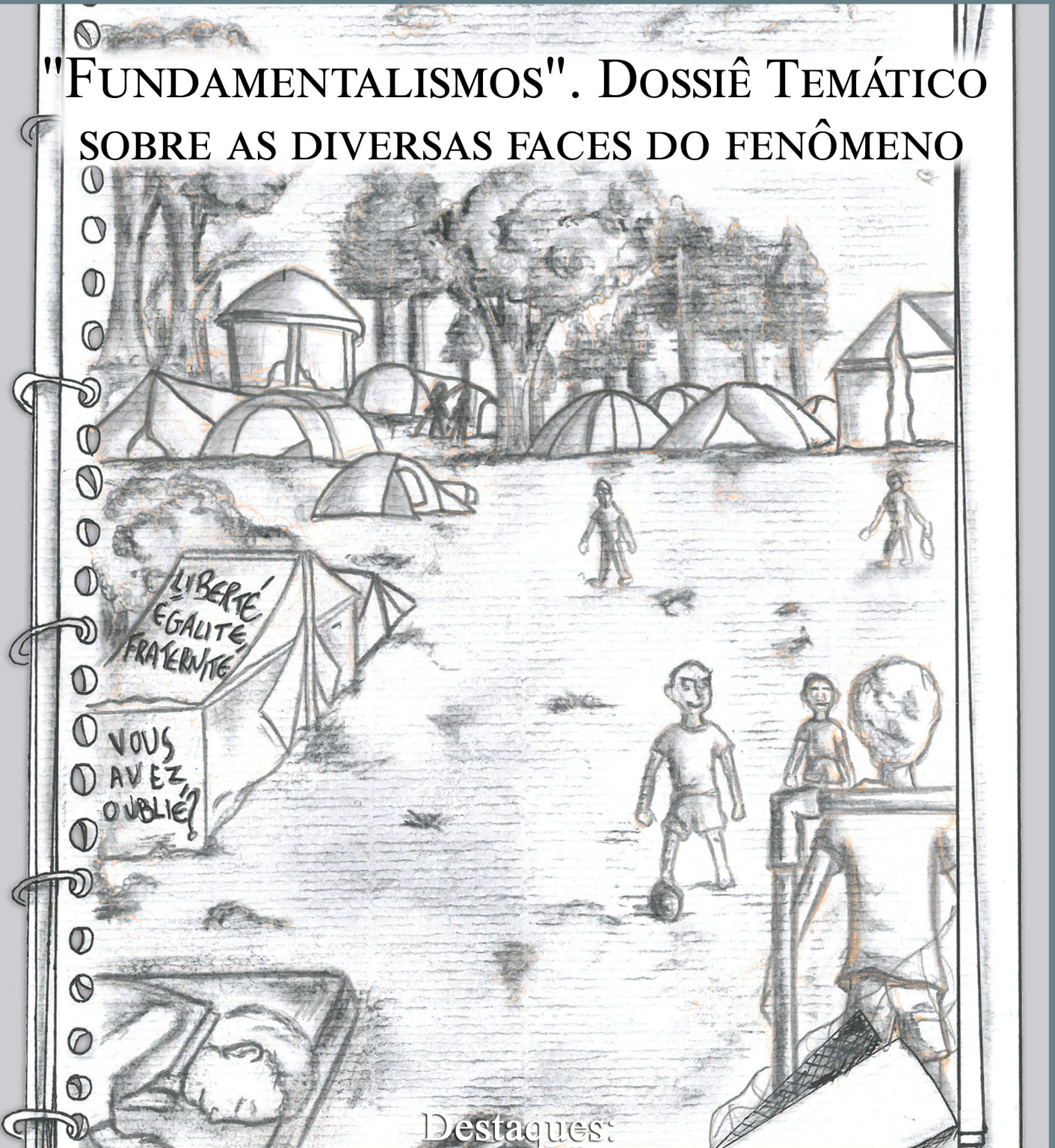


MALALA

REVISTA DO GRUPO DE TRABALHO ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO (GTOMMM)

Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP)

"FUNDAMENTALISMOS". DOSSIÊ TEMÁTICO SOBRE AS DIVERSAS FACES DO FENÔMENO



Destaque:

*A República da Turquia
em três tempos
por Monique Sochaczewski*

*Entrevistas com
Fethullah Gülen
e Christian Picciolini*

*Uma perspectiva existencialista
do fundamentalismo
por Victor Begeres Bisneto*

Volume 6 • Número 9 • Jul. 2018

ISSN 2446-5240



000009

MALALA

v. 6, nº 9 – Julho/2018

Revista do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM)
Laboratório de Estudos da Ásia (LEA)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)
Universidade de São Paulo (USP)

Editor-responsável

Prof. Peter Robert Demant

Editor associado:

Prof. Rafael Antônio Duarte Villa (Universidade de São Paulo)

Editores-executivos

Cila Lima

Natália Nahas Carneiro Maia Calfat

Comissão de layout

Magno Paganelli

Membros do Conselho Científico da revista Malala

Prof. Angelo Segrillo (USP)

Prof. Ariel Finguerut (SENAC/pesquisador GT OMMM-USP)

Prof. César Henrique de Queiroz Porto (Unimontes)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof. Nizar Messari (Al-Akhawayn University, Marrocos)

Prof.^a Norma Breda dos Santos (UnB)

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Ilustração de caderno de campo, por Carlos Victor Brandão Leite

A imagem ilustra o acampamento de imigrantes e refugiados de Norrent-Fontes, localizado no departamento de Pas-de-Calais, região norte da França (Setembro de 2016).

Malala Yousafzai cresceu ...

Em 2015, com 18 anos, Malala se declarou feminista em um encontro com Emma Watson para divulgar seu filme “Ele me chamou de Malala”. Malala segue desde lá se preparando para em algum dia do futuro candidatar-se para primeira ministra do Paquistão, como declarou em uma das suas muitas entrevistas. Em abril de 2018 ela voltou ao Paquistão, para uma rápida e “destemida” visita. Surpreendentemente, neste mês de julho de 2018, Malala veio ao Brasil para um evento fechado, organizado pelo Banco Itaú/Unibanco, evento em que sua fundação (The Malala Fund) lançou seu apoio a três projetos de Educação no Brasil (sendo um deles voltado aos indígenas). É possível notar nos discursos de Malala nesse encontro brasileiro, que conceitos-chaves do feminismo estão presentes nas suas novas perspectivas para o apoio prometido à educação no Brasil, como por exemplo, os conceitos de democracia, o desejo de que ninguém precisa casar forçosamente, a luta contra o trabalho e a exploração sexual infantil e o próprio uso do termo feminismo. O apoio de Malala à Educação no Brasil é simbólico, se se considerar o profundo “fosso” que se pronuncia com os desmontes acelerados no ensino público brasileiro, mas demonstra uma aproximação bastante bem-vinda.

Sua trajetória em resposta a sua luta por educação (de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, com divulgação pela grande mídia) teve um efeito de acentuado reconhecimento internacional e em 2014 a fez vencedora do prêmio Nobel da Paz, junto com um importante indiano. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Ela o fez sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, prometendo vingança ou declarando “guerra”. Na comemoração de seus 16 anos na ONU, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando que ela era “uma garota entre muitas”. Pode-se, agora, parafrasear essa sua fala e dizer que Malala é uma das muitas mulheres feministas paquistanesas que lutam por igualdade, pelos direitos humanos e por educação a todas as mulheres do Paquistão e do mundo. O feminismo no Paquistão é bastante atuante desde os anos 50, embora Malala só pôde conhecê-lo depois de estar fora de seu país, em parte devido ao extremismo dos grupos como Talibã e em parte pela própria estrutura conservadora da sociedade.

Para a Revista Malala, Malala Yousafzai é mais do que um símbolo político, é uma inspiração acadêmica. Ela nos leva a pensar que podemos transcender e vencer preconceitos, superar estereótipos e criar um espaço para discussão e troca de ideias sem medo, com pluralidade, coragem e abertura, sem abrir mão de textos claros, de pesquisas sérias e de debates com ideias que muitas vezes podem ser conflitantes sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.
As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da revista *Malala*.

apresentação

| | |
|--|---|
| Malala debate o fundamentalismo religioso Peter Demant (Editor-chefe) e Ariel Finguerut (UNESP/Projeto Sem Diplomacia) | 7 |
|--|---|

entrevista

| | |
|---|---|
| “(Para enfrentar o extremismo político) as pessoas precisam ser espertas, notar a propaganda e enxergar os problemas para além destas dicotomias e manipulações fáceis” Christian Picciolini (Life after Hate) | 9 |
|---|---|

entrevista

| | |
|--|----|
| An interview with Fethullah Gülen Peter Demant (Editor-chefe) | 17 |
|--|----|

entrevista

| | |
|---|----|
| Do campo de batalha à batalha ideológica: a história de um foreign fighter que hoje previne a radicalização Beatriz Buarque (University of Westminster) | 22 |
|---|----|

ensaio

| | |
|--|----|
| Three reformers against violent jihad Peter Demant (Editor-chefe) | 29 |
|--|----|

ensaio

| | |
|--|----|
| The rise of fundamentalism in the muslim world and the impact on women João Gallegos Fiuza (Universidade de São Paulo - FFLCH/USP) | 40 |
|--|----|

ensaio

| | |
|--|----|
| Tehrik-i-Taliban Pakistan: considerations 3 years after the school attack in Peshawar Priscila Lima Pereira (Universidad de Buenos Aires - UBA) Rachel Campos | 45 |
|--|----|

artigo

| | |
|---|----|
| Uma perspectiva existencialista do fundamentalismo islâmico Victor Begeres Bisneto (Universidade de São Paulo - FFLCH/USP) | 52 |
|---|----|

artigo

| | |
|---|----|
| De Atatürk a Erdoğan: A República da Turquia em três tempos Monique Sochaczewski (Fundação Getúlio Vargas - CPDOC-FGV) | 70 |
|---|----|

artigo

| | |
|---|----|
| A paz pede arte: Os diálogos de paz e seus agentes Stéphane Dias (PUC-RS e Reuters University) | 91 |
|---|----|

relato de campo

Os “últimos dias” do acampamento de imigrantes e refugiados de Calais

Augusto Veloso Leão (Universidade de São Paulo - IRI/USP)

Jameson V. M. da Silva (Universidade de São Paulo - IRI/USP)..... 117

resenha de filme

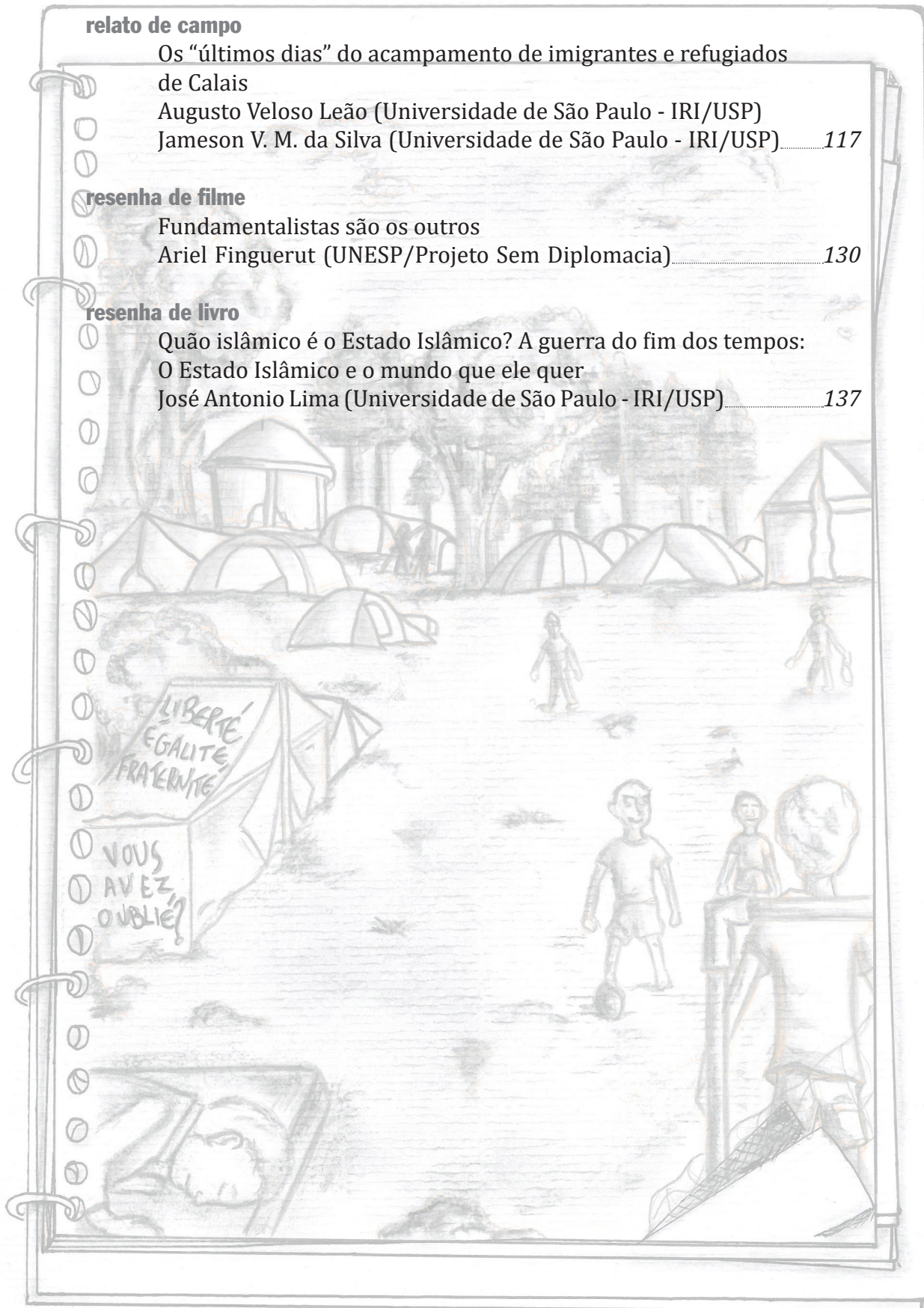
Fundamentalistas são os outros

Ariel Finguerut (UNESP/Projeto Sem Diplomacia)..... 130

resenha de livro

Quão islâmico é o Estado Islâmico? A guerra do fim dos tempos: O Estado Islâmico e o mundo que ele quer

José Antonio Lima (Universidade de São Paulo - IRI/USP)..... 137



MALALA DEBATE O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Neste nono número da Revista Malala dedicado ao fundamentalismo religioso tivemos muitas contribuições que nos convidam a repensar as várias definições para o termo - tanto como conceito do campo religioso como comportamento político. Trata-se tanto de um conceito histórico como de um fato sociológico de nosso tempo. Faz-se presente a ideia de retornar à mensagem “original” de uma religião e de voltar à teologia, aos valores e aos modos de religiosidade da (suposta) comunidade pristina de seus primeiros crentes. Além de contribuições analisando facetas ou aspectos de islamismos em várias situações geográficas, históricas e sociais, a Revista abre suas colunas às discussões sobre o leque mais amplo de fundamentalismos, incluindo todos que estiverem relacionados ao Oriente Médio e ao Mundo Muçulmano *lato sensu*, assim como as reações ao islã em outras religiões e regiões (como, por exemplo, entre cristãos no ocidente).

Excepcionalmente neste número oferecemos ao leitor três entrevistas. Ariel Finguerut conversou com **Christian Picciolini**, autor e articulador anti-fascista, que conta parte de sua trajetória de militante neonazista na juventude em Chicago até seu atual trabalho à frente de sua ONG *Life After Hate*. Ali, Picciolini propõe-se a ouvir e dialogar com pessoas que buscam caminhos para sair de grupos extremistas e a desenvolver estratégias para enfrentar a radicalização política. Beatriz Buarque conversou com **Shahid Butt**, de origem paquistanesa, residindo em Londres. A conversa destaca estratégias de recrutamento de jihadistas em regiões até hoje sensíveis para o Mundo Muçulmano como Bósnia, Afeganistão e Iêmen. E fechando a sessão de entrevistas, Peter Demant conversou a convite do Centro Cultural Brasil-Turquia com **Fethullah Gülen**, intelectual de grande influência no islã. O líder espiritual islâmico turco responde, de seu exílio nos EUA, a algumas perguntas sobre a Turquia, o islã e seu movimento político-espiritual.

Na busca para entender a radicalização e mobilização de movimentos fundamentalistas e jihadistas no islã - como por exemplo nas fileiras do Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS na sigla em inglês) - **Victor Begeres Bisneto** dialoga com autores da literatura russa clássica, debatendo o niilismo e levantando ideias próximas ao existencialismo para entender o fenômeno. **João Gallegos Fiuza** discute o apelo e impacto fundamentalista sobre os direitos sociais e políticos das mulheres muçulmanas. **Peter Demant** apresenta em ensaio as ideias de an-Na’im, Irshad Manji e Maajid Nawaz, no contexto de reformistas contra leituras fundamentalistas no islã. O ensaio de **Priscila Lima Pereira** e **Rachel Campos** faz uma radiografia do grupo terrorista Tehrik-i-Taliban Pakistan, cuja ideologia religiosa e influência persistem entre a juventude de áreas tribais do Paquistão.

Na sessão de resenhas, **Jose Antônio Lima** debate as ideias apresentadas por Graeme Wood, cuja obra debate o Estado islâmico em seus aspectos teológicos e ideológicos. **Ariel Finguerut** estabelece pontes entre dois fundamentalismos, o islâmico e o judaico, discutindo dois documentários: um que foca no Paquistão, numa Madrasa voltada para educação de jovens e crianças, e outro cujo foco dirige-se ao judaísmo hassídico nos EUA, em meio às vicissitudes de pertencimento, aceitação, identidade e sociabilidade.

Em artigos de fluxo contínuo apresentamos neste número um vasto panorama de trabalhos interdisciplinares: **Monique Sochaczewski** analisa a república turca em três momentos e uma profusão de golpes militares, cobrindo o período de 1923 à 2002 - de

■ apresentação

Atatürk a Erdoğan. Em seu relato de pesquisa **Stéphane Dias** discute os conceitos de agência e racionalidade comunicativas aplicados ao cenário diplomático-político de mediação de conflitos, concentrando-se nos diálogos de paz israelo-palestinos a partir da estrutura dialógica e de seus agentes. O relato de campo deste número fica a cargo de **Augusto Veloso Leão e Jameson V. M. da Silva**, que concedem importantes registros dos últimos dias antes do desmantelamento do acampamento de imigrantes e refugiados de Calais, ou “Selva de Calais”, no norte da França.

Boa Leitura!

São Paulo, 20 de Julho de 2018
Peter Robert Demant
Editor-chefe da Revista Malala

Ariel Finguerut
Membro do Conselho Científico da Revista Malala

“(PARA ENFRENTAR O EXTREMISMO POLÍTICO) AS PESSOAS PRECISAM SER ESPERTAS, NOTAR A PROPAGANDA E ENXERGAR OS PROBLEMAS PARA ALÉM DESTAS DICOTOMIAS E MANIPULAÇÕES FÁCEIS”.

