraque durante anos, os EUA e a Grã-Bretanha arrogaram-se o direito de negar sua própria cumplicidade com este regime despótico e logo decretar que estavam liberando o Iraque de sua odiada tirania.

As Nações Unidas foram colocadas diante de um dilema e em uma posição quase impossível com relação ao Iraque antes da guerra e, depois, em uma situação ainda mais impossível dentro do Iraque –

[38] Quando as instituições políticas centrais são implodidas em conseqüência de guerra, conquista, revolução, ou uma combinação das três, comparáveis aos exemplos da Somália, Sierra Leone, Colômbia ou Zaire.

[39] A partir do momento em que o regime baathista tomou o poder tais governantes levaram o país a um caminho inabalável rumo ao desastre: a despeito de suas promessas em basear sua autoridade no povo e de instituir os mecanismos de governo que favoreceriam a participação popular, tomaram a direção diametralmente oposta. Apesar de a Constituição temporária de 1970 ter explicitamente defendido os princípios de liberdade, eqüidade, justiça e respeito aos direitos humanos, a sua aplicação foi a tal ponto subvertida e cimentou uma ditadura flagrante, que efetivamente alienou a sociedade do processo político. Assim, o sistema de partido único que emergiu, não somente alienou as pessoas com relação ao regime, mas também este último dos próprios membros do partido, já que os assassinatos, tortura e outras formas de repressão brutal, adotadas pelo partido Baath, não excluíram ninguém, seja da oposição, os membros do partido governante ou da população em geral.

um membro fundador da Organização, atualmente sem governo legítimo e ocupado (sem aval da ONU) por dois outros membros fundadores da Organização, estes, ademais, membros do Conselho de Segurança. Em função dos atrasos para a instituição de alguma forma viável de autoridade executiva soberana iraquiana para preencher o vácuo político criado, a Organização viu-se obrigada a lidar com recorrentes dificuldades em desempenhar seu papel de facilitador da reconstrução e da transição política e constitucional, seja por obstáculos colocados pela obstrução dos ocupantes ou por problemas emanados da opinião pública de uma população ocupada que, como a maioria das demais opiniões públicas, freqüentemente não está em condições de fazer as sofisticadas distinções entre mandatos dados aos Secretário-Geral pelo Conselho de Segurança (a ONU política) e os emanados do Secretariado (a ONU das agencias humanitárias e de desenvolvimento). Assim somaram-se as dificuldades (sobretudo no campo da legitimação) para a normalização do Iraque, sem uma forte ação política e diplomática comandada pela ONU, capaz de evitar os efeitos nefastos do estacionamento das tropas estrangeiras no país por um longo tempo.

Desde o final da Guerra Fria[40] os EUA lideraram seis operações de *nation building* – entenda-se o uso de força militar no ocaso de um conflito para ocasionar uma transição à 'democracia' – na Somália, no Haiti, na Bósnia, em Kosovo, no Afeganistão e, mais recentemente, no Iraque. Porém, simplesmente não existe doutrina legal que justifique a política de 'imperialismo democrático' advogada por alguns neoconservadores: transformar sistemas políticos estrangeiros pelo

[40] Anteriormente os americanos engajaram-se em quedas de regimes e assim fizeram cair Husni Zaim, na Síria, o Mossadeq, no Irã (e estiveram profundamente envolvidos na guerra civil libanesa), porém, em contraste com as mudanças de regime atuais, estas ações eram conduzidas no obscuro domínio das operações clandestinas da CIA.

uso de força americana. Tais eventos suscitaram a tese de que, nos últimos três anos, tanto no Afeganistão, como no Iraque, violou-se o espírito e a letra da Carta das Nações Unidas. O que nos anos 90 apareceu como se fosse um projeto de hegemonia global 'benevolente' [41] parece transformar-se, na década seguinte, num projeto 'imperial' explícito, trazendo de volta o problema da inexistência de regras e consensos pactuados entre as grandes potencias (FIORI, 2002). No caso do Iraque um processo de 'democratização' bem-sucedido é particularmente importante de um ponto de vista da política externa americana, em decorrência da principal 'explicação' para a guerra ter mudado da eliminação de perigosas armas de destruição em massa (que não existiam e tornaram-se mais 'armas de distração em massa') e de 'ameaça iminente' (tampouco verificada) para a aplicação *ex post* de 'mudança de regime'. Entretanto, a administração americana não poderá, simultaneamente, democratizar e controlar o Iraque (processos de democratização exigem um grau de Estado efetivo e um nível significativo de soberania estatal [WHITEHEAD, 2004]) e, portanto, terá que decidir quais das duas opções quer. Para os iraquianos, a opção entre serem controlados por um poder estrangeiro ou democratizar-se é clara. Quanto mais controle sobre o processo de transformação política for transferido de um exército de ocupação (bem como de sua face civil) para legítimos organizações internacionais, maiores serão as chances de democratização autêntica no Iraque[42]. A destruição física do poder do Estado, a interferência em instituições

[41] Nestes anos vigoraram indagações quanto ao sistema pós-bipolar e ao futuro da guerra, incluindo as possibilidades – ou não – de emergência de uma unipolaridade que poderia – ou não - ser em si pacificadora.

[42] O que inclui mais do que a imposição: Vocês tornam-se um democracia agora, mas, incluído no pacote, está o fato de que nós escolhemos qual o tipo de democracia e prescrevemos formas constitucionais que sejam do nosso interesse. Por exemplo, nomear um governo que não é um produto do governo da maioria (para evitar uma maioria xiita). Assim, não

da sociedade civil e a violência e falta de legitimidade da ocupação foram responsáveis pela emergência de novos centros de poder e autoridade que agora devem ser integrados no processo político. A magnitude da empreitada envolvida na construção de um novo sistema de governo legítimo no Iraque é monumental e envolve complexidades como as crises de identidade, legitimidade, imersão, assimilação e distribuição, que são todas articulações mutuamente interdependentes da crise de unidade nacional, em si mesma na raiz de uma gama de deficiências históricas crônicas[43]. Uma série de impedimentos à criação de um verdadeiro governo democrático para um Iraque unificado inclui riscos como a atual promoção de abordagens étnica/confessionais[44]. Se o partido estatal monolítico que caracterizou o antigo regime não se coloca como opção, a promoção de afiliações estreitamente sectárias às custas dos mais elevados interesses nacionais somente perpetuarão o abuso das liberdades civis, que a população iraquiana sofreu por

sobram espaços para saudáveis questionamentos como o de saber por que a fórmula estadunidense de democracia (geralmente um eufemismo de livre mercado e de escasso interesse por serviços sociais e melhoria das condições humanas [para todos]), surge como se fosse a única. E de saber se o que se quer construir no Iraque é democracia enquanto consentimento, ou democracia enquanto controle, ou democracia concebida enquanto libertação, ou democracia concebida enquanto segurança (e segurança para quem?).

[43] - uma elite política corrupta, cujo critério de ascenção não está relacionado a mérito superior, mas em considerações de riqueza, influência ou afiliações étnicas ou sectárias.
- incompetência e corrupção nos três poderes do governo, perpetuando e agravando atividades ilegais e imorais como isenção de tributação, fraude eleitoral e violações de direitos humanos.
-instabilidade política e uma sucessão de regimes cuja legitimidade não esteve baseada no consentimento dos cidadãos.
-fragmentação da estrutura social geral e agravamento do problema político de assimilação.
-ausência de participação popular no processo político e a marginalização de grupos capazes de liderar a sociedade.

[44] "As chamadas clivagens 'sectárias' que americanos e britânicos tanto tentaram convencer-nos de que eram as características vitais da sociedade iraquiana" (Anas Al-Tikriti, ex-presidente da *Muslim Association of Britain*). Os iraquianos não vivem em ilhas de curdos, árabes, turcomanos, assírios ou xiitas, sunitas e minorias cristãs, etc. Isso é um mito ocidental. Existe e sempre existiu um grau elevado de casamentos mistos. Os filhos de tais uniões encontrariam dificuldades em classificar enquanto qualquer outra coisa que não IRAQUIANOS.

tanto tempo. Assim, restam abertas as questões sobre se o Iraque encaminha-se para a sociedade civil ou para a guerra civil[45]. Pode-se dizer que atualmente a violência é o recurso primário de dialogo político no Iraque, que o acertado processo político tem sido postergado, a fim de que seus atuais controladores obtenham gananciosamente para si mesmos mais fatias do bolo, que o espaço para ganhos político-sectários tem se ampliado, e que as metas de alguns atores regionais – cujos interesses conflitam com os interesses iraquianos futuros – estão sendo perseguidas em detrimento dos melhores interesses dos iraquianos. Tais fatores podem levar à anarquia e divisão e, talvez, à guerra civil. Atualmente reina um estado de violência generalizada e caótica no Iraque ocupado e tal violência vem esgarçando o próprio tecido social iraquiano. Parte dela é de um caráter puramente criminal, parte é de natureza terrorista e emana de diversas milícias armadas, que controlam vários espaços[46] com objetivos políticos mais ou menos vagos[47] – muitos dos seus perpetradores são tão obscuros, que estimulam a crença comum de que diversos e divergentes poderes externos estejam diretamente envolvidos em fomentar o caos.

[45] Quando a sociedade civil é subdesenvolvida e quando um aparato estatal é muito fraco ou pobre para tratar todos os cidadão igualmente, a democratização pode mais suscitar do que aliviar conflitos étnicos ou sectários. Assim, entre os *designs* institucionais que poderiam auxiliar um Iraque democrático a preservar a escalada de conflitos internos estariam: um sistema eleitoral que favoreça a contagem de votos que perpasse as clivagens étnicas; federalismo não baseado em etnicidade com um forte componente de descentralização fiscal; um forte regime de direitos para as minorias; e um aparato judiciário capaz de garantir a regra da lei.

[46] Faz se necessário o esclarecimento de que o controle de algumas milícias sobre áreas faveladas e certas áreas de algumas cidades foi resultado direto do caos trazido pela ocupação. Não foi a causa inicial do caos, conforme sugerido por porta-vozes da Coalizão (MAHDI, 2004).

[47] Há uma minoria fundamentalista que ansiaria por transformar o país em um bastião teocrático antiocidental mas que, sabendo-se minoria, tenta evitar a publicidade de seus anseios que se veriam prejudicados com uma transição democrática legitimada, consolidada e baseada em representatividade. Tentam portanto evitar tal virada, semeando o pavor e incitando sunitas contra xiitas e ambos contra os estrangeiros.

paralamente a isso, na ausência de um genuíno processo de responsabilização pelos crimes políticos e sofrimentos passados e com a conseqüente ausência de um processo de reconciliação[48], há também violência associada a acerto-de-contas de alguns grupos políticos. Não menos importante, naturalmente, é a violência militar das 200.000 forças estrangeiras e de mercenários armados[49] e, também, dos grupos diversos, que resistem contra esta presença no país. A ocupação é detestada. As forças da 'coalizão' e as empresas ocidentais são desdenhadas como desprezíveis. Todas estas formas de violência vêm aumentando, levando a um resultado catastrófico e caótico. Neste contexto, desde a propalada 'transferência' de poderes, uma potência agressiva externa vem lidando no Iraque com questões políticas iraquianas essencialmente domésticas por meios de tanques, helicópteros com canhoneiras e aviões F16. As recentes ofensivas militares americanas são uma perigosa e mal-julgada escalada de ações que revela a violenta realidade de uma ocupação, que apenas passou por mudanças cosméticas desde a suposta 'transferência' de poder a uma

[48] Baseadas na crença de que a justiça é condição necessária para paz duradoura sustentada e para a consolidação da democracia e de que a diplomacia da guerra e paz pode ser aprimorada se políticas para a responsabilização de criminosos de guerra sejam consideradas como uma estratégia integrada de justiça, paz e reconciliação, as pressões para a promoção de padrões absolutos para tornar compulsórias as regras da lei internacional, por meio da captura de criminosos de guerra ,aumentaram dramaticamente na ultima década. Entretanto, em sua diplomacia pré-guerra com o Iraque, a administração Bush desperdiçou oportunidades de integrar uma estratégia de justiça em seus objetivos mais amplos (VINJAMURI,2003-4).

[49] A invasão do Iraque (e também do Afeganistão) também introduziu novidades no modelo clausewitziano da guerra – uma guerra que também foi terceirizada, via empresas privadas de "mercenários" sob contrato governamental (CACI, etc.) e que aliam alta tecnologia, guerra psicológica e "trabalho sujo". Tais precedentes apontaram para cruciais problemas de responsabilização (os escândalos de tortura em Abu Ghreib foram deveras ilustrativos), bem como para questionamentos sobre se as guerras pós-Westphalia poderão ser uma combinação de alta tecnologia e barbárie.

administração iraquiana provisória[50], ocorrida em junho/2004. Tal 'transferência' chegou atrasada em mais de um ano para poder sustentar esperanças: uma transferência de poderes para um organismo que poderia entitular-se 'soberano' (e ser reconhecido como tal pelos iraquianos, pela ONU, pela Liga Árabe e pela comunidade internacional) mais a promessa de eleições para instaurá-lo, o que, não tendo ocorrido, é visto pelo menos como um desiderato futuro[51], poderiam ter dissipado e neutralizado muito ressentimento iraquiano, antes que a resistência armada se organizasse melhor e enquanto os EUA ainda desfrutavam do benefício da dúvida.

Alguns liberais ocidentais que, subseqüentemente, opuseram-se à guerra adotaram o argumento de que os EUA e Grã-Bretanha agora têm a responsabilidade de permanecer no Iraque e assistir o país a navegar até as margens seguras da democracia e estabilidade. Tal argumento é baseado na presunção de que, deixado só, o Iraque cairia em conflito fratricida, que somente os EUA e a Grã-Bretanha, sendo nações tão civilizadas e civilizantes, poderiam controlar. Este sempre foi um mito conveniente, mas as repetidas ofensivas militares britânico-

[50] Alguns iraquianos esperavam que a assim chamada 'transferência' de poder iria permitir uma diminuição de tensão e uma retirada rápida das forças estrangeiras das cidades, a ser seguida por maior cooperação entre a polícia e a população para reduzir a violência indiscriminada. Esperou-se que a polícia tornar-se-ia mais eficiente na proteção de médicos e outros profissionais contra os seqüestros e assassinatos seletivos, e que lares, lugares de culto e outros lugares públicos tornar-se-iam menos inseguros, ao mesmo tempo em que esforços seriam redobrados para lidar com o monumental fracasso no campo da reconstrução. Em vez disso, o que tem prevalecido é um esforço maior dos Estados Unidos para envolver a polícia e outras novas forças armadas iraquianas numa guerra-por-procuração contra os oponentes políticos da ocupação. Assim, a continuada cegueira da ocupação americana traduz-se em destruir ou marginalizar, ou tentar criar empecilhos para a entrada no processo político, de movimentos que fazem uma crítica legítima desse defeituoso processo em andamento, que é projetado para servir os objetivos políticos da administração dos EUA e de seus poucos aliados iraquianos.

[51] Democracia atrasada foi considerada como democracia negada, especialmente na esteira da reivindicação de "diretas já" expressada por líderes xiitas.

americanas contra cidades iraquianas devem deixar claro que caos e os conflitos fratricidas já existem e estão sendo expandidos e prolongados por forças militares estrangeiras (MAHDI, 2004).

Assim, o que vem acontecendo, tanto no Afeganistão, quanto no Iraque, dá-nos balanço desolador. Recentemente, o presidente americano declarou que o Afeganistão é um modelo para o Iraque, mesmo quando aquele país afunda-se, mais e mais, em violência e instabilidade. Para muitos isto soa como uma metáfora de espelhos quebrados: devem os iraquianos olhar para o Afeganistão para ter uma imagem de seu futuro ou vice-versa? E, mesmo contra a advertência de analistas políticos – de que seria melhor criar ambiente de segurança para então conclamar eleições no Afeganistão – a urgência de Bush em realizar eleições rápidas no Afeganistão, apesar da falta de segurança – a fim de mostrar resultados 'positivos' antes das eleições presidencias americanas – revela a ambigüidade do discurso democratizante americano quando confrontado com as ações americanas. Constitui também um lembrete de que a qualidade da democracia não pode nunca ser tomada como algo dado, mesmo em se tratando dos EUA[52].

A maioria dos observadores aponta para um fiasco que ora se monta no Iraque, pois o governo dos EUA não querem entender que uma 'paz' americana não é capaz de tornar-se uma paz 'iraquiana', a não ser que aos 'verdadeiros' iraquianos[53] seja dada a oportunidade de construírem seu próprio futuro. Assim, a partir do mundo árabe,

[52] Não ha razão para pensar que as sociedades liberais desenvolvidas estejam imunizadas contra aquilo que Freud chamou de "o retorno do recalcado", sob a forma de ondas de medo, de ódio e de busca de bodes expiatórios. Freud sublinha que a barbárie dos civilizados, que não são mais educados na cultura tradicionalmente violenta dos caçadores e guerreiros, pode ser mais cruel e ilimitada, a partir do momento em que tabus sociais e morais são quebrados (FREUD, 1985).

[53] e não somente para aqueles que, entre os muitos no exílio, aceitaram cooperar com os serviços secretos dos EUA e Inglaterra.

intensificam-se os clamores para o estabelecimento de uma data para uma retirada completa das forces estrangeiras, a ser, então, seguida por uma consulta sobre aquilo que pode e deve ser feito para auxiliar o país. O dilema do fracasso americano deveria (no mais salutar dos cenários) levar ao retorno da autoridade da ONU ao controle do período de reconstrução pós-guerra no Iraque[54]. Para a maioria dos observadores árabes, seria catastrófico para o mundo se o mundo aceitasse o chamado dos EUA para auxiliá-los em levar adiante a situação caótica por eles criada[55]. Washington deve reconhecer seu fracasso criminoso e, ao mesmo tempo em que, ao responsabilizarem-se pela segurança no Iraque, abram mão de seu 'direito' de liderança em outras áreas. A autoridade americana deve ser substituída por uma autoridade indicada pela ONU, que auxilie (e não lidere) o processo de legitimação e reconstrução, considerando o notável fracasso dos esforços de reconstrução americanos[56], bem como o fato de que a ONU é mais bem capacitada do que o governo americano para apoiar o processo de transformação institucional. Assim sendo, a sucessão de eventos parece ter provado que os EUA travaram uma guerra 'escolhida' sem aprovação da ONU, com conseqüências que demonstram que ignorar certas normas impõe custos consideráveis

[54] "O mundo tornou-se demasiado complexo para que um só país, mesmo uma potência sem rivais a altura, possa determinar o futuro ou o destino da humanidade. Os EUA se darão conta de que está dentro de seu interesse continuar a exercer seu poder por intermédio de um filtro multilateral que lhe dê credibilidade, aceitabilidade e legitimidade. A era dos impérios está terminada". Sérgio Vieira de Mello (20.06.2003, publicado na *Croix*).

[55] Uma força muçulmana de manutenção da paz poderia funcionar, mas NÃO operando sob controle americano. Se assim agirem tornar-se-ão bucha de canhão para os americanos - assim como é a polícia iraquiana agora.

[56] Até agora os esforços de reconstrução foram mais retóricos do que reais. Um ex-prisioneiro iraquiano sob custodia em Abu Ghreib resumiu a situação quando perguntado se estavam melhor sob os americanos do que sob Saddam: " Precisamos de eletricidade em nossos lares e não em nosso ânus."

até mesmo aos mais poderosos. Guerras por 'democracia' são custosas e ineficientes, quando travadas sem apoio internacional e sem amplo planejamento para a fase da paz que teria que se seguir (HOBSBAWN, 2003). Meses apenas após a ocupação, os EUA voltaram às Nações Unidas, buscando assistência – que não tiveram[57] – para compartilhar um peso crescentemente insustentável. Dessa forma, os árabes podem esperar que o Iraque venha ainda a demonstrar, não somente a norma do poder, mas o poder das normas. Ainda que todos reconheçam o inconteste poder dos EUA, não se estabeleceu qualquer principio normativo[58], nem acordo operacional, sobre a introdução e a 'legitimidade' das recentes ações internacionais (os corolários expandidos da doutrina: nós temos a forca, portanto temos o direito). Assim, os últimos acontecimentos no Iraque deixam o saldo de uma infinidade de questões e tarefas pendentes para a comunidade internacional/transnacional: em tempos de guerras 'infinitas', travadas por um *'imperium'*, parece crucial trazer ao debate para examinar quem limitará o uso abusivo da força e do medo, questões referentes aos limites impostos pela lei (se é possível chegar-se "à paz pela lei", numa "nova ordem mundial" fundada na segurança coletiva, em que a segurança de uns não seja em detrimento de outros [se existem possibilidades para chegar-se à 'paz' por outro que não o caminho 'único' da dissuasão ou dos cálculos de poder e equilíbrio]) e, sobretudo, questões acerca da hierarquia, igualdade e predominância dos EUA na lei internacional (serão os EUA mais iguais do que o resto?). Como é a existência de tal poder (hiperpotência) compatível com um sistema

[57] Ainda que alguns indicam (e ainda que muitos iraquianos reclamam a respeito) que a Resolução 1483 teria legitimizado a ocupação do Iraque.

[58] Tentativas para desenvolver doutrinas baseadas em 'prevenção' e intervenção humanitária não vêm alcançando amplo apoio, pelo fato de a maioria dos Estados valorizar a norma da não-intervenção.

coletivo de governabilidade baseado em princípios como igualdade e consentimento dos Estados? Será a posição excepcional e a isenção americanos compatíveis com anseios por governabilidade global sustentada? E a posição excepcional de Israel, país que quer ser um caso a parte em questões de ordenamento internacional?[59] Ademais, o fracasso do Iraque na sua invasão do Kuaite de 1990 (que foi condenada como inaceitável, com base numa ordem internacional emergente, fundada na cultura econômica, no papel do direito e na desvalorização da violência pela democracia) teria feito compreender a obsolescência da guerra tradicional, já que a existência de normas internacionais, sustentadas pelo conjunto das grandes potências, limitaria as possibilidades de conquista e modificações de fronteiras com vantagens para o agressor. Entretanto, Israel continua, aproximadamente, com suas costumeiras práticas de anexação pelo uso da força[60]; a recente construção do muro já foi apontada e caracterizada inequivocamente como equivalente a anexação *de facto*[61]:

[59] Efetivamente, Israel vive na excepcionalidade, situação que busca manter conscientemente: sua história é apresentada como um fato único e excepcional (sua excepcionalidade lhes autorizou retornar – com direitos que não foram estendidos à população indígena local - a uma terra mil anos depois, após o execrável holocausto nazista. Assim, eles estão convencidos que sempre encontram-se em uma situação de um meio hostil e, em meio a tantos inimigos declarados ou falsos amigos, eles estariam 'autorizados' a utilizar meios extraordinários para assegurar a sobrevivência. Assim, pensam que atuam segundo as normas éticas quando se outorgam o direito de possuírem armas de destruição maciça e negam a seus vizinhos a possibilidade de obtê-las (ilustrado pelo bombardeio de Osirak, um reator nuclear iraquiano, levado a cabo por israelenses em um ataque 'preventivo' em 1981 que foi posteriormente amplamente condenado na ONU). Reservam-se vários direitos, inclusive o de causar intolerável desastre humanitário sucessivamente por 37 anos, às vezes em nome da 'segurança 'e às vezes em nome do 'direito' do povo judeu a direitos preferenciais na região. Querem ser louvados por terem verdejado o deserto mesmo que isso tenha sido logrado com a expropriação dos recursos hídricos de outros habitantes da região.

[60] A legalidade internacional estabelece a "inadmissibilidade de aquisição de território pelo uso da força".

[61] A lei internacional proíbe não somente anexação de território, mas TODAS as mudanças no *status* do território.

o traçado do muro não segue a 'fronteira' entre Israel e os Territórios palestinos ocupados; o muro adentra (em algumas partes, profundamente) a área palestina, separando palestinos de palestinos, não palestinos de israelenses e abrindo caminho para a possibilidade de 'limpeza étnica' [via 'transferência', um eufemismo utilizado para referir-se às recorrentes propostas de expulsão de palestinos para a Jordânia]. A anexação das colônias/assentamentos (80% da população de colonos passam assim, a localizar-se 'dentro' de Israel) é a consideração principal para a determinação da rota do muro[62]. O muro torna irreversível a situação das (ilegais) colônias/assentamentos[63], até agora sujeitas à possibilidade de desmantelamento, a ser negociado em acordos de paz. O muro não é só uma estrutura física, é um regime inteiro de sistema de 'permissões' (em geral negadas) para acesso a áreas 'enclavadas', declaradas 'zonas fechadas'[64]. Os planos para a construção de um segundo muro no lado oriental (mas não entre a 'fronteira' com a Jordânia e os Territórios) significa que os palestinos estarão aprisionados não somente dentro dos 78 enclaves/'guetos'[65]

[62] Desde o início da ocupação em 1967, sucessivos governos israelenses (tanto Trabalhistas como Likud) estabeleceram colônias, violando a lei internacional. Este processo de colonização não somente facilita a aquisição em larga escala de terra palestina, como serve também para limitar seriamente a contigüidade territorial das áreas palestinas populadas e, portanto, tornando uma 'solução de dois Estados' impossível. Às colônias israelenses são alocados recursos hídricos mais abundantes, que, tipicamente, estão submersos sob essas áreas, já que a maioria das colônias na Cisjordânia são instaladas estrategicamente para controlar o acesso aos principais recursos aqüíferos e lençóis freáticos.

[63] Assim como a 'transferência' de populações para o território ocupado é ilegal, também, o é o deslocamento do Muro das Linhas do Armistício para dentro dos territórios, com a finalidade de acomodar as colônias das populações transferidas.

[64] Em tais zonas, proprietários de terras palestinos, assim como trabalhadores rurais não-proprietários, são agora proibidos de chegar a suas terras e/ou lugares de trabalho ou residência. Porém, as mesmas ordens militares (escritas) que negam a passagem a palestinos, especificam literalmente que o acesso passa a ser, agora, exclusivo de qualquer cidadão israelense ou de qualquer "pessoa de descendência judia", israelense ou não.

[65] Que não podem nem sequer serem denominados de Bantustãos, já que estes , na África do Sul, pelo menos compreendiam amplas extensões de terra.

criados pela rota/caminho do muro do lado ocidental, mas também por todos os lados, enquanto que os israelenses 'formalizarão' seu controle também sobre vastas áreas entre as áreas palestinas mais densamente povoadas e a fronteira jordaniana, por meio do seu princípio de 'máximo de terra com um mínimo de gente'. O resultado mais perigoso do muro é que ele destrói o potencial de uma coexistência pacífica, ao destruir o potencial de um Estado palestino independente e da 'solução de dois Estados'.

Recentemente a Assembléia Geral das Nações Unidas submeteu o assunto do muro ao Conselho de Segurança, que, na ausência de consenso, deixou de agir. Assim, a AG adotou uma resolução, exigindo que Israel "cesse e reverta a construção do muro nos Territórios Palestinos Ocupados", que é contrária à lei internacional. Solicitou ao Secretário-Geral que mantivesse a AG informada acerca do seu cumprimento e, após o recebimento do primeiro relatório, declarou expressamente que "outras ações devem ser consideradas, se necessário, dentro do sistema das Nações Unidas". Em seguida, a AG solicitou à Corte Internacional de Justiça, o mais alto órgão judicial do Sistema das Nações Unidas, que analisasse as "conseqüências legais da construção de um muro nos TPO". Os Procedimentos na Corte foram um momento decisivo na luta palestina. Israel submeteu declarações escritas indicando que a Corte):

1) não tinha competência/jurisdição para julgar o caso;

2) devia recusar-se analisar o caso por dúvidas sobre sua admissibilidade, envolvendo objeções de politização (deveria abster-se de julgar o caso em questão, pois tratar-se-ia de um problema político e não jurídico, o que politizaria a Corte;

3) levasse em conta o envolvimento o aspecto negativo de seu, o que prejudicaria as possíveis negociações bilaterais futuras entre as partes; e

4) apreciasse que não havia evidência suficiente para ser possível uma sentença. Procedimentos orais públicos foram marcados, porém, Israel resolveu boicotar esta etapa dos procedimentos[66]. Israel não tinha maneira de defender o muro dentro dos parâmetros da legalidade internacional. Escapou da Corte porque não tinha condições de defender o caso. Quando decidiu manter-se fora da Corte, decidiu manter-se fora da legitimidade internacional. Aqueles que opuseram-se a que a Corte analisasse o assunto foram precisamente os que tentaram politizar a lei internacional. A sentença do Tribunal Internacional declarou que a sua competência para julgar o caso estava fundamentada e declarou o muro incompatível com a legalidade internacional, pediu que se ponha fim à "situação ilegal" provocada pela construção do muro, exigiu o desmantelamento das partes do muro que se desviam da Linha de Armistício, bem como a compensação e reparação dos danos causados (terras agrícolas devastas, redes de estradas destruídas, campos de oliveiras milenares arrancados, etc). A Corte deu o caráter *erga omnes* (perante todos) à sentença, obrigando a comunidade

[66] O que não ocorreu com a 'batalha' fora da Corte. Israel não adentrou a Corte, porém coordenou e envolveu-se no segundo front na Haia: as manifestações públicas diante do Tribunal. Enquanto que os palestinos não possuíam as mesmas condições de fretamento de aviões para enviar manifestantes, etc, a passeata palestina foi maior e contou com a participação maciça de europeus que se deslocaram da Bélgica, Inglaterra, Suíça, França, Itália, etc,. Os palestinos invocaram o senso de justiça do mundo. A passeata israelense foi composta majoritariamente por israelenses (o que evidenciou seu isolamento), porém, numa típica manifestação apelativa do 'estilo israelense de ser', invocaram a piedade do mundo. Explorando a dor do luto, levaram posters coloridos das 935 vítimas de atentados terroristas, equipes de socorro em seus uniformes, velas, e a carcaça de um ônibus bombardeado que foi transportada para a Haia (sob os protestos dos palestinos que alegaram que violaria a neutralidade da sede do Tribunal). Os palestinos tinham à sua disposição mais de 3.000 fotografias de vítimas do conflito (já que a fração média desde o início da 2ª. Intifada oscila entre : para cada fatalidade israelense correspondem pelo menos quatro ou cinco palestinas) para exibir caso quisessem ter optado pelo mesmo estilo de 'relações públicas'.

internacional a garantir seu cumprimento. Israel anunciou que não reconhecerá a sentença. Os desdobramentos do assunto deverão incluir a provável solicitação de sanções da ONU contra Israel. O episódio da Corte aconteceu num momento esperado há muito por palestinos. Por muito tempo se tem proposto/reivindicado o caráter político do conflito palestino-israelense, o que faz com que a solução deva ser uma solução política. Entretanto, o que os palestinos têm testemunhado desde 1967 é a expropriação territorial e a expansão de assentamentos, feitas por meios 'legais'. A opinião da CIJ reverte tal processo. O fato de o muro ser debatido no Tribunal produz exatamente o que tem sido o mais necessário e ausente: a substituição da política pela lei. A sentença do Tribunal é numa declaração autorizada sobre questões jurídicas básicas que desde há muito têm sido disputadas por Israel e que auxiliam no apoio ao papel da legalidade internacional, em um conflito onde esta tem estado ausente ou submersa por reivindicações políticas.

Ainda no campo da aplicabilidade e cumprimento da lei internacional, não escapou à tenção dos árabes a nova reedição gritante da política de dois-pesos-e-duas-medidas: Israel continua impune, sendo possuidor de armas de destruição em massa (na ilegalidade e sem controle internacional) e o Iraque foi severamente punido pelo fato de ter estado buscando desenvolvê-las. Israel foi recentemente apontado pelas pesquisas de opinião pública européias como a principal ameaça à segurança mundial e como uma ameaça nuclear global[67] (Israel

[67] Israel é o Estado mais militarizado de uma zona muito militarizada e continua sendo a única potência nuclear (ainda que não-declarada ou ambiguamente declarada) do Oriente Médio. O arsenal nuclear israelense é vasto; por não ser declarado, nem submetido às salvaguardas internacionais, é de difícil cálculo, mas pode superar, em um cálculo nada exagerado, as 200 ogivas nucleares. Há fontes ilibadas (*Jane's Intelligence Review*) que elevam o número a 300-400. Tal arsenal incluiria uma ampla margem de diversificações, desde as armas táticas até outras de vários megatons, assim como bombas termonucleares, ou bombas H, e bombas de nêutrons.

entrou, pela porta de serviço da nuclearização civil icógnito no clube fechado dos países possuidores de armas nucleares) e, com a recusa em assinar o Tratado de Não Proliferação de Armas Nucleares (TNP), afirmou a intenção de levar adiante seu programa nuclear militar sem qualquer controle internacional, a despeito dos recorrentes pedidos de vários Estados regionais para que Israel adira às salvaguardas da AIEA (Agencia Internacional de Energia Atômica)[68]. O governo dos EUA fica, proibido de proporcionar ajuda financeira à Israel, tendo em conta o Ato do Congresso norte-americano que a proíbe a Estados não signatários do TNP. Entretanto, Israel, continua sendo o maior recipiente de ajuda financeira americana, recebendo mais de 1/3 da ajuda total a países estrangeiros[69]. Ademais, a hipocrisia desarmarmentista das grandes potencias prossegue[70]. Assim, o emergente militarismo e a políticas americana e israelense de ataques preventivos indicam que a velha política de dois-pesos-e-duas-medidas mudou para adquirir múltiplos padrões, que emasculam a regra da lei, substituindo-a por dogmatismo simplista e ilógico. Os EUA e seus aliados pretenderam lutar a guerra no Iraque para proteger direitos humanos – porém, abertamente, violaram os direitos humanos a fim de vencer

[68] A despeito de o Egito estar constantemente recolocando na agenda (e mantendo na agenda) de todos os foros internacionais relevantes a proposta egípcia (de longa data) de livrar a região de armas de destruição maciça, transformando o Oriente Médio em uma zona desnuclearizada - o que implicaria a desnuclearização de Israel - esta não vem encontrando avanços de implementação.