Entrevista com Christian Picciolini

Revista Malala (RM)

Podemos começar com você nos contando mais sobre seu trabalho. Você escreveu um livro contando sua história, tem uma Organização, a *Life after Hate*, e participa do programa ExitUSA. Qual a proposta do seu trabalho? Como você trabalha?

Christian Picciolini (CP):

Em 2009 eu fui o co-fundador de uma organização chamada “Life after Hate” que basicamente ajuda as pessoas que queiram sair de grupos e organizações de ódio, que querem se livrar de ideologias de ódio. Nós nos sentimos qualificados para fazer este trabalho por termos sido extremistas e participado destes tipos de grupos há muitos anos atrás. Eu particularmente tenho dedicado os últimos 20 anos a tentar ajudar quem quer sair e a desmontar, dismantelar estes tipos de organização que, de certa forma, eu ajudei a criar nos anos 1980 até meados dos anos 90. Somos a única organização nos Estados Unidos e na América Latina que trabalha visando o desengajamento das pessoas ligadas ao extremismo político e ideológico, em outras palavras, de pessoas ligadas a grupos de ódio. Não trabalhamos sozinhos, temos um time de psicólogos e outros profissionais que criam um trabalho multidisciplinar, tendo assim, criado uma forma de ajudar as pessoas que estão iludidas e cercadas pelo ódio. Isso tem sido um trabalho cotidiano desde 2009. Escrevi um livro contando minha história e minha vida, o livro chama-se *Suástica Yankee: Memórias de um Ex-Skinhead Neonazista*.

O que nós fizemos foi construir nos últimos 8 anos uma rede com mais de 100 ex-militantes extremistas de extrema-direita e que agora estão ajudando outras pessoas com sua resiliência e enfrentando o racismo.

RM

E possível desradicalizar uma pessoa?

CP

Não chamamos o que fazemos de “desradicalização”. Nós não focamos na ideologia da pessoa. Quando eu trabalho com alguém eu não entro no mérito ideológico, eu não discuto ideologia como quem crê que “o que ele acredita é errado”. O que eu faço é escutar. Eu escuto com o máximo de atenção possível. O que acontece neste processo é que eu encontro o que chamo de “buracos”. Estes “buracos” aparecem nas trajetórias destas pessoas e as forçam, as levam a outros caminhos. Algumas vezes estes “buracos” podem ser, por exemplo, ficar desempregado, pode ser um *gap* na educação formal, pode ser uma doença mental, ou pode ser um conjunto de fatores que aconteceram com aquela pessoa e a colocam para baixo, a deixaram sem perspectiva e a levam a se tornar um extremista ou a tornar-se uma pessoa que propaga o ódio. Meu trabalho é, digamos, de “pavimentar estes buracos”, tornando as pessoas mais resilientes. Assim eles podem ter mais confiança,

podem se qualificar para empregos, podem voltar a estudar, e assim lá na frente encontrar o que os levou ao ódio e entender que entre os que odeiam e os que são vítimas do ódio há mais similaridades do que diferenças. Uma das coisas importantes que faço é em algum momento introduzir esta pessoa que está deixando o ódio ao objeto de sua raiva e de seu ódio. Na maioria dos casos, eu noto que esta interação nunca aconteceu antes. Eles nunca tiveram uma conversa de fato com as pessoas que odeiam. Então parte do processo é “construir pontes”. E é um processo interessante porque uma vez que a pessoa ganha confiança, se sente mais segura, e mais resiliente. O ódio muitas vezes desaparece por que havia apenas uma “ideia” para se apegar e odiar e culpar outros pelos problemas que passavam em suas vidas.

RM

Há uma trajetória que seja comum às pessoas que entram em grupos e movimentos de ódio?

CP

De forma geral, eu noto que as pessoas que entram em grupos extremistas ou que passam a defender ideologias extremistas o fazem por três motivos. São três fundamentos básicos que qualquer ser humano precisa para ter uma vida social saudável. Um deles é a busca por uma **identidade**. O outro é a busca por uma **comunidade**. Algo como “quem é minha família?”. E o terceiro motivo é a busca por um **propósito**. É um pouco a busca por “querer mudar o mundo” ou querer fazer do mundo um “lugar melhor”. Estes três elementos aparecem em algum ponto da vida de um extremista, e o que acontece é que se você tem uma pessoa marginalizada, uma pessoa que tem inveja, que tem um subemprego, ou que passou ou está passando por um trauma - e se está em busca destes três pontos - é fácil encontrar alguém que cruze o caminho desta pessoa e a ofereça uma “narrativa”, que tende a ser bem egoísta, e que aparentemente resolve todos os seus problemas, mesmo que temporariamente. Mas, claro, não a solução para o longo prazo. Sempre se cai na lógica do “nós contra eles”, colocando a culpa em “alguém” ou “grupo” e, assim, se remove a culpa e a dor e a transfere para outro.

Quando se odeia alguém ou de forma generalizada, é porque eu primeiro me odeio. É o exercício de tirar a dor e a culpa de mim mesmo e projetar num outro e, assim, eu não preciso mais ter que lidar com isso.

RM

Como você avalia o papel das religiões na manipulação do discurso de ódio?

CP

Nem sempre grupos religiosos transformam pessoas em propagadores de ódio. Há pessoas religiosas que usam a religião para degradar, diminuir, e colocam a religião a serviço de uma ideologia egoísta, esquecendo-se que as religiões são sobre compaixão e empatia. Todas as religiões se baseiam neste princípio. Mas quando isso vira algo distorcido, cria-se a ilusão de pureza e aí se argumenta que é preciso lutar e defender um fundamento puro das religiões, e que isso pode ser perdido se não for protegido. Este é o discurso de grupos fundamentalistas, vale para o Estado Islâmico, como vale para grupos cristãos, assim como para o Ku Klux Klan (KKK), que pegam ideias e símbolos religiosos e criam um discurso próprio, apadrinhando e apropriando-se até conseguir preencher seu ego, alimentando cada vez mais um discurso egoísta. Usando a lógica “nós contra eles” até não

poder mais, até o extremo, eles esquecem totalmente das ideias de empatia e compaixão que estão na base de qualquer religião.

RM

Há um contexto psicossocial recorrente? Como desilusão, problemas com raiva, casos de violência doméstica etc.?

CP

Em muitos casos há a recorrência de um trauma. Ou então algum tipo de distúrbio mental. Isso afeta o indivíduo e pode, de repente, torná-lo extremamente focado na busca por algo, por respostas ou por soluções. No meu caso pessoal, por exemplo, meu trauma foi sentir-me abandonado. Eu me sentia abandonado pelos meus pais que trabalhavam muito e não estavam lá comigo em minha infância / juventude. Então eu fui buscar por minha família em outro lugar. Quando as pessoas buscam ideologias extremistas, não é a ideologia que as satisfazem, é o senso de comunidade, de pertencimento e de propósito. E isso cria uma identidade.

RM

Como diferenciar os chamados “lobos solitários” daqueles que se aproximam e eventualmente entram num grupo já constituído como o KKK ou um grupo de *skinheads*? São casos que exigem abordagens distintas?

CP

No caso dos “lobos solitários”, muitas vezes a radicalização aconteceu online (via internet). E pode ser um recrutamento pessoal, mas muitas vezes tem a ver com sites de notícias falsas. A pessoa é bombardeada por informações confusas, falsas e sensacionalistas. Elas acabam acreditando nestas notícias falsas e se radicalizam assim. Mas há também comunidades online de ódio que estão ali prontas para se comunicar com os interessados. Estas comunidades criam uma realidade virtual identitária que só existe online, eles não conseguem reproduzir isso no mundo real, mas pressionam o indivíduo que se aproxima e demonstra interesse. Então estas comunidades online, mais as notícias falsas, criam neste indivíduo o senso de desespero, ao mesmo tempo em que criam uma base identitária e projetam ideais como de um “super homem”, uma *persona* criada no mundo virtual que os leva a cometer ataques e terrorismo no mundo real. Desde o caso Dylann Roof até casos de ataques a mesquitas ou mais recentemente na cidade de Nova Iorque - quando um homem negro foi esfaqueado por um jovem branco que disse a polícia que estava ali para matar negros - todos estes casos tem em comum a tendência de radicalização via internet. Então, por mais que os ataques sejam solitários, eles foram radicalizados num contexto de comunidade, mesmo que seja uma comunidade virtual.

RM

E no caso dos líderes? Como você trabalha com as lideranças destes movimentos extremistas? Eles geralmente são carismáticos e oportunistas, sabem manipular diferentes sentimentos, seja de “vitima”, seja de “liderança intelectual”.

CP

Não é tão diferente como possa parecer. Os líderes são movidos por uma busca e senso de poder. Isso se destaca mais que o senso de pertencimento ou de comunidade/iden-

tidade. O processo de envolvimento nestes casos não é diferente. Buscamos entender as suas necessidades, identificando os “buracos” e tentando “pavimentar o caminho”. Muitas vezes o que os torna “líderes” é o fator carisma. São carismáticos, mostram-se confiantes por que já foram inseguros no passado. Nosso objetivo é buscar entender o que se passou, e as mudanças nestes casos não diferem de outros casos.

RM

E o fator gênero? Há mais homens que mulheres nos movimentos extremistas. Como as mulheres são vistas e eventualmente recrutadas?

CP

Movimentos extremistas, sejam eles de supremacia racial, neonazistas ou islâmicos, são movimentos tipicamente misóginos. É um ambiente dominado pelos homens, mas em alguns casos há um discurso que coloca a mulher como a “salvação”. Ela é a “salvação” por ser “a mãe”. Mas no cotidiano a forma como eles tratam as mulheres é hierárquica, as mulheres são de 2ª classe, são misóginos. O suposto “respeito às mulheres” que muitos dizem ter, e que aparece em muitos discursos, definitivamente não aparece na prática. Em termos de representação, eu diria que entre extremistas os homens chegam a algo entre 80% e 90%. Algo que notamos como uma tendência é a tentativa de usar as mulheres e as colocar para “falar em nome do movimento”. Há muita propaganda extremista com mulheres. Isso acontece por que eles perceberam que este tipo de propaganda tem mais resposta, sempre tendo como alvo chamar atenção e recrutar outros homens. Com mulheres atraentes a ideia é atrair mais homens aos grupos extremistas.

RM

Há alianças entre movimentos extremistas? Como são as relações de aliança entre movimentos de ódio e extremistas?

CP

Sim, há uma tendência a alianças. Não importa muito que tipo de “supremacia” se acredita, pode ser da linha “direita alternativa”, “neonazista” ou “KKK”, basicamente eles querem a mesma coisa: uma nação racialmente branca e, como dizem, “defender a raça branca da extinção”. Eles acreditam que a ideia de “diversidade” não passa de um código para genocídio. Eles acreditam que quanto mais diversidade existir no mundo, menos espaço haverá para a cultura branca – entendida em termos de uma hierarquia racial e social. Portanto, eles são muito sensíveis e temerosos, eles se protegem nestes termos. Assim, o que os une é este inimigo comum (e isso permite alianças), é este sentimento de “ameaça racial” e de desprezo pela diversidade, abrindo espaço também para o surgimento do desprezo à cultura judaica. Há outros inimigos, mas o recorrente entre grupos extremistas é ter como inimigo comum os judeus. Por isso que eu há muitos anos atrás já previa que haveria uma ligação entre grupos de extrema direita e os jihadistas do islamismo, especialmente no Oriente Médio. Eles podem não se gostar muito, mas são unidos por um inimigo comum.

O inimigo comum pode ser mais forte que os problemas e diferenças que existam entre os grupos. Tudo isso também é alimentado por teorias conspiratórias. Ideias como as que os judeus controlam a mídia, controlam os bancos, controlam o sistema financeiro etc. Este estereótipo do inimigo judeu é alimentado pela propaganda destes grupos. E acrescenta a isso as “notícias falsas” e você terá uma grande teoria conspiratória.

RM

O antissemitismo também tem certo apelo à esquerda. A ideia de que em última instância os judeus estão por trás do capitalismo e são responsáveis pela desigualdade tem força no eleitorado de esquerda. Na Europa, alguns movimentos totalitários tentam recrutar também militantes de esquerda. Como você avalia esta tática?

CP

Se você pensar no espectro ideológico na política, ele pode ser circular. Numa ponta você teria a extrema direita e na outra ponta a extrema esquerda. Quanto mais em direção ao “extremo” se for, maior a chance da “esquerda” e da “direita” se encontrarem. Notam-se táticas similares, o pensamento limitado, a manipulação do medo, e também quanto mais ao extremo mais comum e fortes são as narrativas conspiratórias. Extremismos tanto de direita ou de esquerda – não importa – não são bons. O desafio é encontrar uma base comum, resgatar o centro, onde todos podem ser respeitados e se tratarão com respeito, onde as opiniões importam e se trabalha para que todos tenham os mesmos direitos e justiça. Isso é melhor que a polarização que vivemos, na qual um tenta “calar a boca” do outro e acha que sua visão é melhor.

RM

Como você avalia a campanha e as ideias de Donald J. Trump?

CP

É difícil analisar o que a campanha de Trump produziu. A Direita Alternativa de repente estava em todos os lugares e Trump criou um movimento nacional. Em certo ponto é como se ele jamais pudesse estar errado independentemente do que ele dizia ou fazia. Mesmo sendo pouco consistente, digamos assim, como a verdade, ele criou um movimento. Trump surge como alguém que fala para e em nome de uma parcela da população dos EUA que reclamava não estar sendo ouvida. E eles votaram em Trump. Eu particularmente não dou a Trump o “benefício da dúvida”. Falo isso porque se você analisar o que ele disse, seja sobre migração, seja sobre as mulheres, sobre a ideia de “barrar a entrada de imigrantes e refugiados de países muçulmanos”, seria perigoso esperar que estas ideias virassem políticas de governo. Ele apresenta estas ideias como se fosse patriota, mas eu acho que são ideias antiamericanas. Uma das ideias mais básicas em torno dos EUA como nação é a imigração. Os EUA foi construído como nação de imigrantes e isso está na base de nossos valores, então para mim negar isso é antipatriótico.

Trump na campanha se dirigiu a uma população que se dizia excluída do debate político e prometeu o que eles queriam ouvir. Mais do que entregar, Trump enfatiza a retórica, a ideia de dizer e ser a “voz” desta nova base eleitoral. Por isso agora como presidente, quando é preciso entregar alguma coisa, Trump tem fracassado.

RM

E a Direita Alternativa? Ela surge como uma voz nacionalista também “esquecida” ou silenciada na política americana?

CP

Sim. Muitos que formaram o gabinete de Trump foram ou ainda são ligados a Direita Alternativa. Eu posso te dizer que se fosse há 30 anos, quando eu estava militando

na extrema direita, eu ficaria bastante empolgado com Donald Trump. As coisas que ele diz, promete, e os seguidores que conquistou, deixariam qualquer extremista americano bastante animado. Suas falas, mesmo que confusas, sobre imigração, raça e religião, soam nacionalistas e isolacionistas, e o mesmo se aplica a seus movimentos e tendências para a política externa. Tudo isso deixaria uma pessoa como eu, quando era do movimento, bastante esperançosa. Tudo que eu queria naquela época era a ideia de uma “América para Brancos”, e se formos à essência do que ele está dizendo hoje, não é muito diferente disso.

Agora, mesmo com o empoderamento da Direita Alternativa, há frustrações aumentando. Há muitas coisas que Trump não poderá cumprir e os efeitos disso são imprevisíveis.

RM

Trump se defende muito com o argumento do “politicamente correto”. Quando acuado, ele costuma responder desqualificando a crítica como sendo “politicamente correta”. Tenho a impressão que é a mesma estratégia tanto da Direita Alternativa quanto dos grupos de ódio, não?

CP

Sim, claro. Trump argumenta que nos tornamos muito “politicamente corretos” (PC), que há uma tentativa de regular como pensamos e como nos manifestamos. Algo diferente disso é o que entendo como um movimento cuja ideia é ser mais consciente de como as pessoas se sentem - não sei se deveríamos classificar isso como “politicamente correto”, mas talvez isso faça parte de sermos simplesmente seres humanos mais decentes. Mas eu também entendo a visão dos que criticam uma ideia de “politicamente correto”. De fato, em nome do “politicamente correto”, alguns debates duros e difíceis não aconteceram e não estão acontecendo, então algumas conversas precisam ocorrer e o medo de ferir os sentimentos de alguém não poderia ser motivo para impedir o debate. O desafio é achar um ponto de equilíbrio e identificar o que de fato é mero “politicamente correto” e o que é preconceito, racismo etc. Este debate é importante porque há argumentos fortes em ambos os lados, tanto entre os que criticam o PC como entre os que querem combater a linguagem preconceituosa e o discurso de ódio.

RM

Gostaria de voltar à discussão sobre o antissemitismo que fizemos há pouco. Você mencionou que isso é comum tanto nos discursos jihadistas como dos grupos de ódio da extrema direita. No caso do Oriente Médio e Mundo Muçulmano, incluindo o conflito Israel-Palestina, o problema histórico do antissemitismo é recorrente. Há alguma saída?

CP

Este problema já ocorre há séculos. Não há uma resposta simples. O que eu proponho é que estejamos mais conectados uns com os outros. Isso ocorre através da compaixão. Eu mudei por que pessoas com as quais eu não tinha compaixão nenhuma mostram compaixão por mim nos momentos mais difíceis, momentos que não merecia nenhuma compaixão. Se olharmos para as relações entre árabes e judeus, é difícil argumentar por uma solução simples. Se eu for trabalhar com um caso de um radical árabe antissemita eu usaria a mesma metodologia de trabalho que aplico num militante de extrema direita, também antissemita. O ponto seria ligá-los ao objeto de seu ódio de forma a humanizar este “outro odiado”, e assim retirar este preconceito que está em sua cabeça. Na prática, o

recorrente é que estas pessoas cheias de ódio nunca tiveram contato ou qualquer interação com seu objeto de ódio.

RM

Alguns autores como Patrick Buchanan tentam escrever, ou melhor, reescrever a história apresentando uma narrativa na qual os árabes seriam muito mais fortes e poderosos que os judeus. Segue um pouco na linha da tradição autores que negam o holocausto. Já outros tantos autores apelam para a islamofobia, falam dos perigos do islã etc. No fundo são dois lados lutando por um mesmo público? Como você vê e diferencia isso?