[69] A despeito de sua economia relativamente saudável, Israel 'é um estado financiado, desproporcionalmente em relação, tanto à sua população como às suas 'necessidades', recebendo ajuda financeira, ajuda militar direta e indireta, além de ajuda caritativa de doações privadas de cidadãos americanos.

[70] Os EUA resistem aos tratados de desarmamento, propostos por seus aliados (como o da abolição das minas terrestres); os EUA anunciam que deixam passar o último prazo para a destruição de pelos menos 45% dos estoques americanos de armas químicas (que são ADM), invocando "questões políticas e operacionais", etc.

a "guerra ao terror"[71], revelando a inerente contradição de vencer terror pelo terror. A suspensão dos direitos humanos como parte da alegada guerra ao terrorismo introduziu um nível de força letal, adotado pelos EUA e sua aliança estratégica, sem precedentes e indefensável. Um estado de coisas, em que a legalidade é determinada pelos olhos de quem vê, consiste em uma receita para a anarquia. Além disso, existe o risco de que as metas dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, da ONU, não sejam alcançados, porque os recursos e a atenção internacional têm sido dirigidos para a "guerra ao terror". Mudanças recentes, com o fato de os EUA insistirem em sua impunidade perante a Corte Penal Internacional, têm levantado questões fundamentais acerca da contribuição da lei humanitária e da lei de Direitos Humanos e suas implicações, para a regulamentação de questões internacionais[72].

---

[71] A relação entre os Estados Unidos e a lei internacional tem sido freqüentemente problemática (BYERS & NOLTE, 2003). A despeito da retórica com a qual se arvoram em defensores dos direitos humanos, os EUA sempre apresentaram registro constrangedor de tardias ou parciais ratificações na área de tratados de direitos humanos e, agora, voltaram a ser o alvo das organizações internacionais de monitoramento da situação dos direitos humanos no mundo. Nas comunidades acadêmicas, segundo alguns analistas, "quando um Estado não se conforma com uma obrigação internacional, não escolhido estar acima da lei internacional, mas ao largo da lei...". Tal situação tem sempre sido possível, porque nenhuma regra é totalmente universal, precisamente devido ao princípio de igualdade soberana entre os Estados, cuja invocação tem sido sempre o privilégio dos Estados poderosos (COSNARD, 2003). As conseqüências das recentes ações americanas, entretanto, parecem demasiado importantes para serem relevadas por estar paralelas à legalidade. Apesar de ainda estar para ser demonstrado que a supremacia americana tenha se transformado em lei, a crescente freqüência com que os EUA recorrem a arranjos bilaterias expande efetivamente o alcance da lei nacional americana a campos que seriam tradicionalmente considerados como sendo da lei internacional. Assim, de acordo com Krisch, por meio destas ações, os EUA parecem assumir uma posição hierarquicamente superior, *de facto*, sobre outros Estados e seus cidadãos, sem submeter-se eles próprios ou seus cidadãos, a qualquer outra lei que não a sua. Ao fazer isso, argumenta-se, os EUA estão perto de agir como um governo mundial, em prejuízo do princípio da igualdade soberana (KRISCH, in: BYERS,2003).

[72] Entre elas, a nova legislação antiterrorismo doméstica americana e a cruzada dos EUA para subverter a justiça internacional e assegurar imunidade global para cidadãos americanos perante tribunais internacionais, conduzidas por meio dos pactos bilaterais negociados

Desde longa data, o 'Oriente' foi transformado pelo Ocidente numa zona em que os ditames de lei internacional[73] não precisam serem assegurados. Em vários casos – o regime do Canal de Suez, a criação do Estado de Israel, a agressão durante o conflito libanês e duas guerras de Golfo, as sanções punitivas e debilitantes impostas pela ONU ao Iraque, etc.– ficou evidente que a legalidade internacional foi utilizada de maneira a propiciar interesses particulares. O resultado é uma região,

para proteger os efetivos militares americanos da jurisdição da recém-criada Corte Penal Internacional. Os EUA utilizam vários mecanismos em sua legislação doméstica, em sua administração e em seu judiciário para enfraquecer o papel da lei internacional e restringir o alcance da soberania dos Estados, antigamente a pedra angular do princípio da sua igualdade.

[73] A anarquia internacional centrada no Estado sempre foi temperada por regras. Em nome do interesse geral, bem compreendido, trazia em si mesma possibilidades de ordem. Aquilo que se convencionou chamar de "sociedade internacional" repousa sobre cinco 'instituições' - o equilíbrio do poder, o direito internacional, a diplomacia, a guerra (na medida em que o uso da força teria que obedecer a regras pré-estabelecidas e servir fins coletivos), o clube das grandes potencias. Dessa forma, até a I Guerra Mundial , o direito foi essencialmente um direito de coexistência, fundado numa visão voluntarista segundo a qual tudo parte do Estado. Fundado sobre os dois pilares da soberania e da igualdade, o direito impunha aos Estados obrigações sobretudo negativas: não intervir nos negócios internos dos outros Estados, não fazer guerra injusta, não violar tratados,etc. A garantia da ordem internacional deveria estar no estrito respeito às competências de cada um. Nessa lógica, não havia nenhuma necessidade de institucionalização, de organismos permanentes, a não ser, talvez, alguma forma jurisdicional, inspirada na velha técnica de arbitragem que permite evocar o direito no caso de diferendos, sob condição,no entanto, de respeitar uma base consensual. Paralelamente a esse realismo voluntarista, emergiu uma outra visão de direito e da sociedade internacional, às vezes qualificada de idealista, que obteve reconhecimento político na Sociedade das Nações e foi consagrada pelo sistema das Nações Unidas e por uma proliferação de agências especializadas e de programas *ad hoc* que cobriam progressivamente todos os campos da atividade humana. Assim, foram propostos sucessivamente como fins coletivos: a proibição do recurso à força, a emancipação dos povos colonizados, o direito ao desenvolvimento, a proteção do patrimônio comum da humanidade, a defesa dos direitos das gerações futuras, a ingerência democratica. Nessa perspectiva, o direito internacional não está mais exclusivamente a serviço da ordem do Estado, mas é visto como a armadura de uma ordem social a serviço das necessidades humanas. Outra emergência foi a de uma cooperação interstatal fundada em instituições que não se originam do direito, nem das organizações internacionais – os regimes – e cuja teoria subjacente é aquela da escolha racional e da satisfação recíproca de interesses bem compreendidos (participantes dotados de atributos diferentes, devendo agir em contexto de incerteza, em meio às imposições que modelam suas escolhas. O regime, portanto, torna essa escolha mais fácil, pois aumenta a informação, diminui as incertezas mútuas, etc).

que tem sido tratada como de "segunda-classe" na comunidade internacional, e na qual a lei internacional foi interpretada arbitrariamente, aplicada seletivamente e imposta punitivamente (ALLAIN, 2004), do que temos exemplos flagrantes. Recentemente, a manifesta violação das normas de direitos humanos levaram à criação de Tribunais Internacionais *ad hoc* (evidenciados já nos casos da ex-Iuguslávia e Ruanda), pois é de interesse da comunidade internacional que haja responsabilidade pelos crimes praticados. Entretanto, as instâncias mais vulneráveis têm estado fora dessa possibilidade de recurso aos direitos humanos. As iniciativas de levar Ariel Sharon à justiça, em função da catástrofe humanitária, provocada pela potência ocupante (violações de lei humanitária constituem crimes de guerra), suscita perguntas sobre se o Oriente Médio ficará imune à tal tendência. Assim, a destruição em massa cometida por Israel nos territórios ocupados, não é contestada. Continua, sem relevante interferência ou tentativa além da retórica de impedi-la, a despeito de, nos últimos anos, a conduta israelense nos Territórios Palestinos Ocupados, em seus sistemáticos abusos de direitos humanos e civis, ter excedido os 'sinais vermelhos'. Mesmo os aliados, acostumados a que a dimensão humanitária seja sacrificada no altar da conveniência política, acharam difícil aceitar a extensão da agressão israelense. Entretanto, o discurso liberal dos direitos humanos, em outras circunstâncias tão eloqüente, permanece em embaraçoso silêncio diante da Palestina, olhando para o outro lado. Pois a Palestina fornece o caso-teste para a introdução de um verdadeiro universalismo em matéria de terror, refugiados e direitos humanos, ao mesmo tempo em que uma verdadeira complexidade moral é freqüentemente desviada apressadamente para apoiar várias afirmações nacionalistas (SAID,2002). Criminalizar o direito à resistência palestina ou reduzir a luta palestina a seus surtos

terroristas, identificando-a perversamente ao terrorismo, pura e simplesmente – o paradigma terrorista parte da visão global compartilhada por Israel e EUA – não levará ao equacionamento da questão. Há responsabilidade compartilhada da comunidade internacional pela deterioração da situação. A Carta das Nações Unidas exalta a promessa de reafirmar fé nos direitos fundamentais e na dignidade e valor da pessoa humana, nos direitos iguais de homens e mulheres e das nações grandes e pequenas. Na medida em que a países como Israel (e os EUA) é permitido considerarem-se acima da lei internacional, ninguém poderá esperar que os valores mencionados na Carta preservem sua própria paz e segurança. A questão da Palestina não é somente a de uma agressão israelense contra líderes e civis palestinos. Israel está destruindo a possibilidade da solução-de-dois-Estados, e o faz enquanto o mundo assiste. E o mundo fracassa em acusá-los, na ausência de mecanismo que assegure um fim às abordagens hesitantes e apologéticas do tema, bem como à relutância da comunidade internacional em descrever, registrar e condenar as ações de Israel. É urgente desde longa data a ação necessária para assegurar o cumprimento israelense da legislação internacional. Encontrar desculpas e justificativas e garantir imunidade a agressores e ocupantes somente levou a mais caos na ordem mundial[74]. Não obstante, Israel está sempre disposto a desviar a atenção da ocupação para a questão da 'segurança'. As medidas restritivas que acompanham

[74] Palestinos debatem-se principalmente com duas recorrentes questões: como pôde a comunidade internacional ter aceitado, encorajado e por vezes patrocinado a imigração maciça de judeus para a terra da Palestina histórica e, depois, para Israel, enquanto permite a Israel recusar o direito de retorno dos palestinos a sua terra, lares e propriedades? Tampouco a política de construção e expansão de colônias não lhes vai proporcionar *status* legal. Nunca houve questionamento quanto à ilegalidade da ocupação e das políticas e práticas dos ocupantes. Não houve vontade de permitir que os Palestinos recuperem e usufruam/exercitem seus direitos.

a ocupação, impostas aos palestinos, são inerentemente discriminatórias: especificamente dirigidas aos palestinos – *porque* eles são palestinos – e não proporcionais, pois são impostas à todos palestinos e não à indivíduos específicos que podem razoavelmente ser considerados uma ameaça à segurança. Israel tem o direito de tomar medidas PROPORCIONAIS, NECESSÁRIAS e RAZOÁVEIS para proteger a segurança de seus cidadãos. Mas os clamores de 'necessidade' estão recorrentemente abertos ao abuso por Israel. A despeito das legítimas preocupações de segurança de Israel, a sua resposta ao problema tem sido sistematicamente desproporcional sob qualquer critério da lei humanitária[75]. Civis, tanto na Palestina, quanto em Israel, continuam pagando um preço exorbitante pelo continuado conflito. A enormidade da tragédia palestina inclui o fato de que palestinos têm sido considerados não lucrativos e demonizados, reduzidos, portanto, à condição de não-portadores de direitos humanos. Assim, em um quadro em que a anarquia deva ser limitada por regras consensuais, a Israel não pode, mais uma vez, ser permitido continuar a incessante violação dos direitos e o confisco das propriedades palestinas, sob a cobertura de 'processos de paz' ou sob a aparência de uma iniciativa de 'paz'. Os direitos dos palestinos não podem ser simplesmente ignorados ou suspensos cada vez que existe um 'processo de paz' em andamento. Desde longa data Israel nutre um temor de intervenção internacional (envio de observadores internacionais), que o impedirá de levar adiante sua agenda.

Se, tanto no Iraque ocupado pelos EUA, quanto na Palestina ocupada por Israel, devam ser observadas as obrigações indicadas na

[75] Além do confisco de terras, propriedades e do nivelamento de casas, inclui políticas que restringem não somente o movimento de pessoas e mercadorias, mas também o acesso de pessoal humanitário aos locais necessários, em flagrante violação às regras do humanitarismo.

3ª. e na 4ª. Convenção de Genebra (que impõem obrigações em relação a prisioneiros-de-guerra e a preservação da infra-estrutura, administração e economia dos territórios ocupados), em casos onde a lei humanitária não opera, o amplo alcance dos direitos humanos e liberdades civis devem prevalecer. Isso também levanta questões acerca do quão efetiva é a lei humanitária em atingir seus fins: a condução de hostilidades militares e ocupação de território estão sujeitas aos preceitos da lei humanitária internacional, que devem assegurar a proteção e assistência às vitimas dos efeitos de conflitos armados, tanto internacionais, quanto entre Estados.

Enquanto isso, tanto os territórios palestinos, como o Iraque, continuam aprofundando fases de desenvolvimento continuado, o que vem provar que desenvolvimento sem segurança é impossível e segurança sem desenvolvimento é somente temporária. Nesses dois lugares, onde devido ao catastrófico estado de coisas, a importância crucial dos esforços desenvolvimentistas é gritante, a assistência ao desenvolvimento continua sendo aplicada em atividades de socorro imediato.

PRIORIDADES - 2:

"Se a guerra é o fracasso da diplomacia, então a diplomacia, tanto bilateral, como multilateral, é nossa primeira linha de defesa"[76]. Para os árabes, inescapavelmente, os maiores desafios diplomáticos estão em acrescentar meio de compor alguma forma de estratégia para lidar com Israel e com os EUA. Naturalmente abrem-se as oportunidades bilaterais e, também, a busca da composição de alianças.

[76] Kofi Annan

No horizonte mais ampliado de atuação multilateral, descortinam-se desafios e também possibilidades/oportunidades. A lógica da superpotência global vem estimulando a outra face do sistema unipolar: que talvez o século XXI seja o século do anti-americanismo, em todo o planeta, fenômeno que também vem crescendo entre as massas árabes, ainda que a região vem deslizando até um antiamericanismo fácil, que mostra muito pouco entendimento do que em realidade são os EUA, enquanto sociedade. Assim, um caminho lógico de prioridades árabes seria aproveitar de percepções dos demais 'outros' (não o 'império' e nem os seus alinhados incondicionais), sobremaneira percepções que apostem no recurso à lei internacional e regulamentação global e na habilidade das instituições internacionais/transnacionais em alcançar uma ordem global, somando, assim, esforços. Enquanto vítimas recorrentes de sistemáticas violações do consenso pactuado, é do interesse dos países árabes a defesa da legalidade internacional.

2.1 – *Israel*

Os líderes de Israel estão claramente determinados a fazer o que sempre fizeram: tornar a vida (palestina) impossível. A segunda Intifada (movimento insurrecional do povo palestino) não foi uma escolha que os palestinos fizeram. Foi uma reação natural e uma resposta à anexação de território e à alteração dos fatos no terreno (enquanto fingia negociar) por parte de Israel, enquanto os palestinos assistiam impotentes os desdobramentos. A Intifada foi a reação palestina à imposição por Israel de uma solução *de facto* no terreno. Por sete anos os palestinos esperaram que os acordos de Oslo produzissem resultados e, por sete anos, os palestinos não levaram a cabo, praticamente, qualquer ato de resistência, nem mesmo resistência civil,

enquanto Israel construía colônias/assentamentos (ilegais) em terra (ilegalmente) ocupada. A Intifada é um resultado direto da política israelense, já que Israel deseja negociar, não com base em princípios universais, mas na base do poder. O estado em que se encontram as atividades palestinas é gritante (ainda que pareça que o mundo não compreende ou, pelo menos, reluta em agir): não se trata de uma luta entre duas existências, como gostaria de demonstrar o governo israelense – eles ou nós[77], nem uma guerra entre dois lados iguais[78], nem um caso de disputa de negociação. O caso palestino é uma luta por libertação nacional. E o fundamental da questão continua sendo a liberdade baseada na justiça e com dignidade. O núcleo do problema continua sendo a ocupação colonial (e racista) do território pelo uso da força. Portanto a questão consiste no fim de uma ocupação (por sinal a mais longa da historia moderna), que Israel não está disposto a levar a cabo (quando muito, Israel parece interessado em *soft occupation*), resistindo a qualquer pressão para fazê-lo, buscando impor condições

[77] Ainda que numa atmosfera carregada dos dois lados, muitos observadores confirmam que o opressor odeia as vítimas mais do que as vítimas odeiam o opressor , e mesmo que tenham se tornado os 'judeus' dos israelenses, os palestinos continuam afirmando que não querem que estes se tornem os 'palestinos' dos palestinos. Sendo uma das características do conflito a militarização das sociedades israelense e palestina, assiste-se à fragmentação e polarização intra e intersocial, tanto de cada sociedade, como entre elas. Tais tendências põem em perigo a democratização e o respeito aos direitos humanos em ambas sociedades. Atualmente há duas sociedades em impasse: a sociedade israelense, murada pelo medo de atentados não faz a ligação, salvo exceções, entre sua atual catastrófica situação econômica e social e as políticas de Sharon; a sociedade palestina, sob a violência de uma implacável repressão externa, que ataca notadamente os quadros do movimento de resistência, enfrenta dificuldades em destinar outros horizontes, especialmente em função da falta de estratégia da direção palestina. Desde o início das negociações de 'paz', os palestinos foram levados a dividir-se entre as escolhas de negociadores que venderam a sua causa e produziram uma piada do que seria um futuro soberano e/ou a alternativa das 'negociações' de grupos mais radicais: resistência até a liberação, com seus inerentes custos e incertezas. Somente recentemente parecem começar a emergir novas alternativas para preencher o vácuo político de uma terceira opção.

[78] Ao usar a denominação de 'guerra', Israel pode esperar proporcionar a si mesmo margens mais amplas do que aquelas permitidas sob a lei internacional aplicável ao emprego de força letal.

para que qualquer 'fim' da ocupação venha a significar a mesma coisa, sob outro nome, qualquer que se queira dar ('autonomia', Estado-Bantustão [Punhado de pedaços de territórios isolados], etc.[79]). Qualquer solução negociada do conflito implicará uma retirada israelense de territórios palestinos, o que Israel nega-se a fazer, a não ser em seus termos. Israel continua demonstrando sua preferência pelos 'processos' e *interim agreements* intermináveis e prorrogáveis e não pela 'paz'. O princípio em que se baseavam vários processos de paz (troca de terra pela paz) deixa aos palestinos diante de só uma reação possível: "Nós podemos satisfazer a fome israelense por paz[80] se Israel abandonar seu apetite por território". A despeito do desmesurado preço humano pago, os palestinos, em Oslo, ofereceram um compromisso histórico aos israelenses: os árabes hoje não estão mais desafiando o direito de Israel à existência, estão apenas desafiando a expansão israelense. (E, realisticamente, os árabes crêem que os EUA estejam comprometidos a somente assegurar a existência de Israel, não sua expansão.) Se os israelenses retirarem-se do território obtido por sua expansão, verificada desde 1967[81], os palestinos estão prontos a reconhecer as fronteiras israelenses pré-67. Pensavam que este era o objetivo israelense: o reconhecimento árabe e o estabelecimento de relações normalizadas. Hoje isso é oferecido não somente pelos palestinos como pelo mundo árabe como um todo. As Cúpulas Árabes de Fez (Marrocos) de 1982,

[79] A Palestina tornar-se-ia um Estado nominal, ao invés de um Estado real: algo que teria uma bandeira e um hino nacionais e selos postais, mas sem todos os demais requisitos que definem um Estado.

[80] Yitzhak Shamir terminou seu pronunciamento durante a Conferencia de Madrid (1991), referindo-se à fome israelense por paz.

[81] Desde 1967, Israel expropriou 79% da área da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, utilizando a terra para colônias israelenses (ilegais), auto-estradas exclusivamente para colonos e ligação de tais colônias com Israel, e acampamentos e depósitos militares (e áreas alocadas para 'reservas ecológicas'). As colônias e a extensiva rede de estradas (para uso exclusivo) destroem a continuidade das áreas palestinas.

repetidas 20 anos depois em Beirute em 2002, ofereceram a fórmula para um compromisso histórico. Porém, os israelenses relutam em perceber que a segurança vem da paz, e que paz e segurança são oriundas de aceitação regional e não de engrandecimento territorial (e os palestinos são a chave para a aceitação regional de Israel). Após Oslo, palestinos descobriram-se em uma situação única na história da política moderna: tornaram-se uma população ocupada, porém responsabilizada pela segurança de seus ocupantes. O direito legal dos palestinos em oporem-se à hegemonia israelense foi invertido pela apresentação, por parte dos dirigentes israelenses, do conflito ao mundo como um conflito entre partes militares simétricas. Os fundamentos para uma solução nunca foram plenamente levados em conta e as questões que permitiriam a prevalência de uma paz real têm sido evitadas. Os Acordos de Oslo, ao invés de tornarem-se as bases para uma paz final, constituíram a fundação para fazer com que os palestinos aceitassem um *status quo* inaceitável: a colonização da Cisjordânia e da Faixa de Gaza em Bantustãos separados, que nunca iriam alcançar soberania real. Dessa forma os árabes têm como prioridade demonstrar que os palestinos não aceitarão nada menos do que uma paz viável e, dessa forma, torna-se óbvio que o fim da violência virá com o final da ocupação[82]. Para os palestinos, a visão última é simples, e os meios para alcançá-la, claros: paz e segurança, alcançadas pelo fim da ocupação israelense da Cisjordânia (incluída Jerusalém Oriental) e de Gaza, de uma vez e para sempre. Somente um dos lados está em

[82] As reiteradas afirmações sobre 'ciclos de violência' e as alegações israelenses de que "palestinos não querem a paz" podem ser facilmente desmascaradas: que pessoa sã – após 37 anos de ocupação, incluídos sete de negociações vazias, e, agora, mais de três anos de 2a. Intifada – não quereria paz? A atual resistência palestina é, tanto uma expressão de frustração, advinda da consciência de que as negociações anteriores não levaram à paz, quanto uma declaração de que os palestinos não irão aceitar serem escravizados por um sistema de *apartheid*.

condições de terminar o regime de ocupação (cuja existência e manutenção estão na raiz de toda a violência, de ambos os lados), pois é somente um deles que optou por ela e que a mantém. As prioridades palestinas e árabes são as de convencer o mundo (para que este convença Israel) de que é do interesse israelense pôr um fim à ocupação (Sharon tem fracassado completamente em proporcionar a segurança que prometeu à população israelense). Ao implementar nos territórios, políticas que são calculadas para matar e oprimir e, abandonando qualquer estratégia orientada para uma solução pacífica, deve estar abundantemete claro para os israelenses que o seu primeiro ministro não pode garantir sua segurança). Ademais, esperam que Israel acabe sendo convencido de que não pode orgulhar-se em continuar com suas práticas coloniais e ser o último poder colonial (e com sistemas de racismo regulamentado) da história. Porém, o "destino do Estado de Israel está agora nas mãos de um grupo de pessoas cuja visão de mundo é primitiva e cujas percepções são deficientes, estando incapacitados para compreender as dimensões mentais, emocionais e políticas do conflito. Este é um grupo de lideres políticos e militares falidos que fracassaram em todas suas ações. Eles tentam ocultar seus fracassos por meio de uma catastrófica escalada"[83]. Sharom subiu ao poder com o plano, de destruir as possibilidades de um Estado palestino. O atual governo de extrema-direita israelense inicia uma nova era de abandono dos princípios que levaram à possibilidades de negociação – com o auxílio dos EUA (Bush abandona o papel histórico dos EUA de mediador e facilitador de um 'processo' de 'paz' e passa simplesmente a adotar as posições do governo israelense expansionista de ultra-

[83] Comentário de Uri Avneri, (ex-membro do Knesset - o parlamento Israelense- e atualmente ativista líder do grupo pacifista israelense Gush Shalom), quando do assassinato (por Israel) do cheque Ahmed Yassim.

direita[84]). Todas as possibilidades de 'negociação' tornam-se, nesse sentido, uma paz israelense. Após a iniciativa de paz que emergiu da Cúpula da Liga Árabe em de Beirute (com compromissos mútuos e equilibrados, segundo acordos anteriores e resoluções passadas)[85], a atual posição da Liga pode ser expressa pelas recentes declarações do Secretário-Geral da Organização[86], segundo as quais a única escolha que restou aos árabes no momento é a não capitulação (diante do fato de que a Israel é dada a oportunidade de requisitar 15% de território ocupado antes das negociações iniciarem e antes de que se faça qualquer movimento para implementar algo do chamado 'Mapa do Caminho'[87]): "O que está acontecendo é um salto em direção ao estágio

[84] Sobre o último envolvimento de Bush no processo de paz', Mahmoud Abbas (Abu Mazem),o ex-premier palestino, declarou: "Tudo nos recorda o que foi a declaração Balfour [declaração inglesa que prometeu a Palestina a um movimento colonial europeu judeu, abrindo caminho para a inevitável expulsão e exílio da população palestina]: uma promessa (de doar uma terra), por aqueles que não são seus donos, a outros que não a merecem. Em que capacidade ou título os Estados Unidos negociam, em nome dos palestinos, com os israelenses?"

[85] O plano de paz apresentado pelos árabes na Cúpula de Beirute ofereceu a Israel exatamente aquilo que vem rejeitando: terra em troca de paz. Foi positivo tê-lo registrado oficialmente, como contrapeso à beligerância israelense, sem disfarces. (Independentemente de que sua verdadeira motivação tenha sido também um gesto de apaziguamento feito às populações árabes enfurecidas, que estão totalmente fartas da medíocre inação de seus governantes.) A Liga Árabe vem atravessando uma longa crise, enfrentando dificuldades em exercer a capacidade de gerar idéias e de defender interesses com uma margem de autonomia em relação aos Estados que a criaram.

[86] Amr Musa, Secretário-Geral da Liga Árabe, em entrevista concedida em 19.04.2004 ao diário kuaitiano Al-Qabas.

[87] A única entidade com mandato internacionalmente reconhecido para negociar uma paz permanente com Israel segue sendo, de acordo com a moldura dos Acordos de Oslo , a Autoridade Nacional Palestina (que emergiu da OLP). Todavia, em uma conferencia de imprensa co-oferecida com o primeiro-ministro israelense, Ariel Sharon, George Bush anunciou que ele havia aceitado a reivindicação israelense por terra palestina (ilegalmente ocupada e controlada já por Israel). Além disso, determinou que os refugiados palestinos [até o momento, mesmo após as ondas de refugiados criadas por conflitos no Afeganistão, Iraque, Ruanda, Sudão, etc, os refugiados palestinos seguem sendo a MAIOR população de refugiados do mundo] jamais seriam permitidos a retornar a seus ex-lares no que agora é Israel e teriam que, ao invés disso, serem reassentados em um possível Estado Palestino, cujas vastas porções George Bush acabava de 'doar'.

final, com a terra palestina sendo absorvida por Israel, sem solução para a questão dos refugiados. Não acredito que esta geração esteja apta para aceitar uma solução israelense (...). Se a questão é de saber se os árabes estão dispostos a aceitar uma paz israelense (e não acordada) de acordo com condições, conceitos e interesses israelenses, então a resposta é o mais definitivo: Não (...). Há alguma coisa que os árabes podem fazer? Temos alguma carta na mão? Talvez, uma carta que recusa aceitar a oferta e deixar a déia em suspenso. Está dentro das nossas capacidades não capitular".Entretanto, para os Palestinos, cuja vida, durante tal espera por tempos mais favoráveis para novas 'soluções', tem que 'acomodar-se' à tradição israelense de ir criando fatos consumados no terreno, tal cenário (de espera por tempos melhores ou espera por alguma forma qualquer de ação-intervenção internacional – há muito esperada e já há muito de caráter tardio) é aquele de um pesadelo catastrófico. As medidas israelenses, combinando táticas de contra-terrorismo com coação estratégica e castigo coletivo da população civil ocupada, produziu uma crise imensa nas vidas palestinas e seu sustento e alterou a paisagem de segurança geopolítica nas terras palestinas para além de reconhecível nos últimos três anos. Estas, combinadas com o deliberado desmantelamento de certas estruturas institucionais políticas de segurança, estabelecidas pelos acordos de 1993, encorajam as esperanças da direita em Israel de evitar que a palestina torne-se um Estado. Sharon capitalizou tais possibilidades para manobrar exigências domésticas e externas conflitivas e, o que é mais importante, adiar qualquer negociações substantiva com os palestinos. O não-plano de 'desconexão' unilateral de Gaza[88] levará a que, mais uma vez, muitos palestinos venham a concluir que a violência,

[88] A propalada 'retirada' (parcial) israelense da Faixa de Gaza será acompanhada de uma intensificação da colonização da Cisjordânia.

e não as negociações, é a única opção para obter seus direitos. A maioria dos palestinos que apóiam uma solução negociada e pacífica de dois-Estados (uma Estado judeu e um Estado palestino na terra histórica da Palestina, esta pátria que, para os palestinos, não é uma pátria mítica, construída e reconstruída num exílio, mas uma única terra natal muito real), agora vê que os palestinos nem são mais bem-vindos na mesa de negociações. Israel está agora negociando a paz com os Estados Unidos – não com os palestinos. Poderia esperar-se que pelo menos alguma reação ocorresse nesses tempos em que "o rei está nu": George Bush, que recentemente optou por auto-declarar-se negociador 'palestino', finalmente mostra o caráter de piada do "Processo de Paz para o Oriente Médio": um mecanismo pelo qual Israel e os EUA impõem uma solução aos palestinos. O resultado disso é que palestinos e israelenses encontram-se, agora, mais distantes de uma paz permanente do que jamais estiveram antes[89] (EREKAT, 2004). Além de seguir tentando alterar fatos no terreno (instalação e expansão de colônias e outras estruturas e, agora, o muro) Israel tem aumentado suas exigências nas negociações[90] e os palestinos têm progressivamente sido forçados a diminuir as suas. Será permitido aos palestinos continuar vivendo em 'guetos', mas parece não haver perspectiva de transformar seus guetos em um Estado factível. Enquanto tal 'solução' pode ser vendida aos palestinos enquanto 'temporária' (Estado 'provisório'),

[89] Cfe. declaração de Saeb Erekat, negociador-chefe da OLP, em abril 2004

[90] 1) Não será permitido a entidade palestina alguma controlar suas fronteiras, com qualquer outro Estado (uma entidade 'sem fronteiras' - para sempre cercada, seja por medidas temporárias ou permanentes, por populações israelenses e exército israelense).
2) Qualquer autoridade ou auto-governo da entidade palestina deve permanecer funcional, não soberano.
3) Nenhum acordo ou arranjo com palestinos ou com os demais árabes deve levar à diminuição da capacidade israelense de alterar o *status quo* e criar fatos no terreno, dentro dos territórios.

como se viu em Oslo (e o muro apresentado como medida 'temporária'), o temporário torna-se rapidamente permanente. Pede-se aos palestinos que abdiquem de seus direitos para viver em servidão permanente sob um sistema de *apartheid*, no contexto do clássico ditado israelense – "o que não avança pela força, avançará com mais força". Entretanto, nenhuma força brutal (mesmo desmesurada) ou coerção política jamais logrou diminuir o direito inalienável de um povo à auto-determinação. Assim, especificamente para os palestinos, o caminho adiante inclui:

1) eleições livres[91];

2)rejeição de soluções parciais;

3) em meio à escassez generalizada, encontrar formas para a intensificação do apoio à grande maioria desfavorecida (os sem-trabalho, os sem-teto[92], os sem-esperança) para aumentar a sua resiliência[93];

---

[91] A situação atual, com um presidente que, embora eleito por 78% dos votos, viu expirar seu mandato em 1999, gera um círculo vicioso, em que todos culpam todos (e quem perde é o movimento democratizante de oposição palestino): numa área reocupada, a presença de tanques e barreiras militares e a virtual falta de liberdade de movimento tornam impossível a condução de eleições e/ou campanhas eleitorais e/ou comparecimento às urnas. Assim, Arafat pode continuar no poder mesmo sem renovação/confirmação ou legitimação de um mandato expirado e, ao mesmo tempo, Israel e outros atores externos , podem continuar acusando que palestinos não são democráticos enquanto Israel o é.

[92] A insidiosa política israelense de demolição de casas como castigo coletivo gera um crescente contingente de despossuídos.