CP

Não vejo muita diferença. É a ideia de um grupo contra o outro, criando generalizações. É a ideia de que um grupo sempre está contra o outro. Isso funciona como um clássico caso de propaganda. As pessoas precisam ser espertas, notar a propaganda e enxergar os problemas para além destas dicotomias e manipulações fáceis. Não podemos julgar bilhões de muçulmanos por aquilo que um grupo faz, assim como não podemos julgar os bilhões de cristãos mundo a fora com base, por exemplo, no KKK. E a mesma coisa em se tratando dos judeus. Não podemos dizer algo sobre o grupo com base em eventualmente uma (boa ou má) experiência pessoal. É ridículo achar que uma pessoa pode representar o grupo, seja ela judia, cristã ou muçulmana. E todos aqueles que querem revisar a história ou que tentam retratar um grupo ou uma religião de forma simplista e maniqueísta, está agindo provavelmente motivado pelo seu próprio ego ou interessado numa agenda política, e não interessado ou buscando a verdade.

RM

Você já trabalhou ou teve contato com um radical islâmico?

CP

Eu estive em Bruxelas na Bélgica – neste ano – divulgando meu livro e tive oportunidade de conhecer um ex-combatente e militante do Estado Islâmico, que lutou na Síria e agora estava morando na Bélgica. Ele já esteve preso inclusive. Depois de minha fala ele me procurou e conversamos. Ele me contou que se sentia como uma pessoa sem par, no sentido de ser uma pessoa que mudou, que deixou o radicalismo. Ele reclamava de solidão. Eu contei minha história e ele contou a dele. No final, chegamos à conclusão de que éramos parecidos, que tínhamos histórias similares. Nós dois entramos em movimentos extremistas não por uma questão ideológica, mas buscando outras coisas, como identidade, senso de comunidade e um propósito. Então no final das contas percebi que o que fazemos para retirar militantes da extrema direita nos EUA funcionaria para retirar muçulmanos do jihadismo.

RM

Para encerrar, nos conte como está a recepção do livro no Brasil. Como tem sido as reações? Tem planos de vir pra cá?

CP

O livro foi lançado há alguns meses, tenho a impressão que está indo bem. Recebi várias respostas e feedbacks de leitores. É interessante notar que o que conto no livro gera uma identificação em muitos brasileiros. No Brasil há pobreza, divisão de classe etc., mas há também racismo. E há um problema com a extrema direita e com a violência. Eu

■ entrevista

escrevi o livro para aqueles que buscam um relato honesto de como um “bom menino” acabou fazendo “coisas ruins” durante muitos anos de sua vida. Isso mostra que a radicalização pode acontecer com qualquer pessoa, seja pobre, classe média ou elite. Pode ser alguém de uma família bem estruturada ou de uma família desajustada. A questão é que quando buscamos certas coisas, certos propósitos, nos tornamos vulneráveis e podemos ser assim facilmente interceptados e recrutados. Portanto, espero que meus leitores no Brasil, ao lerem minha história, possam se identificar e ampliar sua visão sobre este tema tão sensível e perigoso.

RM

Muito obrigado pela entrevista.

CP

Obrigado, foi um prazer. Eu adoraria visitar o Brasil. Não tenho nada certo pra já, mas espero ainda neste ano fazer uma visita.

AN INTERVIEW WITH FETHULLAH GÜLEN UMA ENTREVISTA COM FETHULLAH GÜLEN

Peter Demant¹

Fethullah Gülen, a Turkish Sunni spiritual leader who is since 1999 modestly living in self-imposed exile in the US, is today doubtless the world's second most influential living Turk - though probably not in any way he would ever have wished. Once initiator and leader of a vast, wealthy and extremely successful moderate Islamic movement, he is nowadays accused by Turkish president Tayyip Recep Erdogan of being a conspirer and the mastermind behind the failed coup of 15 July 2016. His followers are languishing in their thousands in Turkish jails without trial, and many tens of thousands more have lost their jobs and social position. Those who left Turkey are chased around the world. His movement survives but under severe pressure. "Hocaefendi" Gülen himself is in danger of being extradited to the very place where his nemesis, Turkey's ever more authoritarian and Islamist leader Erdogan, calls for reinstating the death penalty for "traitors".

It was not always thus. Although they have their roots in rather different Sufi currents and developed different strategies, both Erdogan and Gülen were in the 1990s leaders of a conservative religious reaction who cooperated against Turkey's "Kemalist" secularist order. Atatürk's heirs had for decades been losing legitimacy and prestige and depended on the military to maintain their primacy. Erdogan led the Islamically-oriented political party AKP, and Gülen a ditto spiritual and officially apolitical movement (*Hizmet* or "Service"). Although neither defended very progressive changes, this odd pair became Turkey's main force of democratization. Gülen developed schools, enterprises, media, and NGOs; their influence was pivotal to bringing Erdogan's AKP to power in 2002. In the early 2000s, working on separate tracks, the two leaders defanged the generals, brought about a spurt in Turkey's economy, and modernized the country by setting it on the road to globalization and to the European Union.

However, putting the country under firmer civilian control and more in general diminishing the power of their common secularist foe also eliminated the rationale for cooperation between Turkey's leading party AKP with its junior partner, the Gülenist movement. Over the past years, the divergence between the two Islamic tendencies has

¹ Peter Demant is a historian and International Relations scholar specialized in contemporary Middle Eastern affairs, the Israel-Palestine issue, the Muslim world, and its relations with the West. He obtained his Ph.D. in Contemporary History at Amsterdam University (UvA, 1988), and the title of "Livres-Doctores" in Contemporary History at the University of São Paulo (USP, 2007). Founder (2008) and coordinator of the *Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano* (GTOMMM, Middle East and Islamic World Working Group) of USP Laboratório de Estudos da Ásia (Asian Studies Center), he initiated and remains editor-in-chief of its journal "*Malala*" (<https://www.revistas.usp.br/malala>). Prof. Demant's research focuses on the Middle East, Islam and Islamism, the Israel-Palestine conflict, Muslim minorities in Europe, and terrorism. Lattes CV: <http://lattes.cnpq.br/2604594578715465>. Contact: prdemant@usp.br.

become more visible. Interestingly, both leaders have ideologically moved in opposite directions. Erdogan has gradually shed his pro-democracy, pro-Western and pro-modern credentials in favor of a more outspoken Islamist program at home. He reduces democracy to a useful *strategy* and dreams aloud of a new Ottoman Empire: abroad Turkey follows a more explicit Middle-Eastern (and recently even pro-Russian) orientation. Gülen has meanwhile moved in the opposite direction, embracing ever more forcefully *values* of pluralism and democracy as religiously legitimate political choices, humanitarian service as an expression of religious devotion, and interreligious dialog instead of a clash of civilizations. He is favorable to Western democracies and surprisingly open-minded about Israel. For its admirers, Gülen's humane cosmopolitanism represents a promising Islamic alternative to jihadism. For Gülen's detractors, he is a wolf in sheep's cloth. In this competition, as a grassroots movement mobilizing the energies of countless idealistic and often prosperous and/or well-educated adherents, the Gülenists had initially the upper hand over the more blatantly power-oriented party machine of the AKP. Soon Erdogan began to complain of the infiltration of Gülen's cadres in the institutions of the State. From 2013 on, when Gülenists implicated Erdogan and his circle in a vast corruption scheme, cooperation turned into open enmity and (at least from Erdogan's side) into personal rivalry. The Turkish government closed down as much as possible Hizmet-related schools and organizations.

The responsibilities of the 2016 coup remain murky. Erdogan's accusations against FETÖ, Gülen's supposed "Fethullahist Terrorist Organization" have so far not impressed Western governments; some observers even argue that the 15th of July might have been a preventive "self-coup" orchestrated by Erdogan. Whatever the truth of the matter, the repression unleashed after its unraveling has driven *Hizmet* underground in Turkey, and on the run in the rest of the world. Erdogan's Turkey has joined the growing league of "illiberal democracies"...

A small Brazilian delegation was invited in late November 2017 to meet with Gülen. Below we present important excerpts of the hour-long conversation the participants held with him. Three points that stand out:

First, Gülen attempts to keep to the "Islamic mainstream", carefully avoiding any positions that might render him vulnerable to charges of sectarianism.

In the second place, within his consensual Islam, he emphasizes values of commonality, tolerance, and powersharing. That would, Gülen argues, constitute the most hopeful approach, for instance to solve the Syrian crisis or address the Kurdish problem in Turkey's own backyard. This represents a remarkable evolution for a thinker who started as a Turkish nationalist. It is also consonant with the liberal values of a movement that in recent years has strongly internationalized and is at present active in tens of countries.

Lastly, on the issue of the roots of Erdogan's hostility, Gülen points rightly at the impressive network of schools and NGOs his own movement has established in Turkey

and abroad, and which Erdogan failed to manipulate for his own purposes. Envy at his competitor's success in molding a new generation is one factor in what otherwise seems an irrational rage. To his well-known instruction "build schools instead of mosques", Gülen might have added that education and critical thinking are the most effective ramparts against the authoritarianism and obscurantism that threaten to engulf his country today.

The interview below was held in Portuguese and Turkish and is presented here in English translation checked by the interpreter present at the encounter.

Saylorsburg, Pennsylvania, 18 November 2017

Question: What is specific to Hizmet theology compared to other trends in contemporary (modernist) Islamic currents?

Answer: A difficult question. All (monotheistic) religions since Adam are built on the same set of four principles:

- 1) Belief in God and in His attributes
- 2) Belief in prophets thru whom God communicates with mankind
- 3) The practice of *adelet* (justice) and *ibadat* (rituals, straight life)
- 4) Belief in the Day of Judgment

Details may differ among religions but the big lines are the same.

Although all great religions share a common origin and teachings, due to differences of interpretation and alterations in their [sacred] writings, we see divergences. Yet in terms of universal values and the above-mentioned principles, they converge.

Q: But how is your thought in particular different from other tendencies within Islam?

A: it is not appropriate to detail this.

[According to an inside observer who sat in on our conversation, Gülen understood the question very well, but did not want to answer: he does not want to leave the impression as if he had invented a new Islamic theology or a "new Islam". Rather he emphasized what in his (and Hizmet's) understanding, are Islam's crucial points, viz. the questions of faith mentioned above, universal values, and respect of differences.]

Q: How are Hizmet thought and Sufism (*tasawwuf*) related?

A: Sufism is concerned with leaving aside worldly life in favor of man's spiritual side. The way of Sufism looks for answers and solutions in the REAL sense of life. In practicing the Sufi way, one discovers the existence of several levels of reality. However, some things can only be experienced, not described from outside. It is an internal process.

The German poet Goethe said that God's real essence could never be fully understood. What is important is to have an INTEGRAL vision: even systems of universal values such as what humanism, feminism and other social movements search for from within their partial perspective, is the same as what Sufism proposes from an integral vision. Some look for life's real sense through a monastic lifestyle, by insulating themselves from society. In itself this is not wrong. However, Islam's biggest problem today is its representation. Sufism has a vision that protects against extremisms such as political Islam, Boko Haram etc.

Q: Hizmet fits Brazil's tolerant mentality well. Hizmet has become well-known. Thanks to the work of CCBT and similar groups, many in Brasília show greater interest in Turkish affairs. They also view the conflict between Erdogan and Gülen through Hizmet eyes. This is even true of the Brazilian government.

A: This to the credit of you, our friends. I am very grateful for the attention you have given to Hizmet and to our friends. If a new world war breaks out, starting for instance with this tension between the US and North Korea, due to today's more advanced technologies, the outcome will be much worse than that of previous wars. What the world needs is not polarization but peace.

Q: I would like to understand how you see the enmity of Erdogan against you. The Turkish government has of course its own explanation of "Gülen working to overthrow it". If this were true, its opposition to Hizmet would be well understandable. However, I think these are lies. Yet if Turkey's official justification is based on a lie, there must be another reason for Erdogan's hatred. What do you think it is? What is the real motive behind this hostility to you?

A: Hizmet has always kept distance from politics. However, when a political party shared our values of democracy and civil rights, then we would support it ad hoc. Thus with [Süleyman] Demirel, whom I met several times at a time Hizmet was still much smaller. And also with open-minded social democrats such as Bülent Ecevit I had many conversations. This allowed us to deploy our activities here in USA. Hizmet schools grew and became even a reference. Also Turgut Özal, who opened Turkey to globalization, was a big friend of ours.

However, when [Necmettin] Erbakan tried to mobilize me into his party, I declined. We are against political Islam. Erdogan, who was a student of Erbakan, used to consult with me too. At times he appeared to support democracy. He pressed us insistently that some Hizmet friends help him. In response I recommended two of our friends, Muhammed Selçuk and İlhan İsbilen. However, it is wrong to call this an alliance. We supported AKP from the outside because of its activities in favor of democracy.

What caused Erdogan's to turn against me? Two factors stand out. First, Erdogan is envious of Hizmet's activities and success all over the world. As a person he is full of rancor because he is unable to duplicate these.

Secondly, there is the issue of Hizmet schools. We operate hundreds of them in Turkey and in some 170 countries around the world, more than 1.400 schools. Erdogan wanted to control our network as a tool to further his aim of dominating the entire Islamic world, as caliph. But Hizmet refused to be used in such a way. Then Erdogan thought: if they don't help me in this, they can't exist, and started to close our schools.

The Kurds and Syria are two other elements. I advised Erdogan, by letter and through some congressman who visited me here, to grant the Kurds wider access to schools and universities, and to introduce a more liberal regime regarding Kurdish language use, and perhaps to establish a federal system like here in USA. For some time Erdogan followed the line of liberalization and negotiation. But then he returned to repression. This is not going to work though. Turkey needs a more federal regime.

As for Syria, for a long time Erdogan wanted very much to go to Damascus, to pray in the Omayyad mosque. This, he supposed, would have a symbolic echo, as this was the place where the caliphate was proclaimed. To achieve this, he needed rapprochement with Assad. I thought, on the other hand, that Syria just like Turkey itself needed democratization, in order to accommodate all its sects. I wrote to Erdogan that he should convince Assad to democratize Syria. Neither regime violence nor violent revolution is the solution. In a transitional period, Assad might even remain president for one or two mandates, before retiring. All this more or less according to the Atatürk model. [Turkish] Ministers [Bülent] Arınç and [Ahmet] Davutoğlu visited me here: I reiterated the same message for Erdogan through them. However, Erdogan wanted to establish a more direct domination over Syria and rejected my idea.

I think these are the principal reasons behind Erdogan's rancor.

Q: Your analysis sheds much light on the situation. We share a number of principles. What would you suggest non-Muslim outsiders can do to help moderate and peace-oriented Muslim groups like yours?

A: With your knowledge and insight you will know much better what to do. To recommend anything to you goes beyond my ability. It would be presumptuous on my part to dictate anything. Everybody has to decide that for himself.

DO CAMPO DE BATALHA À BATALHA IDEOLÓGICA: A HISTÓRIA DE UM *FOREIGN FIGHTER* QUE HOJE PREVINE A RADICALIZAÇÃO

FROM THE BATTLEFIELD TO THE IDEOLOGICAL WAR: THE STORY OF A FOREIGN FIGHTER WHO NOWADAYS PREVENTS RADICALISATION

Beatriz Buarque¹

Desde 2014, o tema radicalização passou a ser recorrente não só no âmbito acadêmico, mas também na mídia. De repente surgiram vários especialistas no assunto, com explicações variadas para o processo (Borum, 2013) pelo qual mais de 20,000 jovens de mais de 90 países deixaram suas casas e se juntaram a grupos extremistas na Síria e Iraque (Neumann, 2016). A todo momento surgiram relatos de famílias de jovens canadenses, australianos, ingleses que teriam se radicalizado.

No entanto, os chamados *foreign fighters* não são uma criação da sociedade contemporânea. Na década de 80, milhares de jovens do mundo todo se uniram aos mujahideen no Afeganistão, que estavam combatendo o exército soviético com apoio da inteligência americana (Kepel, 2011). Em verdade, muitos pesquisadores acreditam que as raízes do jihadismo contemporâneo surgiram durante esse conflito, que possibilitou uma troca de ideologias extremistas oriundas de diferentes países. Para Wiktorowicz (2011), o conflito Afeganistão-URSS possibilitou um processo de radicalização que, posteriormente, culminou com o surgimento da Al-Qaeda – o primeiro grupo jihadista de alcance transnacional.

Portanto, radicalização entendida como o “processo de desenvolvimento de ideologias e crenças extremistas” (Borum, 2013: 9) também não é um fenômeno novo e indivíduos envolvidos no conflito no Afeganistão podem desempenhar um papel relevante no combate ao extremismo no cenário atual na medida em que conhecem a narrativa utilizada por grupos jihadistas e suas estratégias. É nesse contexto que eu conheci o paquistanês **Shahid Butt**.²

Com uma voz imponente, ele logo se destacou entre os convidados pela UNA-Coventry³ em um debate sobre a política de combate ao extremismo e radicalização adotada

¹ Fundadora do portal de combate ao extremismo e radicalização Words Heal the World. Jornalista formada pela UFRJ. Atualmente está cursando mestrado em Relações Internacionais e Segurança no Reino Unido (University of Westminster). Pesquisadora interessada em temas ligados a terrorismo, propaganda extremista online, radicalização, discursos contra extremismo e engajamento com jovens. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1947-4946>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7688529098996190>. Contato: beatriz@wordshealtheworld.com.

² Uma versão completa da entrevista estará disponível a partir de 1 de Agosto 2018 no canal Words Heal the World no You Tube: <https://www.youtube.com/channel/UC-2bZnFCazUYIzRZgbwR2XQ>

³ UNA-Coventry: afiliada da Associação das Nações Unidas em Coventry.

PREVENT é o programa de prevenção à radicalização implementado no Reino Unido em 2007.

no Reino Unido. Ao ser chamado de “ex-terrorista” pelo organizador do evento, Shahid fez questão de deixar clara sua posição: “não sou terrorista. Não matei nenhum inocente”. Desde 2016, Shahid vem trabalhando com comunidades muçulmanas para evitar que mais jovens sejam persuadidos pela ideologia pregada pelo ISIS. Para ele, a maioria dos jovens que são cooptados pelo grupo tem pouco conhecimento sobre o Islã:



Foto: arquivo pessoal. Retrato tirado durante entrevista concedida à autora em 19/04/2018 - Birmingham, UK.

Shahid

“Quando você analisa, muitas dessas pessoas que estão envolvidas nesse tipo de coisa, a maioria delas são homens jovens. E quando você vai mais fundo, qual é o entendimento islâmico, para alguns deles é zero. Para alguns deles, é uma quantidade mínima de compreensão. E porque eles têm uma compreensão muito baixa da religião, eles são tão facilmente corrompidos. Se um recrutador do ISIS estiver conversando com alguém que não tenha conhecimento sobre o Islã e a pessoa disser que não há problema em matar pessoas inocentes, essa pessoa não sabe se isso é verdadeiro ou falso. Mas se uma pessoa tem uma compreensão básica da religião, ela sabe que no Alcorão Allá diz que se você mata uma pessoa, é como se você matasse toda a humanidade. Então, como pode ser aceitável matar uma pessoa inocente? “

Como estou à frente de um trabalho pioneiro de combate ao extremismo dentro da universidade, decidi entrevistar Shahid para entender melhor as motivações que levam uma pessoa a se juntar a um grupo extremista. Afinal, Shahid cresceu no Reino Unido, se uniu aos mujahideen na Bósnia, depois foi para o Afeganistão, Caxemira e Iêmen, onde foi preso. Ele vivenciou a mistura das ideologias pregadas por Qutb e Al-Wahhab (Esposito, 2002), tidas como precursoras da ideologia disseminada pela Al-Qaeda, e posteriormente ainda mais polarizada pelo autoproclamado Estado islâmico. Para ele, o conceito de extremismo é controverso:

Shahid

“Quando usamos essa palavra ideologia extremista e visões extremistas, o que você considera extremo, posso não considerar isso extremo. Alguém que vai lutar na Bósnia hoje seria considerado algo extremo. Mas para mim, não vejo isso como extremo. Eu considero isso como compaixão: por que uma pessoa não iria ajudar outra pessoa?”