[93] A fim de que não se deparem mais apenas com o caminho de uma emigração (já dificultada pelos fatores básicos tais como a inexistência de laços consulares e da vulnerabilidade advinda da inexistência de reconhecimento e de documentos de viagem, que uma população sem Estado enfrenta), os Palestinos, tantas vezes tornados refugiados em suas próprias terras e em terras vizinhas, conhecedores da indignidade com que serão tratados alhures, tendem atualmente a resistir às opções de partida. Não obstante, o número de palestinos que optam por partir vem crescendo, o que facilita imensamente os desígnios de Sharon: criar condições para 'liberar' a terra de suas gentes sem necessidade de 'transferência' forçada (com seu corolário de condenação internacional).

4) buscar solidariedade internacional (a oficial e a das organizações das sociedades civis).

Internamente, as prioridades deveriam incluir a necessidade de reorientar a estratégia de tornar o custo da ocupação maior que os seus benefícios para Israel. Enquanto os palestinos têm o direito de resistir à ocupação, é muito importante que racionalizem sua resistência de modo a torná-la mais produtiva e que mantenham a luta e a integridade moral dos palestinos enquanto povo que está lutando por liberdade e independência (em oposição à contra-producente opção de atentados terroristas[94] levada a cabo por ALGUNS grupos radicais. Tal estratégia termina por confundir as audiências ocidentais. As estratégias da primeira Intifada [fenômeno que explodiu espontaneamente e que assim continuou predominantemente, a despeito das tentativas das lideranças no exílio em tentar orientá-la] – resistência pelos palestinos a tanques, munição, gás lacrimogêneo, política de 'quebrar ossos', etc., apenas com pedras, pneus queimados e passeatas pacificas – deixavam muito claro que se tratava de um embate entre opressor e oprimido. Certas estratégias empregadas na segunda Intifada [com militarização por parte da liderança, ainda que com rifles contra os F16, Apaches e tanques], como os atentados suicidas contra civis em áreas de Israel não restritos a alvos militares ou a colonos NOS territórios ocupados] acabaram por confundir a dinâmica do conflito diante dos vários públicos). Dessa forma, os esforços palestinos deveriam centrar-se na promoção de estratégias de luta não-violenta, de manifestações populares maciças. Ainda no

[94] O primeiro atentado suicida ocorreu cerca de 27 anos APÓS o início do opressivo regime de ocupação. Este fato demonstra que este fenômeno deplorável é o resultado das medidas e políticas israelenses e não a causa de tais políticas e medidas.

campo interno, o tradicional faccionalismo palestino vem produzindo dificuldades em alcançar uma aliança nacional unificada, que inclua, com unanimidade, todas as tendências políticas. Assim, uma limitação recorrente da Autoridade Palestina, resultante dos assaltos externos, é sua incapacidade de coadunar todos numa mesma estratégia de ação: enfrentamos um inimigo cujos desígnios em relação às nossas terras e vidas são bem conhecidos e que devem ser combatidos por todos juntos e com uma estratégia comum e sem fragmentação.

Dentre os desafios externos dos palestinos, consta a urgência de desmistificar a tática de chamar anti-semitas todos os críticos de Israel (mito segundo o qual opor-se às medidas repressivas do governo israelense equivale a anti-semitismo). Ninguém, hoje, acusaria os abolicionistas ou os que lutaram contra o *apartheid* na África do Sul de serem anti-brancos/anti-cristãos pelo fato de que eram anti-racistas e anti-opressão[95]. Deve-se deixar claro que pode haver custos internacionais para os comportamentos israelenses, à medida em que o mundo deixar a claro que a relação dos diversos atores envolvidos é dependente do comportamento israelense nos territórios e do quanto Israel estará disposto a aceitar os direitos palestinos.

Externamente, deve-se trabalhar com os israelenses para imprimir mudanças internamente[96]. É preciso conectar-se com os atores

[95] Americanos chamam Henry de Patrick de herói e revolucionário por ter dito: 'Dê-me liberdade ou me dê a morte', enquanto rotulam de 'terroristas' de maneira generalizada pessoas que lutam contra opressão muito pior do que 'impostos sem representação'.

[96] Existem dificuldades inerentes nesse processo: a maioria dos israelenses, incluídos aqueles no chamado 'campo da paz' (que se encolheu assustadoramente nos últimos anos), ignoram o discurso palestino e a perspectiva palestina sobre o conflito árabe-israelense. A sua postura paternalista revela falta da necessidade de entender tal perspectiva (já que recusaram-se a aceitar a 'oferta generosa' de Barak, os palestinos devem ser reeducados, até que entendam, finalmente, seu erro, peçam desculpas e aceitem o *diktat* israelense. Os instrumentos empregados neste processo educativo são mísseis, tanques, "assassinatos seletivos" e estado de cerco generalizado.

israelenses que compartilham a visão de uma paz justa[97], incluindo organizações sociais e políticas progressistas (de oposição) israelenses[98], tanto as que lidam com as questões da ocupação, como as que lidam com questões de discriminação de comunidades DENTRO de Israel (a discriminada comunidade palestina com cidadania israelense) e passar a eles a tarefa de mostrar à sociedade israelense que ambas as sociedades são vítimas da ocupação.

Finalmente, aos palestinos apresentam-se, portanto, duas opções com relação a Israel enquanto governo: continuar lutando por uma solução de dois-Estados. Algum dia, após admitir que os palestinos são 'iguais', deixando de lado a assimetria de *mestres/escravos,* os israelenses poderiam eventualmente reunir-se em uma confederação ou qualquer arranjo de cooperação regional, etc., ou embarcar, como já se discute polemicamente em ambas as sociedades, em uma solução de um Estado único bi-nacional (judeus e palestinos vivendo no mesmo Estado, que, neste caso, teria que se tornar legalmente e *de facto* não um Estado exclusivo dos judeus[99]). Como os palestinos certamente

[97] Em Israel, apesar de o chamado 'campo da paz' vir, alarmantemente, retraindo-se, continua a luta entre aqueles que se proclamaram "redentores da terra" (que, por mais terra que obtiverem, sempre irão querer mais), e aqueles que querem viver num Estado que mereça existir (referência ao filósofo israelense Yesayahu Leibovitz que, em 1969, antecipou que em áreas da ocupação "campos de concentração serão erigidos por governantes israelenses....Israel será um Estado que não merecerá existir e que não valerá à pena preservar". (Quão distante está sua profecia na cercada Faixa de Gaza?) Ao longo da rota do muro , onde este continua avançando, existem israelenses que, juntamente com palestinos, estão colocando seus corpos em frente a escavadeiras gigantes protegidas pelo exército israelense.

[98] O termo progressista ou, às vezes, esquerda 'radical', distingue aquelas organizações que são as mais ativas na luta anti-ocupação das demais do chamado 'campo da paz' israelense.

[99] Claro que tal empreitada incluiria uma infinidade de obstáculos de integração, em especial se se considera que Israel detém um histórico de artificialidades e impossibilidades: o Estado israelense é religiosamente definido (um Estado que aspira a ser exclusivamente judeu), dentro de um Oriente Médio árabe; um Estado que se considera opcionalmente, e é também considerado pelos vizinhos, como uma entidade estrangeira e alienada, uma parte do mundo ocidental e sua extensão no Oriente Médio. Assim, ser um Estado "exclusivamente Judeu" e, ao mesmo tempo, ser uma democracia (uma demanda democrática fundamental

não seriam ' naturalmente' integrados às estruturas existentes do Estado israelense, e como esta entidade resistiria em desmantelar suas estruturas para arranjos mais inclusivos, os palestinos sabem que esta segunda opção implicaria pelo menos umas duas décadas de luta anti-*apartheid* social dentro de tal Estado bi-nacional. Entretanto, devido`a nova aceleração do expansionismo israelense, Israel não terá, muito em breve, nada a oferecer aos palestinos em uma negociação, exceto cidadania em Israel, que teria que ser transformado para que estes pudessem aceitar tal opção.

2.2 – EUA

No Oriente Médio, os EUA estão envolvidos em esforços em cinco campos distintos, porém interligados, com relativo sucesso em apenas uma das áreas:

1. A guerra americana ao terror tem expandido, energizado e espalhado redes de terror ao redor do globo;

2. O único sucesso que Washington pode reivindicar no Oriente Médio é sua tentativa de liberar economias moribundas que se incharam no topo, após décadas de estatizações ineficientes e

é a de que o Estado deva ser laico) cria uma série de contradições. Os consideráveis esforços de relações públicas de Israel insistem em que o país é uma fonte de valores 'ocidentais' e que a única 'democracia' na região, enquanto é intrinsecamente racista e um lugar onde o estado de emergência e exceção torna-se um estado permanente, a regra e não a exceção. Num Estado que se fundamenta sobre limpeza étnica, os israelenses identificam-se com a terra, mas não com os locais, e negam a própria existência de uma população nativa. Quando o deslocamento e expulsão não funcionaram sobrepuseram-se aos demais e desejam permanecer na maior extensão de território possível, enquanto negam direitos de cidadania a seus habitantes, criando, conseqüentemente, um sistema de *apartheid*.

corruptas, já que a assistência técnica e o estímulo americano foram os catalisadores de transições econômicas.

3. Esforços paralelos de promover reformas políticas na região parecem terem tido o efeito exatamente oposto – fortalecendo autocratas e regimes policiados que, rapidamente, aprenderam que Washington parece apreciar líderes árabes que falam de democracia e reforma política, mas praticam a redução, ou mesmo repressão leve, dos direitos dos cidadãos. A pressão pública bastante brutal para que os regimes árabes reformem seus sistemas políticos tem ocasionado a triste situação em que vemos legítimos ativistas árabes detentores de credibilidade e defensores da democracia, silenciados e excluídos. A 'agenda política de reforma' árabe foi agora adotada por líderes árabes. Ao pressionar tão grosseiramente pela meta de reforma política árabe, certamente bem-vinda, Washington provavelmente fez retroceder em muitos anos o verdadeiro momento da democratização na região.

4. A "diplomacia pública" americana lançada para tocar corações e mentes dos árabes (utilizando seus próprios meios de comunicação e outros meios) também tende a ser contraproducente. A diplomacia americana é tão mal recebida e tão amplamente rejeitada na região árabe-islâmica-asiática que seus esforços somente acentuam o que há de errado com as políticas de Washington, ao invés de enfatizar o que há de certo nos valores básicos americanos (assim, "se a sua política básica é o problema com a audiência, não utilize um auto-falante para amplificá-la"). Dessa forma, são as políticas americanas em relação às ações israelenses na Palestina, às suas ações no Iraque e à política petrolífera em geral, as razões básicas do colapso da popularidade americana no Oriente Médio e do crescimento do jihadismo.

5. Os EUA têm transformado seu papel de único mediador 'legítimo' no conflito árabe-israelense em um imbroglio desordenado de diferentes, infinitas e cambiantes prioridades, posições, atores e direções (a política de Washington na condução dos esforços de 'paz' simplesmente continua adicionando, a cada mês, novos elementos e posições diferentes e freqüentemente contraditórios), o que o torna ineficiente e irresponsável aos olhos do mundo.

Bush pretende reformar o mundo árabe, ao mesmo tempo em que serve de 'franquia' de um governo israelense envolvido na expropriação de terra palestina e na dominação e humilhação do povo palestino. À medida em que os EUA recusam-se a jogar com imparcialidade no conflito Israel-Palestina, os esforços dos EUA em vencer a 'guerra contra o terrorismo' estarão seriamente prejudicados. Se os atores locais da região forem entregues a si mesmos em qualquer negociação, não chegarão a um compromisso aceitável, por uma variedade de condicionantes, mas, especialmente, porque a força militar (do mais forte) terá sempre a maior possibilidade de impor seus termos. Assim, há necessidade decisiva e indispensável de envolvimento de forças externas. Entretanto, os EUA têm desenvolvido sua diplomacia no Oriente Médio como a arte de postergar o inevitável o mais longamente possível[100]. Nunca houve uma escassez de iniciativas de 'paz' para a região: Planos Mitchel, Oslo I, Oslo II, Marshall, Tenet, Ayalon-Nusseibi, os assim chamados 'Acordos de Genebra', 'Mapa do Caminho', etc. Porém, a sucessão de 'processos de paz'

[100] Nahum Goldman certa vez transcreveu um diálogo com Moshe Dayan: "Moshe, os americanos lhe dão ajuda e conselho, mas você sempre toma a ajuda e deixa de lado o conselho. O que aconteceria se os americanos lhe dissessem que você somente poderia ter a ajuda se você tomasse também o conselho?" Moshe respondeu que, "em tais circunstâncias, eu teria que tomar o conselho".

apadrinhados pelos EUA tem resultado num conceito amorfo de reconciliação, produzido por cientistas sociais americanos para diminuir a violência regional a níveis de "baixa intensidade". Em essência, o "processo de 'paz'" é um processo interminável que consiste de propostas de políticas, negociações e *shuttle diplomacy*, que não leva a lugar nenhum e cuja intenção é conter conflitos e não os terminar. No caso do Oriente Médio, a "contenção", para Washington, significa satisfazer atores regionais que falam em nome da Causa Palestina, ao mesmo tempo em que funciona como elemento auxiliador da manutenção do delicado equilíbrio entre as alianças simultâneas conflitivas com Israel (mesmo uma que é expansionista e fanática) e os outros regimes pró-ocidentais da área (PAPPE, 2003). Tais processos envolvem indecisão e omissões, ou buscar colocar os palestinos de joelhos e conseguir que aceitem uma oferta, mesmo que seja inadequada, desprovida de justiça e em violação de todos princípios da lei internacional aplicáveis no caso. A visão predominante nos atuais processos de paz no Oriente Médio baseia-se em uma concepção de "paz negativa" que se fundamenta na força de ocupação militar israelense, bem como em uma concepção restrita e negativa de "segurança". Esta visão perpetua o conflito e provoca o incremento da tensão e violência, tendo efeitos perversos sobre as sociedades civis de ambos os lados e afetando, sobretudo e de maneira indiscriminada, as populações civis, suas vidas, bens, projetos de vida, seus direitos mais fundamentais e sua dignidade. É um processo que carece de uma vontade política firme e está sempre apartado dos processos sociais que, na base, trabalham com os objetivos de transformação das relações sociais. Até o momento, o chamado processo de paz foi caracterizado por ser pouco inclusivo e participativo, alijado da vontade popular que, majoritariamente, deseja um fim do conflito.

Na base, uma prioridade árabe incluiria incrementar as conexões das respectivas sociedades civis com o emergente movimento anti-guerra nos EUA e tentar influenciar processos internos nos EUA, já que estes são mais complexos do que um ator monolítico[101]. Assim, abrem-se possibilidades de influenciar a unipolaridade por dentro, devido às características do processo político interno americano.

2.3 – *Europa*

Os EUA, como todos os poderes 'imperiais' do passado, são freqüentemente acusados de unilateralidade, acusação normalmente apropriada, mas que, na maior parte das vezes, é recebida como irrelevante. Como muitos americanos argumentam (da mesma forma que os romanos e os britânicos já argumentaram antes deles) que as responsabilidades inerentes à liderança e que a realidade do poder significam que o forte deve fazer o que é devido – mesmo que, por vezes, isto seja injusto – e os fracos devem aceitar seu destino. Para alguns, viver sob um *imperium* americano seria preferível às suas desvantagens, já que muitas nações, caso dada a opção de escolher viver segundo seus ditames ou tentar sobreviver fora dele, vêm optando pela acomodação. Não obstante, se pesquisas de opinião existem para serem credíveis, ficou claro, nos últimos dois anos, que nunca houve tanto ressentimento contra os EUA como hoje. Os EUA tentarão fazer durar seu "momento unipolar", enquanto as outras potências buscarão formar uma coalizão para acelerar o fim deste momento. Entretanto, a Europa, apesar de seu passado de impérios e apesar da sua profunda

[101]Entretanto, a despeito da diversidade interna, existem situações em que os EUA, enquanto Estado, atua de forma unitária e mesmo coerente e, no que tange ao exterior, "do ponto de vista daqueles a quem são dirigidas as decisões e daqueles que são por elas afetados, os EUA freqüentemente parecem um ator unitário" (BYERS & NOLTE, 2003).

tradição humanista e plural, não conta com recursos de poder suficientes para contrapor o peso necessário às ações do atual governo dos EUA, das quais ela venha a discordar. Não obstante, se o primeiro estágio da 'guerra contra o terrorismo', sob o impacto dos atentados aos EUA, encontrou relativo consenso mundial, o segundo – o do 'eixo do mal', provocou várias dificuldades, especialmente entre os europeus, no que se refere às restrições de liberdades públicas e às ações e julgamentos unilaterais. Suscita, também, temores quanto aos resultados negativos das ações norte-americanas no agravamento de crises regionais. Além disso, levantou questões acerca de quão longe a 'justificativa' de autodefesa pode ser levada. Ao contrário dos EUA, que têm se recusado a fazer conexões causais, a percepção européia é a de crer que se possa atacar o terrorismo sem entender suas causas[102], faz parte de seu entendimento que a eliminação do fenômeno não passa necessariamente ou exclusivamente por medidas militares ou de polícia. Não lhe escapa a relação entre terrorismo e pobreza, e a opinião publica européia atribui a raiz do terrorismo do tipo Al Qaeda à intensificação dos conflitos do Oriente Médio (há a percepção, em menor ou menor grau, da falta de soluções viáveis, apresentadas pelos 'mediadores' envolvidos; também, a concomitância do agravamento brutal da segunda Intifada com o 11 de setembro faz crer numa ligação entre os dois fatos) e a uma nova geração de jovens árabes (que subsiste em um continuado mar de miséria humana e humilhação), que aderiu às teses radicais do Islã como forma desesperada de fazer frente à política norte-americana de estrangulamento dos povos palestinos e

[102] Os europeus tendem a considerar o terrorismo como algo com o qual se tem que conviver, como parte da paisagem. Os norte-americanos o encaram como um novo espetro internacional multiforme, hoje islâmico, no futuro de outra procedência, voltado para uma opção apocalíptica de espalhar destruição pelo mundo afora. Assim, consideram-no um tumor que precisa ser extirpado.

iraquianos, com a percepção concomitante de que, se os EUA agissem de maneira moderada no que se refere aos conflitos Israel-Palestina e ao Iraque, o terrorismo se acalmaria (DUPAS, 2003). Os EUA, ao atuarem como hiperpotência ou superpotência solitária, incentivaram a relutância de seus aliados, em alguns casos até à divergência explícita (envolvendo a Corte Internacional de Justiça, o Protocolo de Kioto, o Tratado de Limitação de Mísseis Balísticos e o papel das Nações Unidas). Os europeus crêem que os EUA apóiam incondicionalmente Israel e não demonstram simpatia pelos direitos palestinos. Além disso, há discordâncias sobre como lidar com o Irã, Coréia do Norte, Síria, Líbia e Iraque. Os europeus atuam pela via do diálogo e do incentivo e os EUA, pelo isolamento e pela punição. O que os europeus sabem fazer de melhor é o manejo pacífico (não militar) de crises e reconstrução de áreas pós-conflito. Além disso, a Europa, estrategicamente despreparada e defasada em relação aos gastos de segurança americanos, consciente da dificuldade de melhorar seu preparo (populações menos afeitas a tolerar altos gastos com defesa), enfatiza os mecanismos e foros internacionais de negociação. Os EUA, do alto de sua magnificência estratégica, distantes militar e tecnologicamente de seus aliados (e eventuais adversários), vêm nas alianças antes um estorvo do que um reforço de seu poder e tendem a resolver os contenciosos com a força, caso tais mecanismos e foros dificultem as soluções, inclinando-se cada vez mais por agir sem entraves. Entretanto, os americanos, mesmo com seu imenso poder, ainda necessitam de parceiros para enfrentar o terror organizado, a proliferação nuclear, etc. E a Europa precisa de uma ponte com os EUA, porque não há garantias de que continuará sendo uma ilha de estabilidade e prosperidade (a integração não pode tornar-se autofagia e uma Europa paroquial é vulnerável a conflitos regionais e aos

desafios da globalização). Ainda assim, o caso do Iraque tornou clara a dificuldade em falar em uma "política externa européia", quando se aproximam a posição da **Inglaterra** – de alinhamento praticamente automático aos EUA – e a posição da "nova Europa" dos países do Leste, que apoiaram a guerra no Iraque, à posição da "velha Europa", constituída principalmente por **França** e **Alemanha**, que se opuseram a tal operação. A crise no Iraque fez com que todas as tensões latentes das últimas décadas aflorassem nas relações entre Washington e Paris. De um lado a solitária superpotência remanescente vive o auge do unilateralismo e, do outro, a velha potência européia que, pela sua geografia e história, faz-se defensora natural do multilateralismo[103]. O antiamericanismo profundo e difuso dos últimos cinqüenta anos encontrou, por fim, sua causa e sua bandeira. E a França agiu com a capacidade de articulação de idéias que lhe é própria e com a convicção de que tinha a seu lado a razão, o direito e a parte mais esclarecida da opinião pública internacional. Por uma posição, seja baseada no auto-interesse bem compreendido[104], seja em princípios, a Franca nostálgica do poder mundial decidiu – pelo menos durante um período – enfrentar a

[103] A resistência à invasão do Iraque mobilizou profundamente os franceses e levou Chirac, que expressou essa posição, a patamares inéditos de popularidade.

[104] Após ter se oposto mais veementemente às sanções econômicas contra o Iraque, a França vinha recebendo promessas do ex-regime iraquiano no que se refere a contratos petrolíferos quando da normalização do comércio do país. A intervenção americana alterou tal quadro. Neste momento, enquanto avançam os contratos com empresas norte-americanas nas operações de reconstrução do Iraque, os europeus hesitam entre conseguir alguma parte do botim e manter-se em prudente distância diante de um quadro ainda em deterioração. Além disso, a guerra contra o Iraque, financiada por aumento considerável do déficit público americano, pode reduzir o investimento em outros países. A valorização do euro, empurrada pelo reajuste geral das moedas, necessário ao equilíbrio do déficit externo dos EUA, faz as exportações européias perderem competitividade e obriga a fortes reduções de custos e orçamentos. A Rússia, grande exportadora de petróleo, só tem a perder se os EUA usarem as reservas iraquianas para derrubar o preço do produto. Assim, europeus não agem por pacifismo ou para defender os interesses dos países periféricos, mas é uma gama de vários interesses político-econômicos que está em jogo.

superpotência, tendo a convicção de que a boa causa é a sua e de que volta a falar, como tanto gosta de fazer, em nome do que havia de melhor na sociedade das nações[105] (AZAMBUJA, 2003-4). Não obstante, muitos consideram que, se a França, a Inglaterra e a Alemanha concordem em adotar, junto com seus parceiros, uma política mais sutil de diálogo crítico e unificado com Washington, a União Européia pode ter o tipo de impacto transatlântico, que tanto a Inglaterra, como a Franca professam buscar.

Em relação à Europa 'periférica', os eventos recentes fizeram a **Espanha** emergir como ator de grande interesse para os árabes. Após o terrível massacre de Madrid e após as eleições e a vitória da oposição ao governo de Aznar – que havia participado da guerra contra o Iraque – a paisagem européia encontrou-se claramente transformada. A resposta da sociedade espanhola constituiu, para todas as nações democráticas, um belo exemplo de responsabilidade e *accountability*[106]. Ferido por um ato terrorista repulsivo, ameaçado em seguida por uma tentativa de manipulação política igualmente monstruosa, o país encontrou forças para reagir. Ao não ceder ao medo e à manipulação, a nação espanhola recusou-se a deixar-se cair na armadilha do impasse em que outros povos (em particular o povo israelense) caíram. O subseqüente cumprimento da promessa do novo governo de retirar as tropas espanholas (1.300 soldados) estacionadas no Iraque[107], assim como a nomeação do governo Zapatero e a de Miguel Angel

[105] Conforme nos indica Marcos de Azambuja, a Franca é de certa maneira um país ideológico, no sentido de que ali, como em poucos outros lugares, as idéias contam e de que uma opinião pública informada quer que se criem polos alternativos, a partir dos quais se desenhe, com maior legitimidade, a ordem internacional.

[106] "GUERRA ONTEM, TERROR HOJE, VOTO AMANHÃ" (Cartaz afixado na estação Atocha, 12.03.2004) e "A GUERRA É DE VOCES; OS MORTOS NOSSOS" (Cartaz utilizado nas manifestações, 13.03.2004).

[107] 90% da população espanhola havia se manifestado contra a participação da Espanha na guerra contra o Iraque, ANTES do envio das tropas.

Moratinos[108] como ministro das relações exteriores, são augúrios promissores para os observadores árabes. Os **países escandinavos** cultivam forte tradição de ajuda ao desenvolvimento no sul do mundo e, conseqüentemente, têm forte presença no financiamento de projetos desenvolvimentistas na Palestina, assim como em outras regiões de conflito e pós-conflito do Oriente Médio. Sua presença humanitária/ desenvolvimentista acaba servindo como um elemento a mais de acompanhamento, monitoramento e denúncia dos processos que se desdobram no terreno, o que contribui para um engajamento diplomático de seus países, encarado como positivo pelos países árabes. Dessa forma, os escandinavos seguirão sendo prioridades relevantes.

2.4 – Demais atores estatais

Para além da paisagem européia, parece emergir uma combinação de limitações, possibilidades e desafios. No **contexto asiático**, a **China** e a **Rússia**, as duas nações que, no passado, foram as rivais mais diretas dos EUA (e ambas membros do Conselho de Segurança), encontram-se no momento mais empenhadas em resgatar as suas populações de complexas encruzilhadas econômicas e em reverter descompassos administrativo-econômicos, do que em exercitar quaisquer veleidades geopolíticas, quando são sabedoras de que, para a modernização de suas estruturas econômicas, dependem do beneplácito comercial americano. A Rússia é também membro do Quarteto (grupo que inclui

[108] O ex- embaixador espanhol acreditado em Israel e ex-Enviado Especial do Conselho de Ministros Europeus para o Processo de Paz do Oriente Médio [desde 1996]) e profundo conhecedor das realidades da região; esteve profundamente envolvido nas negociações de Taba e participou das negociações para o fim do cerco israelense à Igreja da Natividade, em Belém, em março-abril 2002, quando da re-invasão e re-ocupação israelense da Cisjordânia. É altamente respeitado pelas elites palestinas. Os operadores de política externa de Israel receberam a notícia de sua recente nomeação com desagrado.

os EUA, a UE e a ONU) e, portanto 'co-patrocinadora' da iniciativa de 'paz' (proposta pelos EUA) que ficou conhecida como 'Mapa do Caminho'. Dela os árabes esperam um engajamento mais construtivo dentro do Quarteto. A **Índia**, país 'baleia' com forte tradição multilateralista e não-alinhada (um dos fundadores do movimento), e tradicional porta-voz das causas 'terceiro-mundistas', com laços relativamente estreitos com vários atores do mundo árabe no passado (além de contar com grande contingente de expatriados dependentes de empregos nos países do Golfo), poderia naturalmente ser considerada um aliado natural. Entretanto, surgem como preocupantes para os árabes: a recente aproximação do governo nacionalista indiano, tanto com os EUA (com motivações no quadro da rivalidade indiana e a emergente percepção de Nova Delhi de que sua luta contra os separatistas da Cachemira poderia ser 'adotada' pela retórica da guerra contra o terrorismo global); a recente aproximação indiana com Israel (incluindo crescente cooperação militar); e a confrontação dos fundamentalistas indianos (a base de apoio do governo nacionalista) com a população muçulmana indiana. O governo Vajpayee considerou seriamente o pedido americano de envio de soldados para o Iraque, mas teve que recuar diante da mobilização popular, estimulada por todo o espectro de grupos oposicionistas. Não obstante, a sociedade civil indiana continua a adotar, vibrantemente, a Causa Palestina e seus diversos grupos pacifistas e contrários à globalização, continuam opondo-se ao controle americano do Iraque (ambos fenômenos evidenciados com clareza durante a última edição do Foro Mundial Social, ocorrido na Índia no ano passado, pela primeira vez fora de Porto Alegre). No contexto ampliado da **África** (sub-saariana), a prioridade óbvia repousa na **África do Sul**. Até a queda do regime de *apartheid* sul-africano, as relações do país foram caracterizadas pela

concentração de ligações com Israel (inclusive cooperação militar) e ausência de uma representação diplomática ampliada na região. Após o advento da democracia no país, alterou significativamente seu envolvimento na região e, hoje, é aceito, aí, como um interlocutor político. Atualmente, a África do Sul apóia um processo de paz que seja justo, eqüitativo e includente, e advoga o fim da ocupação ilegal que tem causado conflito e violência, afetando todos os povos da região; alerta para o fato de que paz e segurança, tanto para israelenses, como para palestinos somente poderá ser alcançada com o respeito aos direitos inalienáveis dos palestinos à autodeterminação, num Estado soberano. Enquanto proeminente ator no movimento não-alinhado, a África do Sul tem estado ativa na interação com atores da região, num esforço de encontrar uma solução justa e duradoura para o conflito árabe-israelense. Além disso, devido ao fato de que um verdadeiro regime de *apartheid* está sendo implementado por Israel nos territórios palestinos ocupados, as estratégias da luta sul-africana que levaram ao envolvimento de atores internacionais nessa luta, passam mais e mais a interessar atores da sociedade civil palestina.

Para uma política regional em relação à **América Latina**, a **Venezuela**, enquanto país-membro da OPEP (a Petróleos da Venezuela/PDVSA é quinto maior produtor de petróleo do mundo), emerge como óbvio ator relevante para os cálculos árabes. A despeito das crises políticas que vêm mobilizando o país, a recente vitória do Presidente Hugo Chávez no último referendo (a oitava vez que Chávez ganha aprovação pública para seu governo e para suas políticas, depois de duas eleições presidenciais e seis plebiscitos) parece confirmar no poder um presidente que se anuncia como um entusiasta da solidariedade internacional e que, como muitos governos árabes, debate-se com tentativas (veladas ou não) de ingerência americana em assuntos internos.

Para os árabes, o **Brasil** tem significação simbólica enorme. Isso se deve não somente ao fato de o país ocupar o *ranking* da 15ª. economia do mundo, mas também pela sua tradição de política externa. O Brasil solidariza-se com os críticos do unilateralismo e defende a continuação dos esforços da ONU, postura tradicional do país, defendendo um mundo livre de hegemonias e regido por um multilateralismo renovado. O Brasil denuncia reiteradamente o déficit democrático do Conselho de Segurança das Nações Unidas e anuncia a candidatura brasileira a um assento permanente no Conselho, baseando-a no fato de ser um reconhecido defensor do Direito Internacional e do multilateralismo, bem como da solução pacífica de controvérsias. É, ainda, o país que mais vezes (ao lado do Japão) participou do Conselho. (Como as resoluções da ONU, tanto as da AG, como as do CS, em relação à Palestina [inúmeras e ainda não implementadas até o momento[109]] continuam sendo ignoradas pelos diversos planos de 'processos de paz' já tentados, continuam, num plano ainda que simbólico até o momento, funcionando como a corporificarão da possibilidade de respeito aos direitos negados aos palestinos. Dessa forma, o CS é uma arena crucial, onde os árabes têm muito a ganhar ou a perder, e os assuntos relacionados às dinâmicas do CS serão sempre de crucial interesse para as populações árabes). Paralelamente, o Brasil tem reiterado seu total repúdio a qualquer forma de terrorismo, bem como o entendimento de que o combate ao terrorismo internacional deve valer-se de todos os meios compatíveis com a Carta das Nações Unidas e outras normas do Direito Internacional. O Brasil tem reiterado sua crença de que não há solução para o conflito do Oriente Médio (o problema de longo prazo mais penoso que a comunidade

[109] Os quatro maiores violadores de resoluções do CS são países do Oriente Médio (2 árabes e 2 não árabes): Em PRIMEIRO lugar, Israel, o país que mais violou resoluções; em segundo Turquia, em terceiro, Marrocos, e, em QUARTO, o Iraque. Ao quarto colocado foram implementadas punições.

internacional tem enfrentado, nas palavras do embaixador José Maurício Bustani, *Isto É,* 28/08/2003) sem a criação de um Estado palestino, ao lado da preservação do Estado de Israel. Todos os regimes e mecanismos de cooperação dos quais o Brasil faz parte, no que tange a não-proliferação e o controle de tecnologias sensíveis, corroboram o compromisso brasileiro com o desarmamento geral e completo e não somente com a não proliferação, o que vem ao encontro das aspirações árabes. O Brasil também percebe a situação internacional, caracterizada pela crescente imposição do temário da segurança, em detrimento de questões de interesse mais imediato dos países em desenvolvimento, como não favorável, entendendo que a saída racional, na inviabilidade de uma "nova ordem econômica internacional" e do confronto aberto Norte-Sul, seria o reforço da cooperação Sul-Sul. Com a fundação do G-20 e outras iniciativas, o Brasil vem assumindo o papel de porta-voz dos países mais pobres ao coordenar-se com a China, Índia, África do Sul e outros países de "menor desenvolvimento relativo" (incluindo alguns países árabes) para opor-se à pressão dos países desenvolvidos. O Brasil emergiu do encontro da OMC em Cancún com uma sensação de reconhecido sucesso, que motivou o país a reconsiderar sua importância em negociações multilaterais.