Shahid explica que o que o motivou a ir para a Bósnia foi exatamente compaixão, já que num primeiro momento ele foi para lá oferecer ajuda humanitária à comunidade muçulmana.

Shahid

“Em 1991 ou 1992, recebi um videocassete chamado *Massacres na Bósnia e na Croácia*. O que eu vi naquele vídeo foi algo que eu não pude compreender em minha mente. E eu ainda me lembro do que eu pensava porque estava ligado ao meu cérebro e eu nunca vou esquecer isso. Lembro-me de perguntar a mim mesmo como pode um ser humano ser tão bárbaro com outro ser humano? Eu simplesmente não consegui entender”

Beatriz

Como você conseguiu o vídeo?

Shahid

“Alguém foi para a Bósnia e fez um documentário sobre o que estava acontecendo lá e estava distribuindo videocassetes grátis. Este vídeo foi muito horrível. Eu simplesmente não conseguia entender. Por que uma pessoa cortaria a barriga de uma grávida? Eu não entendo a lógica. Você é um ser humano? Você é uma pessoa má e bárbara? Havia cristãos envolvidos. Que tipo de pessoa religiosa é você? Eu senti que tinha que fazer alguma coisa. Então, eu sabia que havia um comboio saindo de Birmingham que estava indo para a Bósnia. Falei com o organizador “posso ir com você?” E ele disse “sim, não há problema”. Então, isso é 1992. Chegamos a uma cidade chamada Travnik, na Bósnia, fomos encaminhados para uma escola, que foi convertida em um centro de refugiados e nos deram um quarto, colocaram uma mesa perto da porta e, então, eles chamaram todas as mães com seus filhos. Elas se alinharam do lado de fora. Recebi a incumbência de entregar os pacotes de comida. Então, vinha uma mãe com o filho, eu dava a comida. Então, eu fiz isso. Nós demos toda a ajuda que nós tínhamos. Fiquei muito satisfeito comigo mesmo, fiquei muito feliz”

Depois de explicar como chegou à Bósnia, Shahid descreveu sua infância violenta - o que, de acordo com ele, foi determinante para que ele se unisse aos mujahideen na Bósnia.

Shahid

“Meus anos de adolescência foram em gangues, lutando com skinheads, Frente Nacional, essas organizações racistas. Por tudo isso, passei mais tempo nas ruas do que na escola. Como consequência, minha educação sofreu na medida em que fui expulso da escola, então eu não fiz nenhuma prova ou algo assim. Quando eu era menino, lembro que, por um curto período de tempo, eu realmente tinha um complexo. Eu realmente pensei

que havia algo errado com a cor da minha pele porque eu estava constantemente ouvindo ‘você não é aceito, saia’

Ao se ver sem dinheiro nem comida para doar às mães na Bósnia, Shahid diz que decidiu lutar pela comunidade muçulmana. Foi assim que começou sua longa jornada como efetivamente *foreign fighter*.

Shahid

“Eu me juntei à brigada de combatentes estrangeiros na Bósnia, a divisão mujahideen e lutei com os combatentes estrangeiros contra os sérvios na Bósnia. Eu estive lá por vários anos. Eu costumava ir e vir. Quando voltei, costumava recrutar outras pessoas, levá-las para a Bósnia, eu costumava fazer muitas palestras pelo país, destacando a questão sobre o que estava acontecendo na Bósnia, eu dava ajuda e então me juntei aos combatentes na linha de frente. Entre 1992 e 1998, também viajei ao Afeganistão para treinamento militar e também fui para Caxemira. Em 1998, fui preso no Iêmen. Fomos acusados falsamente de planejar ataques terroristas. Fui levado para um porão subterrâneo e fui torturado pela polícia. Eu fui forçado a assinar uma confissão, dizendo que estava planejando esses atos. No final do dia, fomos torturados, e você sabe, mesmo que você não tenha feito isso, você diz ‘eu fiz isso’. Então, eu acabei dizendo ‘sim’. Apenas me diga onde eu preciso assinar. Eu vou te admitir tudo”

Quando perguntei sobre as pessoas que ele conheceu no Afeganistão, Shahid confirmou a tese defendida por Wiktorowicz (2011) de que a presença de milhares de *foreign fighters* de diferentes países, com influências diversas, constituiu terreno fértil para o surgimento de uma nova ideologia radical: o jihadismo global (Hegghammer, 2006).

Shahid

“Eu conheci todos os tipos de pessoas durante meu tempo no Afeganistão. O mundo inteiro estava lá. Todo o mundo muçulmano estava lá. Conheci dezenas e dezenas de nacionalidades, conheci muitos grupos diferentes, organizações diferentes. O Afeganistão parecia um caldeirão. Você interagia com todas essas pessoas, mas não quer dizer que você fazia parte de um grupo específico. O grupo que eu estava era formado por paquistaneses e eles tinham seus próprios campos. Eles estavam muito focados na questão da Caxemira. Sim, havia outros grupos lá que também tinham uma visão jihadista internacional, grupos como - bem, não era a Al-Qaeda naquela época, mas pessoas desse grupo, sim. Eu estava em torno dessas pessoas, estava conversando com aquelas pessoas. E algumas dessas coisas influenciaram minha maneira de pensar”

Para Shahid, grupos jihadistas como Al-Qaeda e ISIS não surgem ao acaso. Ele acredita que a existência desses grupos está ligada aos interesses de algumas potências ocidentais.

Shahid

“Na minha opinião, e no meu entendimento, o ISIS é uma construção do ocidente, por certas potências ocidentais para servir a um determinado propósito. Olha, vamos voltar um pouco no tempo. Vamos voltar cinco, seis anos antes da criação do ISIS, quem era a ameaça do momento? Al-Qaeda. Você ainda ouve a palavra Al-Qaeda hoje em dia? Não. Por

quê? Todas as pessoas da Al-Qaeda foram ao Havaí para passar as férias? Eles foram para a Disneylândia? O que aconteceu? Agora, quem é o novo? ISIS. Oh, meu Deus, o ISIS está chegando, o ISIS está chegando... Da mesma forma que a ameaça da Al-Qaeda, de repente, desapareceu, isso vai acontecer com o ISIS porque a mídia e os governos ocidentais estão controlando os extremos de todas essas pessoas, suas corporações, suas instituições. Eles estão todos envolvidos nisso e quando não servirem mais ao seu propósito, eles sairão de cena. Assim como o que aconteceu com a Al-Qaeda”

Apesar do ponto de vista empírico e teórico faltar evidências que comprovem a hipótese levantada por Shahid, para Wilkinson (2001), grupos jihadistas e a mídia convivem em uma relação quase simbiótica na medida em que grandes corporações midiáticas continuam reproduzindo imagens produzidas por esses grupos porque violência vende jornal e eleva a audiência dos noticiários.

Em termos de radicalização, Shahid acredita que tem muita gente lucrando com esse mercado e vendendo produtos que são ilusórios, como por exemplo, modelos que poderiam ajudar a identificar os sinais de radicalização.

Shahid

“Dizem pra gente que, por exemplo, um dos sinais poderia ser como alguém indo para a escola. Antes das férias de verão, o menino nunca teve barba. Depois das férias, ele voltou com uma barba grande. E um dia ele pergunta ao professor: ‘Eu quero orar, quero um quarto para orar’. ‘Mas você nunca pediu isso antes’. Aconteceu. Está acontecendo no Reino Unido: os professores encaminham esses alunos para o PREVENT porque eles percebem que essas pessoas estão se radicalizando. É assim que as pessoas entendem os sinais da radicalização. Realmente e verdadeiramente não há um modo definitivo de entender quando alguém se radicalizou. Porque eles não colocam um crachá na cabeça ‘eu me radicalizei’, eles podem ser perfeitamente normais, eles podem estar trabalhando com você, indo para a faculdade com você e nada realmente mudar, mas por dentro, eles estão mudando”

Nesse momento Shahid revela a dificuldade de resolver um problema que não é puramente ideológico. De acordo com Borum (2013), vários fatores podem levar à radicalização e cada um deles pode ser influenciado por vários outros elementos.

Shahid

“Muitos desses jovens estão desiludidos, muitos desses jovens sentem que não pertencem à sociedade onde vivem, que não têm oportunidades, enfrentam racismo, enfrentam discriminação, enfrentam a Islamofobia. Eles podem vir de famílias disfuncionais, podem ter problemas mentais, podem estar deprimidos, podem estar divorciados ou longe da namorada, ou podem estar envolvidos com drogas. Estes são todos os diferentes fatores que poderiam estar envolvidos. É por isso que eles são tão fáceis de serem pegos. É por isso que quando você conversa com muitas pessoas que foram à Síria, voltaram, deixaram grupos como o ISIS e perguntam ‘por que você foi embora?’, ‘O que nos foi dito não é o que vimos. Não há nada islâmico no que eles fazem’. Então, essa é outra questão também, que eu enfatizei muito, especialmente com o governo, que tratar igual todas as pessoas que voltam da Síria, tratá-las da mesma forma não é correto, porque ninguém vai à Síria para lutar. Uma vez, um jovem havia sido levado para a Síria para se juntar a um dos grupos de lá e eu o trouxe de volta. Demorou um ano de conversas. Eu dei a ele os dois lados da

história e contei a ele. E mesmo agora, quando o vejo, ele diz “obrigado, irmão”. Eu teria estragado tudo. Muitas pessoas foram embora e foram para o lado errado e não podem sair. Existem pessoas na Síria que estão nesse momento confinadas em prisões, dentro das prisões do ISIS, basicamente percebendo que o ISIS não tem nada a ver com o Islã. Eles não são quem dizem que são, mas elas não podem fugir. Existem muitas pessoas por aí. Eu ouço histórias o tempo todo”

Shahid passou cinco anos na prisão e recentemente passou a ter uma posição mais ativa na prevenção da radicalização, tentando trazer jovens que estão na Síria e evitando que mais gente seja recrutada por grupos extremistas como o ISIS.

Shahid

“Fui libertado em 2003 e desde 2003 vivo um novo capítulo na minha vida. Voltei e foi depois do 11 de setembro. Então, obviamente, o mundo todo mudou. Família e amigos estavam meio apreensivos de falar comigo porque eu tinha um estigma de que agora sou um terrorista. Psicologicamente, eu estava em um lugar escuro porque eu passava a maior parte do tempo na prisão, em confinamento ou eu estava isolado de outros prisioneiros. Eu tive muito tempo para pensar e contemplar. Financeiramente, eu estava quebrado e ninguém vai me dar um emprego. Então, eu tive que me reconstruir novamente. Reconstruir a minha vida. Há cerca de seis anos, com o surgimento do ISIS, comecei a ficar um pouco mais vocal porque percebi que era algo muito perigoso. Se você tirar a palavra ISIS, o que fica é essa ideologia do ‘nosso jeito’, que ‘estamos certos e todo mundo está errado’. Essa ideologia que chamamos de takfir, quando anunciamos que outro muçulmano é descrente, porque ele não concorda com o seu entendimento particular de religião - que não é aceitável. Isso sempre esteve por aí, talvez não organizado como o que vimos com o ISIS, mas esse tipo de mentalidade existe há muito tempo. Eu entendo a mentalidade deles, eu entendo a paixão deles, eu entendo os argumentos deles, o interesse deles, e eu entendo como é emotivo e o tipo de palavras que eles usam e como eles podem pegar pessoas que não entendem sua religião. Eu comecei a me tornar mais vocal, comecei a sair mais, quando as pessoas perceberam que eu estava de volta à cena novamente, começaram a me convidar para dar palestras, ir à mesquita ou aos centros comunitários. Agora, cheguei a um estágio em que faço esse trabalho em tempo integral. Eu viajo pelo país, vou para o exterior, trabalho com várias organizações diferentes. Sou independente, mas trabalho com pessoas diferentes. Trabalho com a polícia, o grupo antiterrorismo, com o governo, alguns projetos do Home Office, projetos comunitários, projetos privados, meus próprios projetos. Tanto faz. Estou fazendo muito trabalho no exterior e estou aconselhando os governos sobre como desenvolver estratégias para resolver esse tipo de coisa. Estratégias lidando com formadores como eu, como envolver mais pessoas como eu nisso, envolvê-las porque elas têm uma visão única e podem ser bastante influentes, impedindo as pessoas de se juntarem a grupos extremistas como o ISIS e coisas assim”

Perguntado sobre o que o Shahid de hoje aconselharia ao Shahid de anos atrás, ele não hesitou em destacar a importância da educação, deixando claro que não adianta apenas reforçar esquemas de monitoramento e vigilância nas escolas, hospitais e vias públicas. Quando o assunto é radicalização, informação pode salvar vidas. Quanto ao momento que passou fora do Reino Unido, lutando com mujahideens, Shahid não expressa arrependimento.

Shahid

“Eu aconselharia a não ser tão desobediente quando criança. Eu também me aconselharia a estudar e, definitivamente, a aprender uma habilidade. Olhando para trás, foi um grande erro que cometi. Isso me causou muitos problemas. Além disso, eu não me arrependo de verdade. Eu não me arrependo de ir à Bósnia, eu não me arrependo de fazer as coisas que fiz. Sim, lamento a ideologia extremista que tive por um curto período de tempo. Olhando para trás agora vejo que foi um erro. Eu estava equivocado. Eu não acredito que qualquer coisa que eu fizesse era ruim e errada. Eu não matei pessoas inocentes, nunca defendi isso, nunca estive envolvido nisso. Então, não tenho nada do que me envergonhar nesse sentido”

Bibliografia:

Borum, R. (2011) Radicalization into Violent Extremism I: A review of Social Sciences Theories. *Journal of Strategic Security*, 4(4), 7-36. Disponível em https://search.proquest.com/docview/1751143797?accountid=14987&rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprim0 [Acessado 4 Maio 2018]

Esposito, J. (2002). *Unholy war: terror in the name of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Hegghammer, T. (2006). Global jihadism after the Iraq war. *The Middle East Journal*, 60(1), 11-32. Disponível em <http://docserver.ingentaconnect.com.ezproxy.westminster.ac.uk/deliver/connect/mei/00263141/v60n1/s2.pdf?expires=1525459747&id=0000&title-id=72010011&checksum=BB29833D6CBBC9A5FE2F08A52CCE5533> [Acessado 4 Maio 2018]

Kepel, G. (2011). The Origins and Development of the Jihadist Movement: from Anti-communist to Terrorism em F. Volpi (ed.) *Political Islam: A critical reader*. London: Routledge. 255-270.

Neumann, P. (2016). *Radicalized: new jihadists and the threat to the West*. London: I.B. Tauris.

Wiktorowicz, Q. (2011). A genealogy of Radical Islam em F. Volpi (ed.) *Political Islam: A critical reader*. London: Routledge.

Wilkinson, P. (2001). *Terrorism versus Democracy: the liberal state response*. London: Frank Cass.

Texto recebido em: 10 de Maio de 2018

Aprovado para publicação em: 18 de Junho de 2018

THREE REFORMERS AGAINST VIOLENT JIHAD TRÊS REFORMADORES CONTRA O JIHAD VIOLENTO

Peter Demant¹

“Point n’est besoin d’espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer.”

Attributed to William of Orange, “the Taciturn”, 1533-1584

In late 2015 a *YouTube* movie went viral in Holland: arbitrary passants in a street were confronted with a few bloodthirsty verses read from a book with a green cover imprinted with the ominous title “Holy Qur’an”. The quotes call for executing female teachers and the slaughter of homosexuals. Ah, you see how far *their* religion is from us Westerners, bystanders reacted, not without a tinge of pity. In one’s mind’s eye, one almost saw their thought: and *those* people are living among *us*? Then the interviewer removes the false cover and reveals that the quotations are from the Bible.² The surprise is immense.

The recent turn of the “Islam debate” has rendered topical again a number of “oldfashioned” theological questions. It appears that the link between Islam and violence is neither as evident nor as exceptional as is often alleged. The Qur’an includes, just like the Bible, severe verses alongside compassionate messages. In the believers’ mind, this creates a confusion how to understand God’s word - a confusion as old as Judaism, Christianity, and Islam themselves. Regarding the latter, the discussion divides today also, and foremost, Muslims themselves. How to depolarize this controversy? Which role do Islamic thinkers play in this? Let us for once shift our gaze from those anti-Western Islamists who through word and deed attract plenty of media attention, to focus on the ideas and programs of a few of Islam’s numerous reformers.

After any terror attack, the charge has become commonplace: “Why doesn’t the supposed peaceful majority of Muslims who reject terrorism ever make its voice heard?” The allegation betrays a blatant ignorance. Whoever goes through the trouble to check it, will encounter numerous condemnations of terrorism, coming from a wide gamut of

¹ Peter Demant is a historian and International Relations scholar specialized in contemporary Middle Eastern affairs, the Israel-Palestine issue, the Muslim world, and its relations with the West. He obtained his Ph.D. in Contemporary History at Amsterdam University (UvA, 1988), and the title of “Livre-Docteur” in Contemporary History at the University of São Paulo (USP, 2007). Founder (2008) and coordinator of the *Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano* (GTOMMM, Middle East and Islamic World Working Group) of USP Laboratório de Estudos da Ásia (Asian Studies Center), he initiated and remains editor-in-chief of its journal “*Malala*” (<https://www.revistas.usp.br/malala>). Prof. Demant’s research focuses on the Middle East, Islam and Islamism, the Israel-Palestine conflict, Muslim minorities in Europe, and terrorism. Lattes CV: <http://lattes.cnpq.br/2604594578715465>. Contact: prdemant@usp.br.

² “Experiment: Een Bijbel met de kaft van de Koran. Vooroordelen nemen de overhand.” (in Dutch: Experiment: A Bible with the cover of the Qur’an: prejudice takes over. Original upload (with English subtitles) of The Holy Quran Experiment. 4-12-2015. In: <https://www.youtube.com/watch?v=X5LDxI79XEW> (access 3-1-2018)

Islamic currents.³ However, over the last years the debate has exacerbated to the point where the pastel tints in the shrinking intermediate zone between Islamic State on the one hand, and Donald Trump, Marine le Pen, and “Alternative for Germany” on the other, are bleached out by the fiercer black-and-white of the radical wings. This attention to Islamist terrorists is understandable but produces a distorted image.