Além disso, sendo o país em que movimentos sociais e uma vibrante sociedade civil iniciaram e inspiraram os Foros Mundiais Sociais (que agora reproduzem-se em foros regionais por todo o globo e cujos temas protagonizam a Questão Palestina e os Movimentos de Não à Guerra, enquanto luta de todos), as sociedades civis árabes encaram o Brasil como uma nova 'superpotência' [110].

[110] Cfe. Declaração de Mustafá Barghouthi , proeminente líder da sociedade civil palestina, em comunicação pessoal (julho 2004).

2.5 – Atores não-estatais

2.5.1 – Organismos Internacionais:

Estes são tempos desafiantes em que o sistema das Nações Unidas atravessa uma crise de legitimidade e credibilidade pelo fato de a Organização ter sido excluída durante a guerra contra o Iraque, e marginalizada após o conflito, desacreditada por sua latente incapacidade de lograr pressionar Estados poderosos e por sua inabilidade em responsabilizar Estados por violações maciças de direitos humanos. A única superpotência considera, cada vez mais, que a ONU deve tornar-se uma mera extensão da sua política[111]. Os eventos de 2003 pareceram ter causado um golpe fatal na visão de justiça global e direitos humanos universais, que inicialmente inspiraram a criação de instituições globais como a ONU. Se direitos humanos são utilizados como roupa a ser vestida ou retirada de acordo com a conveniência, podemos confiar na comunidade dos Estados para restaurar tal visão? E pode a comunidade internacional dos cidadãos socorrer os direitos humanos dos escombros[112]? Desde 11 de setembro de 2001, os princípios humanitários fundamentais de neutralidade, imparcialidade e humanidade estão sendo testados no terreno, diariamente, devido às conseqüências de polarizações políticas, religiosas e étnicas, ataques terroristas e operações militares. No Oriente

[111] Há anos, o Congresso norte-americano tem retido contribuições que deve à ONU para que esta aceite suas condições. A dívida dos EUA para com a Organização, que está à beira da insolvência, aproxima-se de US$ 1 bilhão – um ano de despesas operacionais da ONU.

[112] Dos escombros figurados e dos escombros literais, quando o Alto Comissário para os Direitos Humanos da ONU morre sob os escombros de um ataque terrorista em Bagdá. Na Caixa de Pandora aberta pela invasão do Iraque, inocentes e pacificadores estão tendo que tomar redobrados cuidados contra o 'terror sem fim' de ambos os lados.

Médio têm fracassado a defesa e a sustentação do princípio primordial das agências humanitárias: o direito de populações vulneráveis a receberem assistência, independentemente de quem sejam e onde estejam. Seja por intrusão e obstrução de soldados israelenses, seja por ações de insurgentes iraquianos, verificam-se assaltos sistemáticos e continuados ao próprio coração do humanitarismo internacional. Em um mundo que se pergunta se pode viver sem ela, a percepção árabe é que a ONU, a despeito das inúmeras deficiências do sistema (as decisões mais cruciais dependem da vontade política para conferir à Organização a necessária delegação de autoridade), é não somente necessária, como indispensável.

Qualquer 'processo de paz' para o Oriente Médio deveria ser indissociável das (inúmeras) resoluções das Nações Unidas a respeito do conflito Palestina-Israel[113] e do ampliado conflito árabe-israelense. Entretanto, este tem sido o conflito internacional em que a legalidade internacional, corporificada no sistema ONU, tem sido posta de lado. A comunidade internacional deve assegurar que cláusulas de direitos humanos estejam presentes e sejam plenamente incorporadas em todas as negociações, em todos os acordos provisórios e todos acordos finais. Em relação à atual situação no Iraque, os árabes priorizam um engajamento construtivo da ONU e esperam que a Organização logre evitar as pressões para conferir legitimidade a uma ocupação militar. Da ONU os árabes esperam ajuda, intervenção e não indiferença (e que esta funcione também como um aliado para evitar a indiferença de outros

[113] Desde 1947, a Assembléia Geral nunca deixou de lidar com a Questão da Palestina ou com seus aspectos. O Conselho de Segurança adotou 138 resoluções (apesar das 39 vezes em que os EUA vetaram resoluções contra Israel e 27 vezes em que absteve-se) – que permanecem válidas – tratando da questão (14 criticam Israel por desafiar as resoluções da ONU; 4 acusam-no de violação da Carta da ONU; 7 sobre deportação de civis; 19 acusam-no de violações da 4a. Convenção de Genebra). Contudo, o Conselho tem fracassado em fazer cumprir suas próprias resoluções e em tomar as medidas necessárias para assegurar o seu cumprimento. Tem igualmente fracassado na prevenção da contínua violação da lei internacional e da própria Carta da ONU.

atores, quando se argumenta que o rosto contemporâneo da barbárie exprime-se na indiferença[114], em um contexto em que crises humanitárias, mesmo as de alto-perfil como a do Iraque e a continuada crise na Palestina, deixem de atrair o interesse público e caiam em esquecimento coletivo).

Enquanto a comunidade internacional segue discutindo (sem implementação) a necessidade da proteção da população civil palestina dos violentos ataques militares e dos incidentes de violência de colonos contra palestinos indefesos, os árabes consideram prioritário o envio de força militar da ONU para proteção de civis (e força de observadores para proteger e monitorar as violações de direitos humanos) a serem localizados nos Territórios[115].

Enquanto definem-se novas regras para a cooperação internacional: da coexistência à governabilidade mundial (uma possível evolução(?) de

[114] A indiferença seria um traço estrutural básico da forma de organização das sociedades que corresponde ao modo contemporâneo de operação do capitalismo. A lógica do funcionamento do intercâmbio intra e internacional no interior do sistema 'global' determinaria que o aumento da capacidade de decisão de um número restrito de agentes econômicos, operando em todos os quadrantes planetários, gere efeitos em grande escala marcados pela circunstância de serem, em larga medida, indeterminados. Essa indeterminação não afetaria esses agentes dotados de capacidade de decisão altamente concentrada, porque a propagação dos efeitos dos seus atos poderia, em grande medida, ser tida por eles como irrelevante para seus objetivos pontuais. É nessa linha de reflexão que se pode sustentar que a atual lógica econômica dominante está centrada naquilo que se poderia denominar de indiferença estrutural, que envolve a irresponsabilidade das agências decisivas (empresas e Estados-nacionais, etc.) em relação a tudo que exceda a órbita imediata da sua ação (COHN, 2002).

[115] A impossibilidade do envio de qualquer tipo de força (*peace keeping*, *peace enforcing*, ou mesmo *fact finding missions*, como no caso de Jenin), tanto por parte da ONU, como outros organismos (UE, etc) acabou por gerar o fenômeno das missões civis à Palestina. Nos últimos anos, mais de 8.000 ativistas estrangeiros, envergonhados da inação de seus governos e representantes, e da sua própria capacidade de cidadãos solidários (enquanto membros de grupos religiosos ou pacifistas ou sindicalistas, etc), foram à Palestina e serviram de escudos humanos nas barreiras militares ou no auxílio da colheita das azeitonas, nos campos de oliveiras (com a presença de umas caras loirinhas que poderão causar algum problema com alguma embaixada em caso de serem 'erroneamente' atingidos). Com isso, os colonos diminuem sua prática de atirar em tudo o que se move nos arredores de qualquer das fortalezas, em que se instalaram em terra ocupada, ou de atirar deliberadamente em palestinos, dedicados à colheita anual do produto local, que terá que assegurar o

uma 'comunidade de Estados civilizados' para uma 'sociedade civil mundial', em busca de espaço público e regulamentação), torna-se claro que a(s) via(s) rumo à uma 'democracia cosmopolita' teria que passar pela criação de instituições em que os mais diversificados atores sociais tivessem assento. Assim como outros atores 'periféricos', vários interlocutores árabes vêm se manifestando favoráveis às iniciativas de reforma da ONU.

Considerando que as agências humanitárias e de desenvolvimento da ONU e da UE são as que carregam o fardo de realizar a maior parte do trabalho humanitário na Palestina (ladeadas por várias ONG internacionais e locais) uma prioridade crucial seria a mudança de eixo nas questões conflitantes entre humanitarismo e atividade política (deixar de substituir o poder ocupante em suas obrigações assim como deixar de substituir a denúncia de violações pela distribuição de um mínimo de ajuda humanitária[116]). A comunidade internacional não pode

sustento do ano inteiro. Dessa forma, a colheita que não havia sido possível na maior parte dos territórios no verão de 2002/3 foi possibilitada no verão seguinte, por meio da ajuda de missões civis. Tais indivíduos enfrentam por vezes reais riscos de vida (casos de fatalidades já registrados) ou são feridos, além da possibilidade de encarceramento e deportação pelas autoridades israelenses. Tais riscos não são exclusivos dos ativistas voluntários. O *staff* humanitário internacional vem crescentemente sendo proibido de ser testemunha: como Israel controla todas as fronteiras, o tratamento dispensado a estrangeiros na Palestina (especialmente trabalhadores de ONG e agências humanitárias) inclui dificuldades de entrada, de circulação [acesso negado] e de permanência no terreno (vistos negados ou cancelados, etc.).

[116] Vítimas de guerra não são a mesma coisa que vítimas de terremotos. Porém, num contexto em que é mais fácil distribuir alimento do que exigir que Israel respeite o acesso do agricultor à sua terra, em que é mais fácil distribuir água limpa do que discutir no âmbito político o controle governamental e militar de Israel sobre os recurso hídricos na Palestina e na região, as opções dilemáticas de vários agentes de socorro humanitário na Palestina envolvem, por vezes, a dupla necessidade de proporcionar algum alívio – que acabam por tornar mais 'toleráveis' novas medidas de opressão – ao mesmo tempo em que atua para erradicar tais medidas, do contrário, apresenta-se a possibilidade de se estar alimentando animais em um zoológico, quando a contribuição relevante seria estar derrubando os muros do mesmo... Palestinos desejam resgatar sua auto-suficiência e geralmente solicitam à comunidade internacional que lhes garanta apenas liberdade de movimento, pois eles mesmo irão buscar sua comida, ao invés de permanecerem *ad alternum* como receptores de ajuda humanitária.

ser autorizada a proporcionar somente analgésicos à dor Palestina – e isso, somente quando o governo israelense o permite.

Prioridades específicas para a União Européia incluiriam as iniciativas de boicote (suspensão dos Acordos Preferenciais dos países europeus com Israel para produtos oriundos das colônias israelenses nos Territórios Palestinos, até que Israel termine sua ocupação); a continuação da ajuda financeira e da cooperação técnica da UE na Palestina (assim como a ajuda bilateral européia)[117], já que a maior parte da ajuda ao desenvolvimento (e de socorro), bem como todo o aporte infra-estrutural na Palestina foi/é patrocinado pela UE; e uma mudança de ênfase no papel da Europa nos 'processos de negociação' (ao invés de contentar-se em realizar a 'pesquisa de campo' para os EUA, o mediador com maior voz, deve considerar outras abordagens, mesmo que mantenha sua atitude de 'complementariedade' ao papel desempenhado pelos EUA). No atual contexto, enquanto membros do 'Quarteto', os árabes esperam que, tanto a ONU, como a UE não permitam que sejam deslocadas do centro (caso venha a configurar-se qualquer possibilidade de avanço nas negociações).

2.5.2 – Organizações da Sociedade Civil:

O atual momento das relações internacionais pode ser descrito como confuso: o sistema dito westpahliano não desapareceu, mas transformou-se, fazendo com que a potência clássica – territorial e político-militar – sofra a concorrência dos jogos informais animados

[117] Entretanto, é preocupante a atual política dos doadores: a crescente tendência da canalização dos fundos somente para esferas oficiais, com a conseqüente marginalização das ONG, enquanto recipientes, resultando em diminuição do apoio que governos estrangeiros oferecem à sociedade civil palestina e suas organizações humanitárias locais (o que não representa uma tendência salutar para a democratização palestina).

por redes com as quais o Estado deve compor[118]. Não está claro se o que se verifica seria ou não uma evolução do Estado-Nação a um pós-nacionalismo; nem tampouco se a globalização/mundialização é um fenômeno inerentemente belicoso ou não (a complexidade inerente ao fenômeno parece incluir, simultaneamente, destruição criadora e criação destruidora, que ganham dimensões planetárias com o potencial de gerar/carregar contradições ambientais e sociais bastante alarmantes).

E, ainda que as discussões acerca da possibilidade de a globalização/mundialização estar ou não alterando a própria natureza dos conflitos continuam inconclusivas (saber se os responsáveis pelos conflitos continuam os mesmos de antes ou não), o que certamente mudou foi a maneira pela qual o mundo reage a conflitos. O que estamos testemunhando é a ascensão de uma sociedade civil global – uma rede de relações entre governos e organizações da sociedade civil (OSC[119]), socialmente construída e definida transnacionalmente, que está dando ao cidadão consciente uma oportunidade de envolvimento político, já que, para muitos cidadãos, especialmente da Europa Ocidental e da América do Norte, o mundo/globo vem se tornando o ponto principal de referência. Tal 'nova comunidade internacional/transnacional' seria tudo o que o 'Império' não é: transparente, orientada por regras e inclusiva. Tudo isso envolve "os familiares ideais da igualdade, reino da lei e comportamentos baseados em regras consensuais previamente estabelecidas, assim

[118] Se o poder dos Estados é declinante, parece que isso acontece mais em proveito de forças e redes privadas, sub-nacionais ou transnacionais, econômicas ou sociais, e menos em proveito das organizações internacionais, o que perpetua um déficit de governança política global.

[119] O termo OSC (organizações da sociedade civil) parece mais apropriado do que ONG, porque também inclui movimentos sociais, coalizões e campanhas de ativistas transnacionais, assim como as organizações não-governamentais (ONG).

como também um amplo compromisso com o que poderia ser chamado de cosmopolitismo situado" (KOSKENNIEMI, *in*: SMOUTS, 2004). As novas realidades vêm impondo aos Estados um certo esfacelamento de sua "autofinalização" (prestar contas unicamente a si mesmo, a um interesse nacional fictício), levando a uma inversão de signos: o Estado, não como fim em si mesmo, mas como instrumento; ao invés de encarnar uma comunidade, está destinado a servi-la; essa comunidade não é mais estritamente soberana e insere-se numa sociedade na qual certos parâmetros são claramente mundializados/globalizados; a responsabilidade estatal não designa apenas o espaço em que exerce soberania, mas toda a comunidade, igual e fortemente interdependente diante dos perigos ecológicos, das incertezas do desenvolvimento, das atribulações da economia mundial e, também, dos golpes perpetrados aos direitos do homem e da disseminação da violência (DENG, 1996). Assim sendo, como os palestinos permanecem sendo 'o caso mais visível e o mais universal de abuso dos direitos humanos' (SAID, 2001) e como a sociedade iraquiana é uma das que vem sofrendo sucessão de casos de violência (oriundos de perpetradores que vão desde tiranos domésticos até potências agressoras estrangeiras, passando pelo regime de sanções econômicas mais deletério da história de tais práticas), as duas questões mais gritantes da contemporaneidade do mundo árabe tendem a extravasar seus limites imediatos e a continuar interessando, inspirando, e/ou fazendo parte das preocupações e das agendas mais ampliadas de outros grupos (os círculos pacifistas, as campanhas por desarmamento, etc.). Questões econômicas vêm estimulando contra-manifestações de movimentos transnacionais de contestação, especialmente movimentos que propõem uma globalização alternativa, os "altermundialistas"

(muitos não são antiglobalização[120]). Estes buscam mobilizar-se coletivamente pela ruptura ou reforma profunda da ordem política e pelo desenvolvimento de novas instituições. Como 'segurança humana' vem tornando-se crescentemente importante para estes cidadãos do mundo, até as áreas anteriormente 'intocadas' da segurança estão agora sendo sujeitas à pressões para que os governos compartilhem a 'governança global' com atores não-estatais, inclusive em tais campos. Isso se deveu à derrocada da crença dos anos 90 de que o mundo estava tornando-se mais seguro para aqueles que contam – os países que estavam se beneficiando da globalização. A 'terceira onda de democratização' confortava uma comunidade que acreditou que democracias não guerreiam entre si; a crescente complexidade das transações financeiras através do planeta pareciam deixar a guerra muito remota das preocupações de políticas de poder, já que a 'geoeconomia' teria, alegadamente, substituído a geopolítica; enquanto que riqueza econômica e *soft power* estariam substituindo violência e coerção como moeda de troca da 'aldeia global'. E, culturalmente, a expansão da homogeneização de grandes partes do mundo prometia um futuro no qual a identidade cultural (em geral estimuladora de

[120] Tais "altermundialistas"/"alterglobalistas" não se opõem à globalização *per se*, nem se opõem ao comércio. Opõem-se às relações globais que outorgam um poder cada vez maior às grandes corporações, ao mesmo tempo em que debilitam nações e povos. Crêem que ' fazer funcionar uma economia' não é produzir e distribuir, ao mesmo tempo em que criam-se divisões de classe, impondo a muitos uma crescente pobreza e enriquecendo desmesuradamente alguns poucos. Não é devastar o meio ambiente, reduzir os bens públicos, promover individualismo anti-social, proporcionar trabalho indigno à maioria das pessoas, reservando-se um poder decisório desproporcional. Dessa forma, tais atores atribuem o atual aumento da riqueza, simultâneo a um aumento exponencial da pobreza, não apenas a escolhas equivocadas de uns, mas aos efeitos inescapáveis de estruturas que ocasionam a (re)concentração de recursos e acessos e perpetuam o congelamento do acesso privilegiado de uma minoria a recursos de riqueza e poder. Obviamente não faltaram comentaristas prontos a malabarismos teóricos, interessados em juntar em uma mesma categorização ativistas "alterglobalização" com os fundamentalistas islâmicos, já que ambos estão a contestar a ordem vigente.

conflitos no passado) teria menos importância do que outrora, já que as diferenças culturais tornam-se mais fluidas do que antes pelo fato de as culturas estarem interpenetrando-se cada vez mais. Porque o mundo estava estraçalhado por conflitos nas áreas 'periféricas', parecia não haver razão para suspeitar que a guerra, o tema político predominante do século XX, seria sequer um sub-tema principal no século XXI. Em conseqüência do fim de tal ilusão, um novo movimento pacifista, com grande apelo juvenil, parece estar (re)configurando-se. Desde os anos 60 não se viam nos países capitalistas avançados a participação maciça de jovens em manifestações de protesto. As manifestações de rua são apenas o lado visível e mediático de uma coalizão entre trabalhadores organizados, pequenos camponeses, grupos de consumo crítico, ONG, movimentos sociais, e, de Seattle a Genova, passando pelos Foros Mundiais Sociais, a juventude voltou à cena, em parte por uma "solidariedade quase que instintiva (...) com todos os infelizes da Terra", em parte por 'náusea' provocada pelo *american way of life* (MARCUSE, Herbert, 1978 *in*:LOUREIRO, 2002) e, em parte, pela necessidade de contrapor-se ao poder nivelador do capital para proteger a diversidade cultural, ecológica, agrícola e também política A força das dinâmicas associativas em escala internacional, que se transformam em agentes privilegiados em uma cascata de círculos virtuosos, abarcam um imenso campo no qual competem, tanto visões de estreitos interesses paroquiais e particularistas, quanto visões de regulamentação baseada em princípios de uma ética universalista. As ONG humanitárias ou ecológicas e os movimentos sociais, enquanto criadores de redes em condições de irrigar simultaneamente vários setores da vida política, econômica, social e cultural, experimentam, cada um em sua medida, um sucesso considerável. Preocupado em tirar vantagens de lógicas

decididamente informais, o empreendedor identitário ou, então, o empreendedor de causa, inscreve-se com facilidade em um espaço mundial fracamente regulado, já que as redes constituem-se onde os Estados mais pecaram pela ineficiência ou inépcia – o retorno à 'ética' ou 'moral' (independente da forma como estas são percebidas). Assim, não por um incurável humanismo ou terceiro-mundismo tardio, mas pela percepção de sua universalidade, a Causa Palestina, e o 'Não à Guerra Contra o Iraque' foram adotados por muitos atores envolvidos em tais movimentos[121]. Assim, nos Foros Mundiais (Porto Alegre e Mumbai) e em suas versões regionais (Florença, Paris, etc.), ecoa o *slogan* de que 'Um Oriente Médio Sem Guerras é Possível', e em todas as manifestações as bandeiras palestinas são um dos símbolos mais visíveis de toda a parafernália visual e midiática presente em tais eventos. O caso palestino é um caso de um antigo transnacionalismo para emergir como Estado: há muitas décadas muitos movimentos, grupos e organizações palestinas têm estado ativas no âmbito internacional, em primeiro lugar para fomentar apoio à causa e para a construção de um sólido movimento de solidariedade internacional para com a luta palestina de libertação e de autodeterminação nacional.

Neste contexto, onde tão pouco parece ser certo e muito encontra-se em estado de fluxo (saber se a relativização consentida da soberania e a emergência da consciência de bens comuns levaria rumo a um mundo de responsabilidades ampliadas e maior prestação de contas), esboçam-se as possibilidade de duas grandes tendências: ou a expansão da democracia tanto no plano doméstico, quanto no internacional/transnacional, uma civilização do internacional cujas

[121] Às vésperas dos ataques contra o Iraque, em torno de 110 milhões de pessoas no mundo inteiro saíram em passeatas pela paz (*Good News Agency*). Os milhões que tomaram as ruas continuam irreconciliados com os resultados da guerra.

condições de funcionamento aproximar-se-iam do interno com a emergência do humanitário e de solidariedades globais, tecendo uma sociedade mundial com interesses comuns (preservação dos bens comuns, etc.); ou, inversamente, um belo devir da guerra, uma amplificação dos conflitos em razão do fim da 'estabilidade bipolar', o retorno do religioso, dos ódios étnicos e a ocupação de mais espaço pelo terrorismo ou pelas revoltas urbanas. Soma-se a esse último ponto, a retração da defesa dos direitos humanos criada pela busca estreita de uma doutrina de segurança global e uma agenda de segurança global, desprovida de visão e de princípios, provocando intensas divisões. A relevância dos direitos humanos está sendo posta a prova diariamente, a legitimidade dos ativistas é questionada e cresce o *accountability gap* de governos, instituições internacionais, grupos armados e corporações. Ou, ainda, combinações de ambas. Assim, os árabes percebem como prioridade tentar influenciar contornos conjunturais, a fim de estimular a prevalência das tendências que mais lhes beneficiariam. Ao dar valor e ansiar por maior cooperação multilateral, enquanto instrumento para maximização de influência e solução de problemas de dimensões globais, grupos árabes apostam – ou gostariam de crer – que o "soft power", o exercício de influência internacional, tornar-se-á progressivamente mais importante do que o domínio militar ou econômico, em um mundo crescentemente afetado por atores não-governamentais (NYE, 2002). Tal cenário implica desafios, já que o que caracteriza a situação presente é a fragilidade das entidades coletivas e das estruturas intermediárias: existe uma cultura global, mistificada pela mídia, e existem também movimentos de solidariedade ou de compaixão pelo "sofrimento à distância" (BOLTANSKI, 1993), mas não há verdadeira articulação política entre, de um lado, as elites econômicas ou técnicas globais ou as contra-elites humanitárias ou

pacifistas e, de outro, as massas populares. Talvez o desafio presente – já enfrentado por alguns atores não-governamentais da região[122] – seja o de as sociedades civis organizadas dos países árabes trabalharem para estabelecer pontes mais sólidas com variadas parcerias e estimularem a emergência de um globalismo ou universalismo mais populistas.

3 – CONCLUSÕES:

A atual percepção árabe é a de encontrar-se em posição desconfortável. Para aqueles que se encontram na 'semi-periferia', na 'periferia', ou excluídos, ou para aqueles que foram singularizados enquanto 'inimigo', não interessa um mundo de hegemonia unipolar. Não obstante, apesar das margens estreitas de seu raio de ação, os árabes buscam alterar um quadro desfavorável por meio de relacionamentos que possam influenciar o comportamento do único polo do sistema, buscando criar polos em torno dos quais possam orbitar outros interesses e discussões. Dentre as prioridades estão esforços para contrapor-se à hegemonia, para obstaculizar e reduzir a capacidade de concertação da potência prevalecente, assim como para reforçar integrações regionais e fomentar laços Sul-Sul, sem o que a sua inserção no mundo estará sempre fragilizada. A relevância de relacionamentos multilaterais reside no fato de que o poder de barganha individual, na esteira de ações conjuntas, tende a aumentar. Assim, deve-se reverter o quadro atual de falta de comunicação entre periferias ou de baixa concertação, que atua em detrimento dos interesses árabes.

[122] Já que os regimes no controle dos governos certamente se sentiriam impossibilitados de selar tais alianças por temer exame de suas ações por parceiros globalizados externos, que naturalmente nutririam expectativas de padrões de transparência, inclusão, etc.

Na sua qualidade de atores detentores de produtos estratégicos, os árabes devem buscar não desperdiçar seu poder de barganha.

Tradicionalmente, nas dinâmicas sociais locais, nacionais, internacionais e transnacionais, aqueles que detêm capacidade para impor as regras que constituem as normatividades perenemente emergentes, tendem a controlar não somente os suprimentos dos sistemas e os aparatos coercitivos, mas também a manipulação de símbolos e idéias. Assim, *hegemons* de plantão tendem a projetar sua particularidade como universal[123]. Assim, aos árabes se apresenta o desafio de tentar influenciar/subverter o uso dos simbolismos e, junto com outros, fertilizando-se mutuamente, tornar disponíveis visões de ser a partir da 'periferia'. Isso também lograria uma contraposição ao impacto do fenômeno da atual demonização dos árabes e auxiliaria a não condená-los ao isolamento. Ainda no plano da mudança de mentalidades, por encontra-se geralmente em uma posição de reagentes, ao invés de agentes quanto aos desígnios para sua região, os árabes enfrentam o monumental desafio de desmistificar e desmascarar a 'racionalidade' de lógicas como a de 'economia da violência'[124], propalada por aqueles que não se importam em introduzir mais violência numa região já tão convulsionada, como 'solução' ou instrumento para produzir outros devires. Em uma região onde as intervenções tradicionalmente causaram mais danos do que as doenças que pretendiam curar, os árabes devem tentar resgatar o debate e reorganizar princípios de não-intervenção, ao mesmo tempo em que preservam o imperativo do princípio segundo o qual os povos

[123] Com todas as problemáticas do conceito de identidade, que geralmente significa a negação do outro: como é sempre difícil definir o "EU", é mais fácil tirar toda a complexidade do 'outro', afirmando: eu sou o que ele não é.

[124] Noção maquiaveliana da 'boa crueldade' - de cometer violência para poupar mais violência no futuro.

têm o dever de assistência (desinteressada) a povos menos favorecidos.

Finalmente, os árabes devem ainda dar uma resposta favorável a vários desafios: a ausência de democracia interna cria conflitos que os tornam vulneráveis à pressões externas. Uma aliança sem precedentes entre governantes árabes e árabes governados constituir-se-ia na única capacidade de defesa e dissuasão disponível. Isso requereria o compromisso de cada governo árabe de abrir-se à sua sociedade e a seu povo, derrubando todas as medidas de segurança, de coadunar todas as forças intelectuais e políticas, e dar condições para que emerjam sociedades árabes, livres dos estados-de-sítio entre governantes e governados, que elas mesmas se impuseram, para potencializar uma oposição organizada à medida de um novo imperialismo, já que um povo silenciado e reprimido jamais se levantará (de maneira bem-sucedida). Assim, a resistência não seria seqüestrada/monopolizada, ou deixada a cargo de manifestantes extremistas ou de atacantes suicidas desesperados.

Em suma, em termos do importante para a região, o que nos é dado é um quadro bastante desolador: palestinos e iraquianos continuam apenas com a esperança (não concretizada) de uma vida normal, em que não serão nem heróis nem vítimas (normalidade que lhes é negada pelas circunstâncias atuais); o poder dos EUA é cada vez mais inconteste, assim como o de Israel, e a guerra contra o terror (conforme entendida por Washington e Israel) tomou conta completamente da agenda global; o clima político e moral de hoje é bem mais grosseiro e redutor; o papel destrutivo da mídia vem sendo maior; e, no que diz respeito ao ambiente árabe doméstico, a incoerência e a fragmentação são maiores do que nunca (qualquer forma de cooperação e planificação proveitosa seriam mais produtivas

que as vergonhosas Cúpulas que tem desfigurado a vida nacional pan-árabe), o que os reduz à raiva impotente ou à reação marginalizada: um projeto emancipatório – a união dos países árabes como fundamento de sua emancipação – continua sendo uma miragem. As mudanças antecipadas com otimismo para a região estão longe de serem realidade.

Bibliografia

AIC. *Globalisation and International Advocacy by Palestinian and Progressive Israeli Organizations: Initial Survey and Networking.* AIC: Jerusalem, June 2004.

ALKER, Hayward R. "Pour qui sont ces civilisations?" *Cultures et Conflits*, n.19-20, outono-inverno 1995.

ALLAIN, Jean. "Orientalism and International Law: The Middle East as the Underclass of the International Legal Order". *Leiden Journal of International Law* (2004), 17:391-404, Cambridge University Press.

AZAMBUJA, Marcos de. "Uma relação em crise: França e Estados Unidos". *Panorama de Conjuntura Internacional.* No. 20 – (Dez.2003-Abr.2004).

BOLTANSKI, Luc. *La souffrance à distance.* Paris: Métaillé, 1993.

BOOT, Max. *The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power.* New York: Basic Books, 2002.

BYERS, Michael and NOLTE, Georg (eds.), *United States Hegemony and the Foundations of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 531 pp.

CHOSSUDOVSKY, Michel. "Osamagate".*Centre for Research on Globalization,* October 2001.

COHN, Gabriel. *Indiferença, nova forma de barbárie* (Ciclo de Conferências: Barbárie e Civilização) Rio de Janeiro, 16ago a 30set 2002.

COX, Michael. "The Empire's back in Town: or America's Imperial Temptation – Again". *Miliband lecture series*, LSE- London School of Economics & Political Science, London, February 19, 2003.

DENG, F. *et* al.Sovereignty as responsibility. Washington: Brookings, 1996.

DUPAS, Gilberto. "O terrorismo e as divergências entre Europa e EUA". *Panorama da Conjuntura Internacional*, No. 16, Dezembro2002/ abril 2003, Brasil, pp. 6-7.

EREKAT, Saeb. "Why Did Bush Take My Job?" *The Washington Post* (25.04.2004).

FEATHERSTONE, Mike (ed.). *Global culture:Nationalism, globalization and modernity*.Londres: Sage, 1990.

FIORI, Jose Luis. "Nova fase de dominação global?" *Cadernos Diplo/ le monde Diplomatique*, No. 3, Janeiro 2002.

FREUD, Sigmund. "Pourquoi la guerre?" (1933) *Résultats, idées, problèmes II*, 1921-38.Paris:PUF, 1985.

FROMKIN, David. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, Owl Books (NY): 2001.

HELD, David. *Global Covenant:the Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, London: Polity Press, 2004.

HOBSBAWM, Eric J. "After the Winning of the War – United States: Wider and Wider", *Le Monde Diplomatique* (June 2003).

IGNATIEFF, Michael. "Empire Lite", *Prospect,* 83, February 2003, p.36.

KHOURI, Rami. "Washington's 1-for-5 Mideast Performance is cause for concern", *The Daily Star*, 02.06.2004.

KRISTOL, William & KAGAN, Robert. "Towards a Neo-Reaganite foreign policy". *Foreign Affairs*, 1996.

LOUREIRO, Isabel. "A outra face do capitalismo globalitário". *Cadernos Diplo/le monde Diplomatique*, No. 3, Janeiro 2002.

MAHDI, Kamil. "Najaf proves that the US will never allow democracy to flourish in Iraq". *The Guardian,* August 14, 2004.
McDOUGALL, Walter A. *Promised Land: Crusader State The American Encounter with the World.* Boston, Mass; Houghton Miflin Company, 1997.
NYE, Joseph S. *The Paradox of American Power: why the World's Only*

Superpower can't Go It Alone, New York: Oxford University Press, 2002. *The Times,* 14.04.2003.

PAPPE, Ilan. "The Axis of Destruction: the post-Saddam Middle East". *News from Within.*Vol. XIX, N.4, May 2003.

ROSEN, Stephen Peter. "An Empire, If You Can Keep It", *The national Interest*, No. 71, Spring 2003, p.51.

SAID, Edward W. "The Arab Condition". *Al-Ahram Weekly*, Egypt, Issue of 22-28 May 2003.

_____ "Palestinos querem eleições e reformas já". *Folha de São Paulo, Caderno Mundo*, 23.06.2002.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, SP, Cia. das Letras, 1996.

SMOUTS, Marie-Claude(org). *As novas relações internacionais: práticas e teorias.* Brasília: Editora UnB, 2004.

VINJAMURI, Leslie. "Order and Justice in Iraq".*Survival,*vol. 45, No. 4, London, Winter 2003-4.

WILKINSON, David. 'Unipolarity without Hegemony', *Internatinal Studies Review*, Vol.1, No. 1, 1999, pp. 144-172.

ZAKARIA, Fareed. *From Wealth to Power: The Unusual Origins of America's World Role,* New Jersey: Princeton University Press, 1998.