Opinion research in 2008 by specialists John Esposito and Dalia Mogahed (by no means Islamophobic) confirmed that less than only one tenth of Muslims worldwide sympathized with Osama bin Laden’s al-Qaeda.⁴ That is only mildly reassuring: that proportion still leaves over one hundred million Muslim sympathizers of terror. While we don’t have accurate data on how tendencies have developed since, it seems unlikely that the Western model has become more popular in the Islamic world in the Obama era, or since. However, the prospect of a coexistence in equality of Muslims (close to a quarter of world population) and non-Muslims will depend on how the non-fundamentalist majority will develop.

How to classify nonradical and non-anti-Western Islam? If we consider **Islamists** as the politicized Rightwing of the Islamic world, with violent **jihadis** as the extremist outlier, proponents of Reform of Islam and of coexistence with non-Muslims (**reformists**) would make up the Islamic Left, with those Muslims who have explicitly broken with their faith (but not with the Islamic community or identity) as the opposite extreme: **secular Muslims** and **apostates**. In between both contrasting tendencies we may then situate a vast but little expressive **middle** zone. Like other groups originating outside the Western world this majority seems to be caught up in a comprehensive and painful transition towards modernity. Here religious, national, and still other definitions of collective identity compete for loyalty, both in Muslim majority societies in the Third World and among Muslim minorities in the West. A considerable part of the latter consists even in not very Orthodox Muslims who, were the West to allow it, might well assimilate in a generation or two. This is less surprising if one recalls that only half a century ago, most viewed themselves as Turk, Bangladeshi, Berber, Persian or Arab rather than as Muslim, the religious label being in many cases a recent identity badge. Between this numerous middle group and the small minority of defectors we thus find the field of operation of the **Islamic reformers**.

Different from Catholics, Muslims have never been prohibited from reading their own Holy Scripture, on the contrary. However, as in other religions, God’s word is susceptible to a variety of interpretations. The status of the Qur’an – Revelation or Inspiration? – separates the majority who considers it God’s literal word from a minority relating to it in a more “modern”, historicizing or allegoric way. Similar discussions pertain

³ E.g. https://www.huffingtonpost.com/kamran-pasha/the-big-lie-about-muslim_b_188991.html; *Informed Comment* 9-7-2005, Juan Cole, “Friedman Wrong About Muslims Again”: <https://www.juancole.com/2005/07/friedman-wrong-about-muslims-again-and.html>; <https://muslimscondemn.com/>; *The Guardian* 26-3-2017: <https://www.theguardian.com/world/shortcuts/2017/mar/26/muslims-condemn-terrorism-stats>. (access 3-1-2018)

⁴ John L. Esposito and Dalia Mogahed, *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*. Gallup Press, 2008. Cf. data from other and more recent polls quoted in https://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_attitudes_toward_terrorism which documents Muslim rates of rejection of terrorism, ranging from 50 to 88% depending on place and time. (access 1-1-2018)

to the words and acts of the Prophet: are they authentic reports or edifying confabulations? Do Muhammad's examples commit the believer or not? To non-Muslims these questions may seem arcane. Yet any solution to the challenge of coexistence between Muslims and others depends on how each group relates to the fundamentals of its faith and values. On the Islamic side of the divide, what is at issue are questions such as (among many others): do non-Muslims, living in Muslim majority countries (or elsewhere) have a right to express their own (un)belief even where it offends Muslim sensibilities? should convicted thieves have their hand cut off? may a Muslim girl marry a Christian, Jew, or Sikh man?

Who may decide these dilemmas, and on what criteria?

On such questions, we encounter a gamut of opinions. The most conservative reformers accept the literal authority of the Qur'an but emphasize its more tolerant verses. Tariq Ramadan, perhaps Europe's best known and doubtless most visible Muslim intellectual, exemplifies this line of thought.⁵ But many go further. Those who advocate a new reading of the same old holy text, or consider it as historically determined and hence not universally valid, go one step further. Abdullahi an-Na'im, discussed below, represents this current: the deeper meaning of the verse may differ from its *prima facie* reading.⁶

More liberal voices may not believe the Qur'an is God's immediate and inerrant word and yet view Islam as a (or *the*) source of norms and of spiritual inspiration. Irshad Manji follows this path, along with a galaxy of feminist Muslimas: the controversial verse may mean something else than its immediate content, or even be obsolete. Former radicals such as Maajid Nawaz argue likewise.⁷ Marginal or ex-Muslims such as Ayaan Hirsi Ali go several steps further and demand a fundamental reformation of the faith.⁸ At the extreme margins of the reformist spectrum one encounters overt apostates, such as Ibn Warraq, who have left the religion of Islam and encourage others to do the same, without necessarily abandoning the Islamic community in a social, political or identity sense.⁹

Whoever reads the Qur'an soon notices that those apodictic expressions favored by Islamists (and Islam bashers who use them to advocate its prohibition) make up only a minimal part of the text. The Qur'an commands to "enjoin right and forbid evil" (3:104). In fact this is an order to improve human relations and society – an underlying social utopia that moves Islam, though in practice it sometimes develops into totalitarian pressure. But one encounters something similar in other monotheistic religions *e.g.* in the Thora¹⁰ but also in the Prophets' fiery sermons against ritualism, hypocrisy, and social injustice. Still it is hard to deny that Islam has from the onset been a more political religion than most. This stronger focus on society explains both its success and its current problems. In reality no

⁵ Tariq Ramadan, (2004) *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford, etc.: Oxford University Press.

⁶ "Conversations with History - Abdullahi Ahmed An-Na'im" (Harry Kreisler, 12-3-2010). In: <https://www.youtube.com/watch?v=Yg3hLdJLrOY> (access 12-2015)

⁷ Sam Harris and Maajid Nawaz, *Islam and the Future of Tolerance: A Dialogue*. Harvard University Press; 1 edition (October 6, 2015).

⁸ Ayaan Hirsi Ali, *Heretic: Why Islam needs a Reformation Now*. New York, etc.: HarperCollins, 2015.

⁹ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*. Prometheus, 1995.

¹⁰ *Leviticus* 19:17: "Thou shalt not hate thy brother in thine heart: thou shalt in any wise rebuke thy neighbour, and not suffer sin upon him."

religion and no ideology seems to be immune against radical and violent reinterpretation of axioms that at the onset were fair and humane. However, the path from introverted and resigned religiosity to political (eventually, violent) activism is perhaps shorter in Islam than elsewhere.

In past centuries Islam has suffered repeated defeats at the hands of the “Near West”. In reaction to imperialism hitting it from the outside, but no less to theological and cultural ossification at home, a variety of (sometimes politicized) revivalist movements has over the last 150 years emerged within the Islamic world. Oddly, fundamentalist and modernist currents in Islam share in part the same origins: in either case (and similar to Renaissance and Reformation in the West) the aim was to breathe new life in faith and civilization, to create a rebirth by returning to their Late Antiquity roots and to scythe down all the weeds of the intermediary “middle ages”. The main difference lies in what element “liberal” and “puritan” reformers pick up as most fundamental in their recovered legacy. And in particular with the more radical currents, things have at times gotten out of hand. Just like the French and Russian Revolution wrested State power from absolute monarchy in order to establish democracy, but then employed this State power in the service of wide-ranging social engineering projects that soon turned ghastly (the Terror; Stalinism), thus Islamists want to conquer the State to use its monopoly of power as a lever to bring about *their* utopia: a society put on strict religious footing. Hence Khomeini, the Lenin of the Iranian Revolution, insisted in establishing an “Islamic republic”, not a democracy nor even an “Islamic democratic republic”.¹¹

As in every revolution, in Islamism too excess brought disappointment, and disappointment, repugnance and rethinking: “What went wrong?”; “How to avoid that next time?” without throwing away the baby with the bathwater. How to design a society true to God’s promise without it degenerating in a dictatorship that will end up chasing away from party, church, or mosque a people become disgusted with religion? Contemporary Islamic reformers remind in this respect of Marxist intellectuals trying to navigate between the Scylla of wild capitalism and the Charybdis of the Gulag. Hence Iranian reformist philosopher Abdolkarim Soroush rejects the Islamic state as a matter of principle: the mix of faith and politics is not just bad for public life, he argues, but corrupts religion itself. His attitude is shared by many reformers.¹²

Three examples

More people presumably have heard of *The Satanic Verses* as the title of the book that gained British-Indian author Salman Rushdie a death sentence from Khomeini, the leader of Iran’s Islamic revolution, than know that the progressive Islamic writer linked his 1988 novel to a few verses notoriously disappeared from the Qur’an. The story goes that to make the message he was preaching more palatable to the still polytheistic Meccans,

¹¹ *Middle East Report & Information* (MERIP) 10, 88 (5/6-1980) “Khomeini: ‘We Shall Confront the World with Our Ideology’. Reproduced in: <http://www.merip.org/mer/mer88/khomeini-we-shall-confront-world-our-ideology> (access 2-1-2018)

¹² Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential writings of--*. Translated, edited, and with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri. Oxford, etc.: Oxford UP, 2000.

the Prophet had smuggled in a passus in favor of three popular Arab deities (whose shrines, attracting lots of pilgrims, were a bonanza local tourism). God became angry that the Prophet had out of opportunism tampered with the holy revelation. Repentant, Muhammad supposedly blamed the Devil for framing him and quickly removed these “Satanic verses.” Rushdie reworked these and other scenes in ways offensive to many Muslims.¹³

But not to all. Fellow Islamic reformer Irshad Manji, for instance, uses the Muhammad’s shortcoming in this same incident as the point of departure of her own cry of protest: if even God’s Prophet does not escape pressures of his environment, then it is clear that we are all entangled in social webs. Muslims in particular, she says, must learn to stand up to social pressure from their coreligionists, and dare to express unpopular messages.¹⁴ She understands the heterodox story thus as *empowering* her personal and extremely liberal reading of the Divine revelation and uses the Qur’an itself to justify her contrarian attitudes.

Manji is only one among a sizable number of avant garde Muslim thinkers who, although very different in method and theological-political premises, all share a commitment to bridging the gap between Islam and modernity, democracy, and human rights. This pluriform nature of progressive Islam may become clearer if we briefly compare how three very diverse figures wrestle with their faith: a Sufi human rights specialist, a feminist do-it-yourself theologian, and a recanted jihadist. We select these three thinkers/activists for illustrative purposes: a much wider gamut exists of reformers and activists whose source of inspiration is the selfsame Islam that in the hands of an Osama bin Laden or an Ibrahim al-Baghdadi had turned into a rationale and instrument of oppression.

(1) Abdullahi an-Na’im (1946-) is a Sudanese Sunni thinker who has been living in de US for decades. A thoughtful and articulate professor of Law at Emory University, Na’im has excellent personal reasons for rejecting the ideal of a (and a fortiori *the*) Islamic State. His teacher, the softspoken Sufi-inspired philosopher Mahmud Mohammed Taha got in trouble with Ja’far Numeiri, the dictator who in the 1980s dreamed of transforming Sudan in a shari’a state. In 1985, Taha was hanged in public for deviation from the official doctrine. Na’im got the hint, and fled to the USA where, taking Taha’s ideas as his starting

¹³ Tabari, *Ta’rikh I*, 1192ff, quoted in: G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge UP, 1999. Pp. 131-132. Salman Rushdie, *The Satanic Verses: a Novel*. New York: Random, 2008 (1988, 1st.)

¹⁴ “Mehdi Hassan: “...What is the trouble with Islam today in your view?”

Irshad Manji: “In a word, Muslims. We are the trouble with Islam today. We have allowed tribal culture to colonise the faith of Islam. But the good news in saying this is that we are also the source of reform. Meaning that we can literally draw inspiration from our own scripture, from the Quran in order to reform our hearts, our spirits and our beings. And one passage that has been profoundly inspirational for me, is the one that states, “believers conduct yourself with justice and bear true witness before God”. And here is the revolutionary part, “even if it be against yourselves, your parents, or your relatives”. This is a call for moral courage, this is a call to stand up when others want you to sit down. And it is part of what makes Islam as a faith revolutionary in the 21st Century, not just in the 7th.”

Head to Head, *Transcript: Irshad Manji on Islamophobia*. In: <http://www.aljazeera.com/programmes/headtohead/2016/01/transcript-irshad-manji-islamophobia-160123075229052.html> (access 5-1-2018)

point, he developed his own Islamic liberation theology. Na'im rejects Islamism i.e. political or radical Islam. Anti-Western fanatics are, he argues, much more influenced by the West than they acknowledge. Yet political Islam borrows is exactly what Na'im recuses. While rejecting the West's (neo)colonial dominance, Islamists have kept a key Western Jacobin concept: the centralized totalitarian State. Such a state has no basis in Islamic history. Although the Ottoman Empire in its heyday was hardly a walkover, precolonial Muslim realms were no strong States in a modern sense – *pace* Orientalists' imagery of the capricious and omnipotent sultan.

Like many moderate Muslim intellectuals, Na'im opts for secular democracy. But is that then not another Western import? Na'im replies that Islam does not oppose absorbing good ideas from other civilizations. The Golden Age itself was, after all, a prototype of cultural cross-fertilization. Demonization of the West is an admission of weakness. While it is laudable were a majority to vote democratically in favor of Islamic policies, the constitution ought to remain religiously neutral with protective guarantees for dissident minorities. In this context Na'im defends the "right to heresy".¹⁵ Human rights, he posits, are not specifically Western but universal: in Muslim societies they should be justified Islamically. In the footsteps of numerous Muslim scholars and Western Islamologists, Na'im builds his case by differentiating the early Qur'an verses "descending" to Muhammad when he was still an isolated preacher in Mecca, from the later ones that originate in his second period, when the Prophet with his small group of followers established the first Islamic polity in Medina. Na'im, however, also differentiates the Qur'anic verses in terms of validity. The older group of verses is more liberal and tolerant, and for Na'im these represent Islam's universal truth. The second collection is more severe, intolerant and occasionally bellicose. Na'im argues that the latter group fitted the seventh century A.D. conditions but does not bind today's believers. By turning it against itself, he thus makes quick work with the "abrogation" (*naskh*) strategy, normative for most orthodox Muslims and beloved of fundamentalists, who apply it to cancel earlier and "softer" verses by later harsher ones.

According to Na'im God does not act in the world but through human agency.¹⁶ This puts a burden of responsibility on the shoulders of us all. Authentic change can only happen through gradual internal cultural transformation, such as he promotes through his publications. Na'im's path is thus the opposite of his radical opponents avid for publicity: it entails a largely invisible, patient and antlike labor of *influencing the influencers*. The reformist has a duty to be as persuasive and intelligible as he can, but cannot be held responsible for the end result. Na'im is a long term optimist because he believes that rational convincing is more realistic than trying to impose values: a vain attempt, as power exists only in the eyes of the beholder.

¹⁵ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the secular State: Negotiating the future of Shari'a*. Cambridge, MA and London: Harvard UP, 2008; Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Human Rights, Universality and Sovereignty: The Irrelevance and Relevance of Sharia." In: *Global Policy* 4,4 (2013) pp. 401-408.

¹⁶ An-Na'im suggests that

"...the divine sources are only capable of speaking hermeunetically i.e. selectively) through human agency: 'The Qur'an does not speak but (men and women) speak for the Qur'an.' It follows that we cannot speak of the exclusive soeverignty of God when we know that in practice it will have to be exercised by men".

Quoted in: Ali Mirsepassi and Tadd Graham Fernée, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World*. New York: Cambridge UP, 2014p.167.

Na'im exemplifies an undercurrent within progressive Islam which over the ages has been expounded, promoted, and represented by the Sufis, Muslim mystics who throughout the ages have stressed the esoteric knowledge contained in the Qur'an. Soroush too stands within this tradition. So does Turkish expatriate teacher Fethullah Gülen (a pupil of Turkish Sufi master Said Nursi, and certainly no reformer of Islam), nowadays President Erdogan's primetime culprit, whose *Hizmet* ("Service") movement runs tens of smallscale but endlessly multiplicable coexistence projects across the globe: schools, hospitals, community outreach centers, humanitarian interventions, and the like. *Hizmet's* active supporters are estimated to number at a few million. For Gülen no authentic Muslim can be terrorist. In 2015 he published in *Le Monde* a razor sharp condemnation of the Paris attacks. His opening sentence was telling: "Muslims, we have to critically review our understanding of Islam."¹⁷

(2) By temperament and style of work, Canadian-Ugandan-Bangladeshi author **Irshad Manji** is the polar opposite of the older and somewhat professoral Na'im. She is funny, extraverted, irrepressible. Despite differences, though, their opinions are not all that far apart. Central for Manji is the endeavor to relegitimize *ijtihad*, i.e. free and individual interpretation of Islam, disallowed for a millennium. In 2004 Manji gained notoriety with her *The trouble with Islam today* which criticized misogynist ideas and practices in Islam such as genital mutilation, forced marriage, honor killings, as well as still existing (or reemergent) slavery, sexual or otherwise, and Muslim anti-Semitism. Rather than reject the other, she argues, Muslims must come to terms with him or her - and with the diversity of today's world. More than anything else, however, her book (which became a global bestseller) is an attack on the Islamic tradition of literal understanding of the Qur'an: by contrast Manji pleads for understanding the text in its historical context, and reading in it the symbolical messages relevant to our modern needs.

"... I refuse to join an army of automatons in the name of Allah."¹⁸: after such a confession it hardly surprised that, according to her own confession, Manji faith hangs on a silken cord. And so does the life itself of this (non-headscarf donning) Muslima who is also a self-declared lesbian active in defending gay rights. As against Orthodox Muslims who cling to their consensual, logically and historically constructed exegesis of the fundamentals of faith (and recall that the Prophet has himself affirmed the umma's consensus to be infallible)¹⁹, liberal Muslims point out verses where the Qur'an itself

¹⁷ *Le Monde* 17-12-2015: <http://rumiform.org/gulen-lemonde/>;

Fethullah Gülen, *Musulmans, procédons à un examen critique de notre compréhension de la foi* http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/17/musulmans-procedons-a-un-examen-critique-de-notre-comprehension-de-la-foi_4834205_3232.html (access 5-1-2018)

¹⁸ Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for Honesty and Change*. St.Martin's Press, 2004.

¹⁹ On the idea that the consensus of the umma is infallible cf. following hadith:

Consensus constitutes shar'i proof, because it is based on the idea that the ummah as a whole is infallible and that it cannot agree on misguidance. This is proven by the texts of the Sunnah. At-Tirmidhi (2167) narrated from Ibn 'Umar that the Messenger of Allah (blessings and peace of Allah be upon him) said: "Allah will not cause my ummah - or the ummah of Muhammad (blessings and peace of Allah be upon him) - to agree on misguidance."

In: *Islam Question and Answer 202271: Consensus (ijmaa') and analogy (qiyaas) and their application in the modern context*. <https://islamqa.info/en/202271> (access 5-1-2018)

keeps open its own ambiguity.²⁰ In fact the Qur'an is full of openings and questionings. God's ultimate truth remains hidden to fundamentalists no less than to us.

Manji's subsequent *Allah liberty & love* (2011) shows stronger faith, but still puts primacy of conscience above reputation. According to Manji, God has shown His trust in us by sending us into the material world. The question is no longer: "Do you have faith in Allah?" but "What are *you* doing to deserve Allah's faith in you?" Like Iranian revolutionary Ali Shari'ati before her, Manji proposes to read the Qur'an as a liberation treatise. How to do that? Whenever she is attacked for her opinions, her answer is: "...you assume I seek your approval. I don't. The only approval that matters to comes from my conscience and my Creator."²¹ One cannot deny her an immense dosage of courage to challenge taboos. Nevertheless, moral fortitude in daring to resist the conservative majority and its fifth column in the West is an attitude rather than a theory. Manji criticizes her own Islamic community for not referring to God as universally loving. She rejects multiculturalism and relativism: if the appeal to "cultural authenticity" is sufficient reason to demand respect for the norms of an ethnic or religious (say, Islamic) minority, what then about the weaker members of that group? Politically correct privileges permit a tribal Islam (which for Manji is not the true religion) to oppress concrete Muslims. Manji calls for Muslims to emancipate themselves from their patriarchal mentality - a sick shame-based Middle Eastern culture of groupthink and group honor conditioned on women's oppression. Faith and emancipation, far from excluding one another, may strengthen each other!

Predictably, Manji's well-intentioned positions provoked a good deal of commotion. Malaysia has banned her latest book. In Indonesia her lectures have led to violent rioting.²² At her presentation in Amsterdam in 2011 extremists demanded her execution.²³ But these and similar incidents are in fact proof of how much Islam is in need of reform! That intellectuals such as Manji, Salman Rushdie, Ayaan Hirsi Ali or Ibn Warraq need police protection in itself illustrates the religion's totalitarian drift. In turn Islam's frequent absence of liberty of thought and tolerance is grist to the Islamophobes' mill. Nor is it incidental that most Islamic reformers may live and work in the West alone. Most texts of critical Muslims are published in English or French before appearing in any other language (many never make it to Arabic). Despite the occasional "politically correct" censure and even censorship, on balance the West remains far more hospitable to reform-minded Muslims than the Middle East.

²⁰ Qur'an 3:7: "He is the One Who has revealed to you the Book. Some of its verses are decisive - they are the foundation of the Book - while others are allegorical. Those whose hearts are infected with disbelief follow the allegorical part to mislead others and to give it their own interpretation, seeking for its hidden meanings, but no one knows its hidden meanings except Allah. Those who are well grounded in knowledge say: "We believe in it; it is all from our Lord." None will take heed except the people of understanding."

The Qur'an in English Translation. Complete in electronic format with historical background. Revised ed., May, 2011. Adapted and presented by MidEastWeb for Coexistence. In: <http://www.mideastweb.org> (access 4-1-2018)

²¹ Irshad Manji, *Allah, Liberty & Love*. Toronto: Random House Canada, 2011. Electronic edition location 118 of 243 [accessed 5-1-2018]

²² "Irshad Manji book tour in Indonesia runs into trouble with Islamic 'thugs'". In: *National Post* (Canada) 10-5-2012: <http://nationalpost.com/news/canada/irshad-manji-book-tour-in-indonesia-runs-into-trouble-with-islamic-thugs> (access 4-1-2018)

²³ "Sharia 4 Belgium disrupts Irshad Manji" [Netherlands, December 2011. In: <https://www.youtube.com/watch?v=NJS6IypEVR8>

(3) Pakistani British **Maajid Nawaz** represents a third type of reformer, and perhaps the most promising: the ex-terrorist! Threatened by English neo-Nazi hooligans, Nawaz found as a young outsider his protective identity in Hizb al-Tahrir (Party of Liberation), an Islamist sect aspiring, just like IS, to universal caliphate. His activism landed him in an Egyptian cell. Among torture, mistreatment but also conversations and readings, he reached the insight that violent jihad is not the straight path. After his release and back in the United Kingdom, Nawaz founded the Quilliam Foundation, named after a 19th century British convert to Islam.²⁴ Quilliam attempts to counteract radicalization of young Muslims. Nawaz knows by experience that behind any conversion lies hidden a story of grievances smartly exploited by a recruiter. Once the recruiter carries the candidate Islamist over the critical threshold, the latter will interpret every frustration – his own and that of the entire *umma* – through the group’s ideological filter. Although transitioning from sectarian to supporter, and from supporter to practitioner of terrorism implies a road not taken most times, viable alternatives may come too late for the radicalized person.

White racists drove Nawaz in the jihadists’ arms. However, Nawaz warns that not only the Far Right is the enemy of Muslim minorities. “Regressive” Leftist intellectuals who on behalf of a fetishized “cultural authenticity” lock Muslims in their own community, may be no less threatening.²⁵ Progressive Western intellectualdom has not been a friend of progressive Muslims. True, the Left defends “its” Muslim minorities, yet in doing so it sacrifices vulnerable minorities within that minority – women, homosexuals, and ex-Muslims – to the totalitarian and often lethal delusions of fundamentalists. Well-meaning Westerners should support Islamic reformers rather than – out of a mistaken fear of coming across as disrespectful to Islamic culture – quarantine them as “inauthentic” or “contaminated”.

Islamic theology has not always been as rigid as it is today. A rationalist current defeated a little over a thousand years ago has adherents until today. The Mu’tazilites held that while revelation may come from God, whatever men make of it is never more than that: a human work. In their vision of the “created Qur’an”, there cannot exist, therefore, one holy book with one infallible and forever untouchable exegesis. In our day Soroush defends a similar attitude. Many progressives follow him. In view of our limited human wisdom, they affirm, extremist interpretations of Islam that lead to jihadism cannot prove that they are better than others. Nawaz insists that in the absence of fixed criteria to establish the superiority of any specific reading, pluralism is the only way forward. Democracy and secularism will unavoidably grow out of it.

But, one might object, does that not imply that all interpretations are equally right? If no point of view is correct, is that not also true of *this* point of view? From within such relativistic reasoning, who is to say that Islamic fundamentalists have *not* got it right? Might not moderation stem from extra-religious, *a priori* political or cultural attitudes which the moderate believer tries to bolster with scriptural arguments (which, given the text’s polyvalent character, may always be found)? Like with their jihadi counterparts, may

²⁴ Maajid Nawaz, *Radical: My journey from Islamist extremism to a democratic awakening*. W.H. Allen, 2012.

²⁵ Sam Harris and Maajid Nawaz, *Islam and the Future of Tolerance: A Dialogue*. Harvard University Press, 2015, 1st.

one not assert that reformers are conflicted within themselves, giving a religious varnish to their doubts? Refreshingly, Nawaz does not shirk such scepticism. He favors dialogue with adherents of other religions and atheists, but without sounding the usual defensive tune. Of course, colonialism has “something” to do with the emergence of Islamism: yet there plenty of internal factors too. Much criticism of Muslims’ behavior, Nawaz admits, is justified: it is dumb to leave Islam bashers the monopoly of it.

Perspective

Few will doubt that activists such as an-Na’im, Manji, and Nawaz wage a crucial battle. Whether they skate on thin theological ice is another question. To more conservative critiques, the reformers’ analyzes are superficial and scandalous. Not all Qur’an verses lend themselves to modern rereadings, and the Book does include bellicose expressions moderates may find hard to cope with. How is it possible that the Sword Verse condemns to death pagans while elsewhere the Qur’an declares that “there is no compulsion in religion”?²⁶

To condemn as un-Islamic any terrorist violence that cloaks itself in the mantle of Islam is necessary, but also easy and insufficient. To “read the Qur’an with one’s own eyes and come to one’s own conclusions” may just as well legitimize jihadist readings. Moderates seem to more credence to the soft theoretical Islam than that of its far too often cruel practice. It is sometimes suggested that jihadis are nihilists, or psychoaths. More often though, terrorists appear to act rather rationally according to the demands of their own specific conscience. The key question is thus: who do liberal Islamic thinkers and doers represent? What is their influence? How strong is the practical significance of libertarian Muslims? Do they point to an alternative strategy, or do they live in a bubble of illusion?

We may compare such doubts with those other (and better known) criticisms that address Israel and Palestinians. I once devoted the best part of my energies to fostering dialogue between both contending groups. Twenty years down the line, the conflict is more hopeless than ever. In retrospective, doubt seems legitimate: what have a multitude of encounters, working committees, demonstrations and solidarity meetings yielded? Did their sum total contribute anything at all? However - and this is crucial -, the fact that the net result of an idealistic endeavor has been negative, does prove neither that it had to be thus nor that the effort should from a moral or religious point of view therefore not have been undertaken. Through terror and bloodshed, Arab and Jewish radicals have unleashed a vicious circle of violence and counterviolence. The once “Peace Camp” is nowadays reduced to a pitiable collection of disappointed elderly. Was this outcome predestined? And will a similar disillusionment await the idealistic reformers of Islam?

The truth is that the disastrous turn of events that unfolded, though always a possible pessimistic scenario, was never a foregone conclusion. Thanks to the peace activists in the Israel-Palestine conflict, in the best years perhaps several percents of both populations were, in one way or the other, in contact with each other: a vanguard aware that its counterpart “on the other side” comprised people who were their equals

²⁶ Qur’an 2:256: “There is no compulsion in religion. True guidance has been made clearly distinct from error. Therefore, whoever renounces ‘Taghut’ (*forces of Satan*) and believes in Allah has grasped the firm handhold that will never break. Allah, *Whose hand-hold you have grasped*, hears all and knows all.” (translation in <http://www.mideastweb.org> (access 4-1-2018))

with comparable frustrations, and with shared hopes. Only extreme violence succeeded in blowing up these laboriously constructed bridges. One Hamas suicide attack or one extremist settler outrage did not do the job: no less than hope itself, despair needed a complex confluence of unrepeatable circumstances to break this hope, and convince majorities that “the other” on the far side of the wall really meant one’s destruction... that hope was no more than an irresponsible illusion. In Israel extremists have captured Zionism from within, and in Palestine moderate nationalists lost ground to their more radical brethren. These outcomes corresponded to no historical “law” but resulted from internal struggles which might just as well have been won. Maybe it is not too much to hope that a parallel openness of outcome, and concomitant potential impact of human agency, is also valid for the struggle between Islam and the West?

If so, then the untractable conflict about the Promised Land may hold lessons for the wider antagonism between Muslims and Westerners. For is “Islam and the West” not “Jews vs. Arabs” enlarged a hundredfold, with both sides convinced they have justice on their side, and the other side not to be trusted? In both conflicts, the extremes try to pull the mass of doubters to its camp: on the one hand, radicals in one’s own community claim that to survive “we must deal much more forcefully with the enemy”. On the other, the positive but sometimes ingenuous “soft forces” posit that the adversary cherishes its own and no less persuasive narrative, and that only by learning to walk in the despised other’s shoes may we together avert catastrophe. In between both stand, among Muslims and among non-Muslims, the large and undecided middle groups. The wager of the “evil forces” is through (reciprocal) terror to unleash such a massive backlash as to tear apart and pit against each other populations fated to live together. Globalization has shrunk our world, and it is too small now for any religious or civilizational apartheid.

Islamist and Islamophobe extremists, however, continue to believe in their backward-looking utopia of either supremacy or segregation. Of their intent we are witnessing ever clearer omens. For this is terrorism’s iron logic: majorities of both the “old” (ex-)Christian Europe and of Europe’s “new” Muslims would, given the choice, opt to live their own lives in as pleasant as possible a manner. One majority may not be particularly fond of the other, but is not terribly bothered by that other group either. These masses, though wary of the idealistic bridge-builders, do not necessarily support playing hardball with their neighbors. Only when this large middling group feels threatened in its fundamental security, will it cut its losses and accept to seize the rifle. These social dynamics we see at work in Europe are probably not so different from those in America, Russia, India or Africa.

The deeper the polarization, though, the worse the risk of antagonism exacerbating even further. Extremists cannot be defeated by force alone. Reformers, Muslim and non-Muslim alike, hope and commit to strengthen the social basis to withstand extremist violence. Not until that has paid off enough times will a more positive growing-together have a chance. Is that utopian? Perhaps. Unless we try we shall never know.

Texto recebido em: 09 de Janeiro de 2018

Aprovado para publicação em: 04 de Fevereiro de 2018

THE RISE OF FUNDAMENTALISM IN THE MUSLIM WORLD AND THE IMPACT ON WOMEN

A ASCENSÃO DO FUNDAMENTALISMO NO MUNDO MUÇULMANO E SEU IMPACTO SOBRE AS MULHERES

João Gallegos Fiuza¹

Introduction

This article will analyse the impact of Islamic fundamentalism on gender issues, more specifically on women. The growing problems and threats to Muslim women's health and life in fundamentalist societies make this topic relevant, being one of the most discussed themes among international law, human rights and political science researchers currently. This article will consider the period from the end of the First World War in 1918, when the new geographical, geopolitical and international configurations caused radical changes in the Muslim world, which would cause the new ideologies to confront the implementation of Western values and practices in Muslim societies. Therefore, the research question of this article is about how Islamic fundamentalism has impacted women. The theoretical framework used in this article is based on Thiele, who states that fundamentalist Islam has reflected a predominantly male agenda, reflecting exclusively male concerns, dealing with this groups' activity and ambitions, moving away from issues involving or of concern to women (1986: 30). To answer the research question, the first step will be to verify what Islamic fundamentalism is and its impacts on social and political life. Afterwards, the influence of fundamentalism on women's social and political lives will be researched, to finally analyse the trends that can be observed in Islamic fundamentalism nowadays. The proposed hypothesis to answer the question is that fundamentalism has caused a huge negative impact on women's rights, both in social and political aspects.

The Rise of Islamic Fundamentalism

Islamic fundamentalism arose around the 1930s and 1940s, both in the Indian subcontinent and in Egypt, due to the dissemination of the ideas of Hassan al-Banna for Jamaat-e-Islami and Sayyid Qutb for the Muslim Brotherhood, respectively (Frey, 2007: 277). Islamic fundamentalism is a radical political ideology created as a response against colonialism and other values brought by Western countries to regions where most population is Muslim, such as capitalism and communism. This ideology understands Islam not simply as a religion, but as a political entity that would rule the behaviour of Muslims in all aspects of life. As Islamism is related to the State, the mentioned rule –

¹ MSc in International Security, University of Dundee, UK. Specialist in Islamic Studies, Al Maktoum College, Dundee, UK. Master's candidate in Arab Studies, University of São Paulo, Brazil. Researches contemporary Arab history and politics of the Middle East. Article written for the Advanced Diploma in Islamic Studies, Al Maktoum College. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3730-1208>. Lattes CV: <http://lattes.cnpq.br/7616251378296166>. Contact: joao.fiuza@usp.br

sharia – would be the law of the State, thus, becoming a means of control of the Muslim society within Islamist countries. Another characteristic of this ideology is that it is competitive and confrontational, since it does not accept the idea of living in harmony with Western cultures, and not even allowing the society to manifest any sort of culture or religion that is not Islam (Schwarzmantel, 2008: 121). That is one of the main points that define Islamism, the idea of differentiation from the others, seeking to keep its own culture free from any external influence. Moreover, Islamists aim to unite once again all Muslims within a single State, having a caliph as the civil and religious leader, who would rule through sharia, although the only political sovereign would be divine, which means that no political leader could be pointed but Allah (Husain, 2016: 73-4).

Fundamentalist Islam, or even Islamisation, due to the strictness of its nature, as it can be inferred by the context given above, spreads over all areas of life in a Muslim society, public and private. Including religious practices and the event of Ramadan, in addition to social matters as, for example, segregation, economic reform, the fusion of Islamic thoughts with State laws – through the sharia – and, one of the most remarkable issues, the implications on women’s rights, what, in reality, means the diminishing of their rights, especially in the social and political fields (Milton-Edwards, 2005: 202). Therefore, the impact of Islamic fundamentalism on women is obvious, as the practical application of this ideology ends up removing women from social interactions and political life, which is justified by literal interpretations of the Islamic doctrines (Georgakis, 2006: 31).

Social Impact on Women

The influence of fundamentalism may have much more strict effects on women, as it happens in Afghanistan, where patriarchal tribal traditions insist on keeping their women isolated from having contact with any men but their fathers, brothers or those who would become their husbands. These women can also be killed by male relatives if she does not bleed on her wedding night, in an example of the so-called “honour killings”, allowed by Taliban regime – political regime which is Islamic fundamentalist by definition – for any sexual misbehaviour involving women. However, it is relevant to note that practices like the mentioned do not occur only in tribal communities or underdeveloped countries, as the “honour killings” also happen in countries like Iraq, Jordan, Egypt and Syria, seeking to get rid of “shameful women” (Ruthven, 2007: 67).

An example of the social implications on women is what occurs in some regions of Egypt nowadays, where a man, even if not having reached maturity or who is not able to keep a household, can propose marriage to a woman. If the woman rejects the proposal, she will be impious, which means not receiving the expected awards in the afterlife. Therefore, due to this religious fundamentalist rule – in this case, Salafist more exactly – not only men are allowed to freely choose their women, even if they are not economically independent, but women are simply subjugated to men’s will in a condition that could bring not only to them, but also to their family, social and financial problems due to establishing a marriage – and consequently a new family – through such an inconsequent practice (Husain, 2016: 78).

The consequences of this move for women’s rights have, likewise, received mixed interpretations. Most of highly educated people in Muslim countries, or even those who live

in Muslim communities in Western States, are for a reform in the family and law questions, thus, better adapting Islamic societies to the implications of contemporary times. By doing so, women's rights would be protected, including their role in the marriage and the conjugal union itself, as new procedures would be adopted regarding the minimum ages for marriage, warranting women's consent for the marriage and allowing them to proceed in unilateral divorce. Other situations would also be considered, such as the polygyny matter, its procedures would become more complex due to the high number of implications that it causes in the society (Milton-Edwards, 2005: 117-8); and also, about the extension of women's custody rights over their children, in a measure that not only reinforces the importance of women inside families, but also solidifies the institution of marriage itself. These trends usually receive the approval of many Muslim scholars, who claim that the way that sharia is considered and applied in modern States has maintained many old-minded aspects of male privilege (Kandiyoti, 2009: 94; Ahmed, 2001: 205).

Political Impact on Women

Regarding women's issues more specifically, it shall be observed that the common-sense in Islamic fundamentalist societies is the idea that Allah put the father as the highest authority for individuals, also emphasising the obligations of this person in the whole community (Ruthven, 2007: 67). Automatically, women will never have any social leading role and would forever be under the authority of fathers or husbands. The concept of authority is extensive in fundamentalist understandings, as it originates from a divine matter.

Currently, many scholars draw attention to what can be called "colonial modernity trends" towards a broader inclusion of women in both society and public life. However, other authors seem to still be too sceptic to understand the importance of what could be called "progressive claims of modernity", which could mean increasing women's social liberty. This evidences the political environment that modernity is involved, causing a regulatory discourse mainly due to the potential change in the relations of subjection (to men) and exclusion (from several social circles). This matter highlights the fact that the modernisation of women's behaviour and social significance would imply in important elements that would grant women citizens not only more liberty of actions, but also of thought (Kandiyoti, 2009: 94-5). Despite seeming like a little detail, this situation may, in truth, bring in short time a big revolution to States where fundamentalist Islam is still a reality, once external values and thoughts would be claimed to be considered and applied to Muslim women, allowing them to have increasing rights and liberty in all aspects of life, principally in what refers to human rights.

Trends of Women Issues in Islamic Fundamentalist States

Globalisation is spreading not only information, trade and people throughout the world, but also values. Inevitably, the values disseminated by States that have greater influence worldwide are much more likely to reach Muslim societies, including fundamentalist ones. Consequently, modernisation is a matter that fundamentalist societies will undoubtedly have to cope with, despite the fact that the traditionalist nature

of fundamentalist ideologies would, initially, reject any foreign idea that poses any kind of threat to traditional Muslim values, as history has already shown in recent years (Mulack, 2006: 303).

The case of Hezbollah is an example of the inclusion of modern values in Islamic fundamentalist philosophies, it preaches an egalitarian treatment for all women in the social and economic fields, i.e., granting them the right to assume roles and responsibilities previously denied by society. At the same time, Hezbollah understands that both international and regional treaties must be ratified, moving towards human rights – including women’s rights as a consequence. By analysing these arguments, it can be observed that these cases demonstrate that the legislation in fundamentalist Islamic societies can be originated from principles of human rights ethics, not only from Islamic jurisprudence. In addition, Hezbollah does not show any reservation on extending social, political and consequently economic rights to women citizens, in what can be considered an important evolution in Islamic fundamentalism, due to the traditional ban on women’s rights implied in fundamentalist philosophy. Such modernisation would obviously face controversies, like what occurred with religious scholars that argued that those substantial changes would imply on critical aspects of their society, since the protection of women’s rights would interfere on aspects of personal status law, which is strictly based on sharia, subsequently demanding a conservative interpretation (Dionigi, 2014: 125-131).

All issues surrounding fundamentalist Islam are deemed to form, somehow, a “world of men”, since this is how male authors describe it, in a completely masculinised picture that can be confused with the absolute truth. However, this environment is starting to change due to the efforts of women to integrate themselves into world ideas, even if slowly. That means that women, more than ever, are into activities to research and disseminate values and information about women’s and human rights issues, for example, things that have direct impact on the ideologies surrounding them. By doing so, women confront ideologically and rationally the men who keep them chained in ignorance and traditions that foster some forms of fundamentalist ideologies (Milton-Edwards, 2002: 43). Notwithstanding, today women are usually recognised as scholars only in the sphere of gender and Islam, probably because these themes are the ones that cause more direct and constant impacts on their lives, what makes them unable to have voice yet.

Conclusion

The unfair condition of women in fundamentalist Islamic societies show signs of improvements and changes, due to women’s own efforts and to the dissemination of international values linked to human rights. However, their voices still need more support, what could be achieved through a more relevant political engagement, mainly from abroad, that could also bring massive support from the international community, causing political pressure on fundamentalist Islamic governments so they recognise the necessity of change, ensuring women rights that could give them conditions not only of living in fairer societies, but also of developing their full potentials. Following these thoughts, women are publicly questioning and confronting the patriarchal order imposed by Islam. The women’s fight for their rights in fundamentalist Islamic States, as Badran (2013: 120-1), already observed, could soon bring them much more egalitarian life conditions.

Bibliography

Ahmed, A. *Islam Today*. London: I. B. Tauris, 2001.

Badran, M. Political Islam and Gender. *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, pp. 112-123. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Dionigi, F. *Hezbollah, Islamist politics, and international society*. New York: Palgrave MacMillan, 2014.

Frey, R. J. *Fundamentalism*. New York: Facts on File, 2007.

Georgakis, A. Bosnia and Herzegovina. *Muslim Cultures Today - A Reference Guide*, pp. 27-38. Westport: Greenwood Press, 2006.

Husain, E. Islamic Fundamentalism. *Fundamentalisms - Threats and ideologies in the modern world*, pp. 73-80. London: I B Tauris, 2016.

Kandiyoti, D. Islam, Modernity and the Politics of Gender. In: M. K. Masud, A. Salvatore & M. v. Bruinessen, eds. *Islam and Modernity - Key Issues and Debates*, pp. 91-124. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Milton-Edwards, B. Researching the Radical - The quest for a new perspective. *Interpreting Islam*, pp. 32-50. Thousand Oaks: Sage, 2002.

_____. *Islamic Fundamentalism since 1945*. Abingdon: Routledge, 2005.

Mulack, G. Dialogue and Cooperation with Islamic World. *Islamic education, diversity and national identity: Dînî madâris in India post 9/11*, pp. 301-9. Thousand Oaks: Sage, 2006.

Ruthven, M. *Fundamentalism - A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Schwarzmantel, J. *Ideology and Politics*. Thousand Oaks: Sage, 2008.

Thiele, B. Vanishing acts in social and political thought: tricks of the trade. *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sidney: Allen and Unwin, 1986.

Texto recebido em: 30 de Novembro de 2017

Aprovado para publicação em: 03 de Maio de 2018

TEHRIK-I-TALIBAN PAKISTAN: CONSIDERATIONS 3 YEARS AFTER THE SCHOOL ATTACK IN PESHAWAR

TEHRIK-I-TALIBAN PAKISTAN: CONSIDERAÇÕES APÓS TRÊS ANOS DO ATAQUE À ESCOLA EM PESHAWAR

Rachel Campos¹ and Priscila Lima Pereira²

On 16th December 2014, the Army Public School³ in Peshawar Pakistan hit by a terror attack. The school, a place of learning, sharing knowledge and experiences between students and teachers, became a battle ground between terrorist and local law enforcement agencies. There was pain and misery all around – children shooting point blank in the school auditorium, blood seeping underneath the carpet, and sounds of panic everywhere. What was just another day in school turned out to be the last one for about 12-16 year-old kids. Hundreds of other children were left with a traumatic experience that will give them nightmares for the rest of their lives. The barbaric attack was conducted by the terrorist group Tehrik-i-Taliban Pakistan.

The attack was planned by Saddam Jan⁴, identified as the mastermind behind the attack. Pakistan is no stranger to terrorist attack, as they have fostered terrorists for years and often uses them as part of their strategic depth policy. These mercenaries also kill to coerce favors from the establishment. But this attack was at the heart of the very establishment that nurtures terrorist groups in Pakistan – The Pakistan Army. Students of the Army Public School come from army families in Pakistan, and this attack was intended to send the army the message that their children are not safe anymore. At 10.30 AM, six men entered the school and started shooting randomly – brutally killing 144 children and teachers.

The survivors recollected that the terrorists went from classroom to classroom killing children and school staff. The attack was planned in such way that the terrorists had no intention of either taking hostage or going out alive of the school. They came on a suicide

¹ Independent photographer in humanitarian and extreme situations. Since 2016 researching about Middle East conflicts and the Syrian war. Writing two books about the war in Pakistan in collaboration with Priscila Lima Pereira. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9255-6211>. Lattes CV: <http://lattes.cnpq.br/8058073268225235>. Contact: quelzita2008@gmail.com

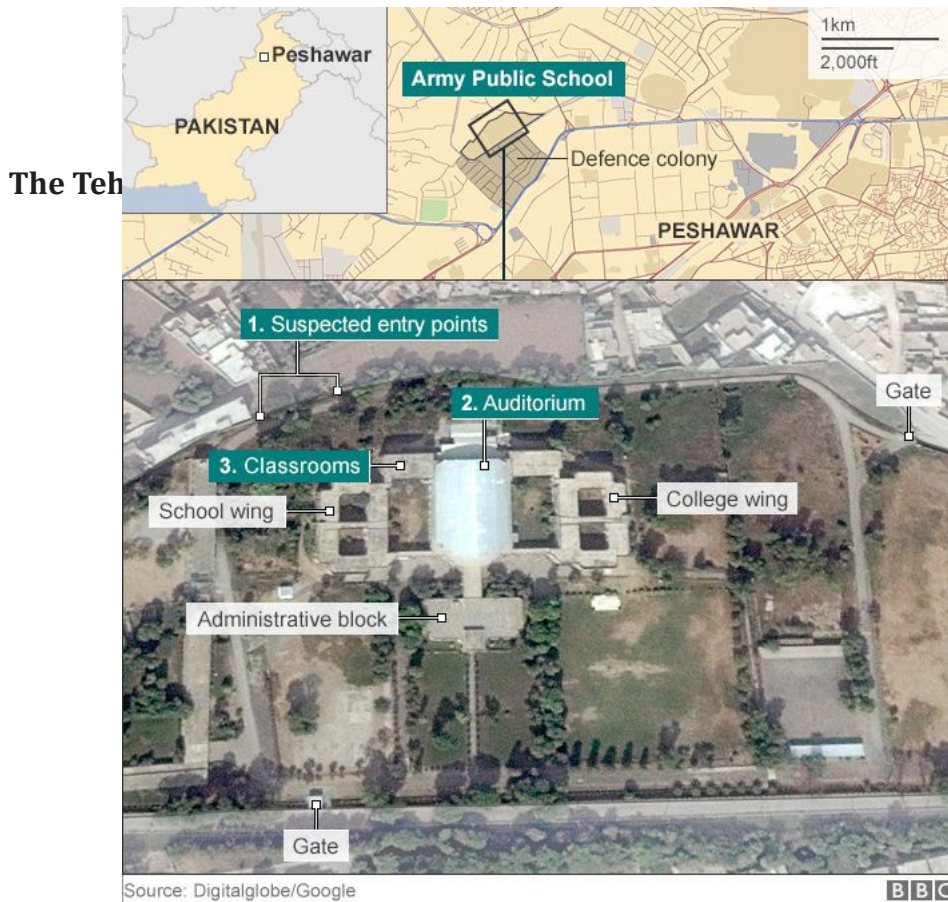
² Law Degree by AEMS, Master's Degree in Int. Relations by the Universidad de Buenos Aires (UBA). Collaborating with the Universidad de Alicante, Spain, FCE-UBA, Argentina and Amity University, India. Articles published in Colombia, Spain, Argentina. The current work is a research in collaboration with Rachel Campos. OCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2417-2432>. Lattes CV: <http://lattes.cnpq.br/5527426533855202> ISA Profile: <https://www.isanet.org/My-Profile/UserId/43474>. Contact: priscilalimapereira@hotmail.com

³ APS (Army Public School) is one of the best schools in Pakistan. The school aims boys education exclusively and it follows the army educational system.

⁴Saddam Jan was one of the main leaders of TTP and the commander of one of the most militant Taliban factions operating in Pakistan the Tariq Gedaar group. Jan was identified as the mastermind of the attack to the APS under the order of Umar Mansoor (Tariq Gedaar's main leader) including his participation in many other TTP attacks in Pakistan.

mission whose only purpose was to kill as many as possible before blowing themselves up. Mrs. Tahira Qazi, a 63 year woman and principal of the APS, was burnt alive in front of her students in a moment of heinous brutality.

In December 2017, the attack on APS will complete three years and, after all this time, facts are still coming out, such as the black economy that sustains the terrorist groups in Northwestern Pakistan. The Tehrik-i-taliban previously to the attack in the school carried out at least 32 attacks in the country. Although many of its operations were dismantled, its influence and religious ideology among the youth in the tribal areas still persist.

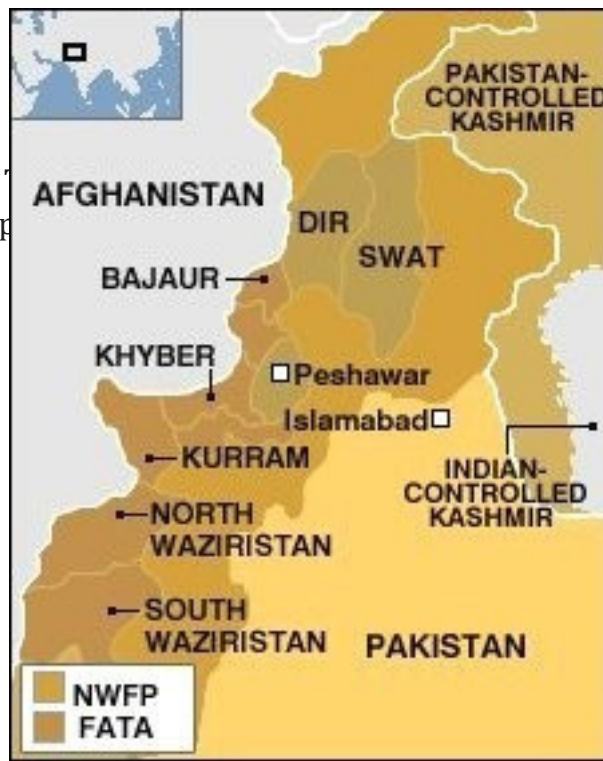


In order to analyze the terrorist attack on the APS, it is necessary to understand the group Tehrik-i-Taliban Pakistan, its motive, ideology and influence in the north of the country.

The Tehrik-i-Taliban Pakistan, or the Taliban Movement of Pakistan in its present form, also known by its acronym TTP, is active in Pakistan since 2007. Some of its operations were reported by US intelligence as early as 2002. TTP was first formed by veterans and *ex-Mujahedeen* combatants of the Afghanistan war. Some of these *Mujahedeen* were foreigners who first fought with Americans during Soviet adventures and then fought against the American backed forces post 9/11 US intervention in the region. Some of these combatants held senior positions in the Taliban government in Afghanistan and collaborated with Al-Qaeda. Once Taliban was uprooted, these militants crossed over into Pakistan, which has a porous border with Afghanistan around the Federally Administrated

Tribal Areas (FATA) region.

In 2007, the TTP was formed and consolidating power



for building local alliances with tribal groups in Northwestern

Pakistan. After grouping, TTP was able to centralize its military power and political influence, starting to manage financial operations that would finance their offensive against the Pakistani Government⁵. According to the journalist Syed Irfan Ashraf⁶ “To understand TTP power we need to understand the role of Jihad, local tribal politics, black money and history of the region”.

The TTP was formed in alliance with the local tribal leaders – who not only provided shelter and later protection to them, but also provided operational support. Most of these fleeing militants were foreigners who had little knowledge about the region but had resources to fight in the arid region. The two factors that contributed to the formation and consolidation of the group were tribal dissatisfaction with the government of Pakistan and Pakistan’s army operation in the region under the American pressure which led to numerous loss of life on the tribal front. According to the Pakistan government, it is very difficult to monitor the Afghan-Pakistan border since: i) it is not clearly defined and often tribes have members on both sides of the border, and; ii) it has difficult terrain and will require vast amount of resources on the part of the Pakistan government.

The Pakistan government actually does not have direct control over the FATA region and tried to convince the local population – the Waziri – to help the Pakistani Army.

⁵ It is important to framework that the main target of the TTP is the Government of Pakistan differently of the Pakistani Taliban that with the support of its ally the Afghan Taliban operates attacking international coalition and the Afghan Security Forces.

⁶ASHRAF, Syed Irfan. TTP turf war, 2014. Available at: <https://www.dawn.com/news/451521> . Accessed on: May 20, 2017.

Negotiations failed, as the government led by the army dictator Pervez Musharaff was not able to convince the tribal leaders to help the military authorities. The operation was considered an attempt to subjugate the tribal region under the direct control of Islamabad and an attempt to take away the autonomous status of the region. The attempts to handover the foreign militants failed completely.⁷

The inability of the Pakistani government to negotiate with the *Waziri* leaders was one of the main factors that contributed to the rise of TTP. Another critical factor that led to alliance between TTP and Tribal leader was the drone strikes by US Forces in the region. These strikes have tactical node from the Pakistan army and led to numerous deaths of *Waziris* as collateral damage.

After analyzing all the facts, even if there was no operation and no drone strikes, the TTP or similar force would still have emerged in the region. The military operation and strategic drone strikes just provided a reason to form an alliance.

The critical factor for the emergence of TTP is the power vacuum in the region and the immigration of a militia that can help the local tribal leaders to consolidate their power in exchange of shelter, forwarding its own ideology. The militia was not a threat to local leaders, but could be used by them for their interest in exchange of certain facilities. The biggest failure of the Pakistan government was their inability to make the tribal leaders trust them and devise a trust mechanism where they can meet the demands of the tribal leaders as well as military objectives. TTP alliance with local leaders led to the roots of Taliban in Waziristan and other parts of FATA. This alliance came with a version of Islam which was closer to Taliban and Al-Qaida.

The Taliban version of Islam, an ideology based on establishing a state based on sharia law, organizing the unemployed youths of the region to take up arms. FATA has the highest rate of unemployment in Pakistan. According to numerous sources, the education rate in the FATA region is just 24% and one of the highest unemployment rate in the world⁸. The TTP ideology joined the fundamentalism of Taliban with the Pashtunwali code widely accepted by the Pashtuns. As to the theological narrative, the young soldiers dying for a divine cause are considered to be martyrs and goes straight to heaven.

Even after assuming power in the Northwestern Region, TTP lacked a central leadership because of the way it was formed: from numerous splinter groups, whose goal is to take on the government of Pakistan. This urge to teach a lesson to the Pakistan military establishment led to the terrorist attack on the Army Public School in 2014.

Why was APS the target?

The Tehrik-i-Taliban Pakistan claimed responsibility for the attack on the APS. In a statement, Muhammad Umar Khorasani, a TTP's spokesman said that the school was chosen because the government was targeting their families. According to him - "The government is attacking our families and women and we want them to feel our pain in the

⁷ABBAS, Zafar. Pakistan's undeclared war, 2004. Available at: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3645114.stm . Accessed on: May 20, 2017.

⁸ASHRAF, Syed Irfan. TTP turf war, 2014. Available at: <https://www.dawn.com/news/451521> . Accessed on: May 20, 2017.

same way”⁹.

The school is located in Peshawar, the capital of the province of Kyber Paktunkhwa (KPK). The province of KPK is one of the poorest and most troubled regions in Pakistan. TTP and Taliban ideology are against modern education. In a movement to eradicate modern education from the region, they have destroyed more than 830 schools between 2009 and 2012. Malala Yousuf, the youngest Nobel Peace Prize winner in 2014, was shot dead in this region for the simple crime of being a girl and going to school. The TTP has targeted not only schools, but also modern bazaars and other public places and government facilities. This has led to thousands of deaths because of bomb blasts and terrorist attacks.

What made APS an attractive target was that it is one of the best schools in the region, providing modern education, in addition to most of the school students being children of the military and elite of the region. Attacking the school would send a shockwave in the Pakistan military establishment and undermine its authority in the region.

The school attack in Peshawar was a revenge of the extremist organization against the government of Pakistan. The main target of the TTP was the Government of Pakistan, and most of attacks were aimed at civilians in order to undermine the authority of the government and terrorize the local population. The militants of TTP planned the attack to kill as many children as they could at the APS. The reason for this barbaric attack was to seek revenge for the military operation led by the Pakistan Armed Forces in northwest Pakistan.

Post APS attack: Considerations

The Pakistan establishment has a shady history of not only fighting terrorist organizations but also nurturing them for their own purposes. Pakistan calls it the “Good Taliban and Bad Taliban”. Good Taliban refers to the militia groups that serve its strategic interests, and Bad Taliban the groups like TTP, openly trying to undermine the establishment authority. This dual approach has led to numerous casualties and terrorist attacks on Pakistani soil.

Pakistan is systematically fighting the terror of radical groups operating in tribal areas that they consider a threat to their existence, but still supply resources to organizations that support it. In this conflict, civilians are the main victims, and the role of oppressor and oppressed is not always clearly defined. Both the government and the militants can play the same role of oppressing the people and often at the same time. When the government launches drone attacks civilians are killed as collateral damage. The TTP targets not only government officials, but also civilians doing their normal day chores.

In the past, Pakistan has failed to acquire the support of tribes in the northwest of the country. Only after prolonged negotiations with tribal leaders and mindless killings by TTP did tribal leaders allow the military to enter the region. The Pakistan government needs to build a better relationship with the tribes to exhaust the room for groups like TTP. In order to build this trust, they need to start sharing greater economic resources,

⁹ Massacre de inocentes no Paquistão mostra como não há limites para a barbárie, 2015. Available at: <http://www.comunicacaoecrise.com/site/index.php/artigos/738-massacre-de-inocentes-no-paquistao-mostra-como-nao-ha-mais-limites-para-a-barbarie> . Accessed on: Jun 23, 2017.

respect local autonomy, and provide economic opportunities for the youth of the region.

The brutality of APS alerted both the government and the military establishment of how fragile the region is. In order to bring peace in the region, the government has to build institutions that can provide a political alternative to militia-based justice. They must bring the tribal leaders on the table and build trust through power sharing and empowering the tribes to create opportunities for their youths.

References:

- ABBAS, Hassan. A Profile of Tehrik-I-Taliban Pakistan CTC Sentinel. West Point, NY: Combating Terrorism Center. Available at: <https://ctc.usma.edu/posts/a-profile-of-tehrik-i-taliban-pakistan>. Accessed on: June 23, 2017.
- ABBAS, Zafar. Pakistan's undeclared war, 2004. Available at: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3645114.stm . Accessed on: May 20, 2017.
- ASHRAF, S. I. Militancy & black economy. Mar 22, 2009. Available at: <https://www.dawn.com/news/451521>. Accessed on: May 29, 2017.
- BAJORIA, Jayshree. Pakistan's New Generation of Terrorists. Council on Foreign Relations, 6 February 2008. Available at: <https://www.cfr.org/background/pakistans-new-generation-terrorists> Accessed on: June 27, 2017.
- CHAPMAN, B. My brother in the fight for education :MalalaYousafzai meets survivor of Peshawar school massacre. March 12, 2015. Available at: <http://www.itv.com/news/2015-03-12/malala-yousafzai-meets-survivor-of-peshawar-school-massacre/>. Accessed on: May 29, 2017.
- GALL, Carlotta. KHAN, Ismail.SHAH, Pir Zubair.& SHAH, Taimoor. Pakistani and Afghan Taliban Unify in Face of U.S. Influx. New York Times. March 2009. Available at: <http://www.nytimes.com/2009/03/27/world/asia/27taliban.html>. Accessed on: June 23, 2017.
- 141 people, mostly students killed by Taliban in Pakistan army school seizure. Dec 16, 2014. Available at: <https://www.rt.com/news/214707-pakistan-school-hostage-taliban/>. Accessed on: May 29, 2017.
- MARKEY, Daniel. A false choice in Pakistan. Foreign Affairs, july/august 2007. Available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/2007-07-01/false-choice-pakistan> . Accessed on: May 22, 2017.
- Peshawar school massacre: What we know. Dec 17, 2014. Available at: <http://www.bbc.com/news/world-asia-30488503>. Accessed on: May 29, 2017.
- RASHID, Ahmed. Taliban: Militant islam, oil and fundamentalism in Central Asia. New York, Yale University Press, 2000.
- Remembering lives lost in the Peshawar school attack, 2016. Available at: <https://www.dawn.com/news/1223313/remembering-lives-lost-in-the-peshawar-school-attack>

Accessed on: May 18, 2017.

RETTTER, E. Pakistan school massacre: Taliban killed his brother and burned teacher alive but won't defeat our son. 1 March 2015 Available at: <http://www.mirror.co.uk/news/uk-news/pakistan-school-massacre-taliban-killed-5255771> . Accessed on: May 29, 2017.

YUSUFZAI, Ashfaq. Mastermind of Peshawar school attack killed, 26 dec. 2016. Available at: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/pakistan/11313678/Mastermind-of-Peshawar-school-attack-killed.html>. Accessed on: June 27, 2017.

Texto recebido em: 30 de Junho de 2017

Aprovado para publicação em: 12 de Fevereiro de 2018

UMA PERSPECTIVA EXISTENCIALISTA DO FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO

AN EXISTENTIALIST PERSPECTIVE OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM

Victor Begeres Bisneto¹

Resumo: Este artigo busca oferecer outra perspectiva para se compreender o fundamentalismo islâmico, especialmente sua corrente mais ativa e politicamente engajada, o jihadismo. Nesse caso, a filosofia existencialista foi usada como suporte para fomentar reflexões sobre uma possível face niilista do fundamentalismo islâmico. A narrativa mais clássica do niilismo sobre a invenção de “consolos” – como a própria religião, o apego a uma falsa realidade que suprime a noção de finitude da vida a partir da criação de “outros mundos” e sem o qual a vida se torna insuportável – é de certa forma subvertida pelo fundamentalismo mais extremista. Assim, é a religião que dota os indivíduos de sentido, nem que para isso esse mundo aparente tenha que ser destruído, aniquilado (*annihilate*). A modernidade e suas próteses tecnológicas têm afastado o homem de Deus. Por isso é necessário, dentro dessa concepção, que ela seja negada e combatida, mesmo que seja com a própria vida, em muitos casos.

Palavras-chave: islã; niilismo; fundamentalismo; existencialismo.

Abstract: This paper aims to provide another perspective to understand the islamic fundamentalism, especially its more active and politically engaged current, the jihadism. In this case, an existentialist philosophy has been used as a support to promote reflections on possible nihilistic side of islamic fundamentalism. The more classic narrative of nihilism about the invention of “consolations” as religion itself, the attachment to a false reality that suppresses the notion of finitude of life from the creation of “other worlds” in which without this life is seen as unbearable, it is somehow subverted by the most extremist fundamentalism. Therefore, it is the religion that endows men with meaning, even if this apparent world must have been destroyed, annihilated. Modernity and its technological prosthetics have alienated man from God. Hence, it is necessary, within this conception, that it has to be denied and confronted, even it costs their own lives in many cases.

Keywords: islam; nihilism; fundamentalism; existentialism.

Introdução

De forma contumaz somos informados pelos meios de comunicação de que *fundamentalistas islâmicos* atacaram um determinado local. Ou de que *radicais islâmicos* reivindicaram tais ataques. Na gramática midiática moderna, em que os sujeitos das ações são sempre fundamentalistas ou radicais, o adjetivo é o islã, que se tornou denominador comum daquilo que de pior acontece no mundo.

Cunhado por cristãos protestantes dos EUA na década de 1920, o termo fundamentalismo dispõe de inúmeros atributos. Com eles, surgem novos termos que,

¹ Geógrafo formado pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em geografia humana e doutorando em história social pela Universidade de São Paulo (USP). Também é professor de geografia dos ensinamentos fundamental e médio no Liceu Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora de Campinas. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7828-9268>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8373481291335146>. Contato: victor.bisneto@usp.br.

como uma *matrioska* russa, se abrem em outros novos sentidos até correremos o risco de perder o fio inicial desse intricado novelo.

Trata-se de um termo passível de algumas interpretações e que, estando em mãos erradas, pode tomar uma forma mais agressiva ou até mesmo ser veiculado de modo equivocado para a sociedade, criando um estereótipo negativo do termo. Muitos muçulmanos não percebem o fundamentalismo como algo carregado de pretensões que ensejam a violência ou uma doutrinação perigosa, pois a palavra se remete a algo fundamental, no caso, às escrituras sagradas, o fundamento da religião. O mesmo pode ser dito para a palavra *radical*. Da mesma forma, radical deriva de raiz, o sustentáculo primordial.

Nesse sentido, portanto, todos aqueles que recorrem ao fundamental, à raiz de sua religião, no caso, às escrituras sagradas, são fundamentalistas ou radicais (independente da religião). Contudo, ao se definir dessa maneira, o termo perde profundidade. Nesse caso, como fazer para distinguir aqueles mais “quietos” daqueles que visam islamizar o mundo e impor sua visão ao resto da humanidade a qualquer custo?

À medida que o tempo passou até o advento do período da globalização e de suas modernas formas técnicas, científicas e informacionais, a popularização do fundamentalismo como algo a ser combatido, pois incompatível com o modo de vida orquestrado pelo secularismo, pela ciência, pela tecnologia e pelo modo de vida ocidental, contamina e estereotipa não só o termo, mas os grupos para quem o fundamentalismo é apenas uma forma de seguir a religião como um código de conduta, sem excluir outras possibilidades de convivência. O fato de o fundamentalismo possibilitar diferentes nuances de interpretação provoca uma confusão no entendimento dos próprios muçulmanos e dos autores que se esforçam em explicar esse fenômeno mutante.

Da simples e mera “leitura literal” das escrituras, passando pelo “quietismo” salafista e seu “extremismo” jihadista, até o “neofundamentalismo” (ROY, 2008), o fundamentalismo, a despeito de seu genótipo plural, possui um gene que sugere uma relação de poder entre a coisa divina e a humana, reforçando a tese de Armstrong (2009) a respeito do *mythos* e do *logos*. Os debates sobre o *ijtihad* – interpretação dos textos islâmicos – e sobre ele dever estar aberto a todos ou restrito aos líderes das comunidades islâmicas também podem subjazer às relações de poder.

De um lado, caso esteja aberto à livre interpretação, pode formar um perigoso autodidatismo que justifique determinados objetivos escusos. Por outro, enquanto monopolizado por sheikhs e imames, pode incutir nos fiéis visões de mundo coniventes com seus interesses, além da possibilidade de forjar e disseminar teorias conspiratórias que envolvem o islã, a geopolítica do Oriente Médio e o mundo muçulmano de forma geral. Por fim, devemos considerar que o *ijtihad* também pode oferecer leituras mais progressistas, ainda que sejam pouco aceitas pelos líderes religiosos em muitos casos.

Em todas as situações, essa microfísica do poder está imbricada no termo em questão quaisquer que sejam seus caminhos. Tal como o fundamentalismo, o islã não é monolítico. Se é difícil defini-lo em poucas linhas, talvez seja mais fácil encontrar outro denominador comum ao se referir aos muçulmanos de forma geral para que não sejam todos uniformizados segundo determinadas visões, especialmente por aquelas produzidas pela mídia, tanto nacional quanto internacional.

O fundamentalismo que deita suas raízes nas escrituras sagradas, mas que se revela sob várias denominações e práticas, desde as mais pacíficas até as mais extremadas, poderia engendrar uma discussão sob o viés existencial?

Qual o sentido da vida, ou melhor, da existência, para aqueles que aparentemente não vivem do modo como imaginamos, dentro do nosso quadro de vida ocidental? Se nos lembrarmos da tese de Lewis (2004), para quem a maior parte dos muçulmanos não é fundamentalista e, desses, a menor parte é terrorista, mas para quem, por outro lado, grande parte dos terroristas são muçulmanos, até que ponto a religião pode catapultar esses grupos em direção à violência e à aniquilação?

O desespero kierkegaardiano dos que enxergam um mundo sem Deus ou dominado por outro “deus” que não seja o seu é manifestado por meio do terror com base nas suratas? Qual a *raison d'être* dos fundamentalistas *jihadistas*? Seriam o fundamentalismo e a religião ilusões que dotam os indivíduos de um sentido existencial, pois que estes não o encontram nessa realidade cada vez mais hostil, opressora e “ocidentalizante”, segundo seu ponto de vista?

Este é o objetivo deste artigo: a partir de referências ligadas à filosofia, de reflexões sugeridas por alguns estudiosos do islã e mesmo de obras da literatura universal, pretendemos trilhar um caminho que fomente um outro olhar sobre a questão do fundamentalismo islâmico e seus desdobramentos, especialmente aqueles mais extremistas e engajados politicamente.

O aporte existencial e niilista

Ao decompor o fundamentalismo islâmico em suas variáveis determinantes, como o Alcorão, os *ahadith*, os fiéis muçulmanos, a fé, a *jahiliyya*², o *ijtihad*, a *sharia*, o *jihad*, a modernização do mundo entre outros elementos que gravitam em torno do termo, veremos que elas podem ser classificadas em dois grandes compartimentos dialéticos cujos nomes podem variar segundo diversos autores e linhas de pensamento: Platão propôs a separação entre o mundo real, apreendido pelo nosso intelecto, e o mundo aparente, que se revela aos homens através dos sentidos; Ortega y Gasset (1973) chamaria isso de presença e

² Ignorância.

compresença³; Santos (2002), de objetos e ações⁴ ou ainda de tecnosfera e psicofera⁵; e Sartre (1943), de aparência e essência⁶.

Independentemente do nome utilizado, o fato é que o fundamentalismo pode ser visto sob esses pares dialéticos. As ações, normas e códigos – partes constituintes do reino da “psicofera” – obtidos através dos fundamentos da religião implicam a consecução de objetivos que se materializam e se manifestam nos lugares de forma cada vez mais global, como pela construção de uma mesquita, de uma *madrassa*, por uma sociedade beneficente islâmica, pela emissão de uma *fatwa*, por um jornal islâmico, pela perpetração de ataques terroristas, pela propagação do ódio ao Ocidente e aos seus símbolos, e pela declaração de guerra para a conformação de um Estado, a exemplo do Estado Islâmico. Todavia, tais ações passam a ser coordenadas à distância, com a ajuda de satélites e meios de comunicação e informação modernos, partes da tecnosfera, “presente-aparente”. Essas ações, moderadas ou violentas, são cada vez mais precisas, porém cegas, porque são obedientes a projetos alheios, estranhos ao lugar e muitas vezes ao contexto religioso e cultural em que se aplicam.

O *logos*, a racionalidade dessas ações propiciadas pelo uso cada vez mais sofisticado de objetos técnicos, busca no *mythos* religioso uma explicação racional para elas (ARMSTRONG, 2009). Quando assistimos a ataques como os de Bruxelas e Istambul, no primeiro trimestre de 2016, e mais recentemente o de Barcelona, estamos diante de um “presente-compresente”. Vemos seu fim, sua aparência presente, mas não o processo de planejamento, de onde e de quem partiram as ordens para sua ação, que estão “compresentadas” naquele momento como a maçã de Ortega y Gasset. A aparência, como

³ “Certamente posso dar voltas em torno da maçã ou fazê-la girar na minha mão. Nesse movimento vão-se-me fazendo presentes aspectos, isto é, faces distintas da maçã, cada uma em continuidade à precedente. Quando estou vendo, o que se chama ver, a segunda face, lembro-me da que a vi antes e somo-a àquela. Bem entendido, porém: esta soma, do recordado ao efetivamente visto, não faz com que eu possa ver juntos todos os lados da maçã. Esta, pois, enquanto unidade total, portanto, no que entendo quando digo ‘maçã’, jamais me está presente; assim, não é para mim com radical evidência, mas somente, em suma, com uma evidência de segunda ordem, – aqui corresponde à mera lembrança, – em que se conservam nossas experiências anteriores acerca de uma coisa [...]. Daí, à efetiva presença daquilo que só é parte de uma coisa, se vai automaticamente acrescentando o resto dela, do qual diremos, pois, que não está apresentado, mas sim *compresentado* ou compresente [...] enquanto este salão [por exemplo] é para nós sensu-stricto presente, é-nos compresente o resto do mundo, fora do salão e, como no caso da maçã, essa compresença daquilo que nos é patente, mas que uma experiência acumulada nos faz saber que mesmo não estando à vista, existe, está aí e se pode e se tem de contar com a sua possível presença, é um saber que em nós se converteu em habitual, que levamos em nós habitualizado” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p. 101-103).

⁴ “sistemas de objetos e sistemas de ações interagem. De um lado, os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. É assim que o espaço encontra sua dinâmica e se transforma” (SANTOS, 2002, p. 63).

⁵ *Tecnosfera*, entendida como a materialidade, o reino dos objetos símbolos da modernidade, e da *psicofera*, centro das paixões humanas, das ações, normas e visões de mundo. Para Santos (2002, p. 255-256) “ao mesmo tempo que se instala uma tecnosfera dependente da ciência e tecnologia, cria-se paralelamente, e com as mesmas bases, uma psicofera [...] reino das ideias, crenças e paixões”.

⁶ “L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série” (SARTRE, 1943, p. 12).

ensinou Sartre (1943), revela a essência. Saber observar esses sinais materiais pode permitir compreender as normas e códigos que regem determinadas ações.

Para Sartre (Ibid.), o homem é um projeto e, como tal, está aberto ao infinito conjunto de possibilidades que dão sentido à sua existência. Somos uma página em branco e, a partir das escolhas que fazemos, que, aliás, são infinitas, projetamos nosso ser e nossa essência. A liberdade é condição da existência. Abordando essa visão, Pratt (2001, grifo do autor, tradução minha) explica que “quando abandonamos as ilusões, a vida se revela como nada; e para os existencialistas, o nada é a fonte não apenas da absoluta liberdade, mas também do horror existencial e a angústia emocional”⁷

Camus (2005, p. 7, tradução minha) logo no primeiro parágrafo do livro “*L’Étranger*” escreve: “hoje mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei. Eu recebi um telegrama do asilo: ‘mãe falecida. Enterro amanhã. Meus sentimentos’. Isso não quer dizer nada”⁸. A indiferença marca a trajetória do personagem Meursault, que sempre repetia a frase “tanto faz”⁹. O assassinato que comete por um motivo aparentemente banal e sua reação de fumar um cigarro após o ato, evidenciando sua incapacidade de sentir remorso ou de se sensibilizar com aquilo que ronda sua vida, inclusive a morte da própria mãe, oferecem quais ensinamentos quando pensamos na questão do “fundamentalismo existencial”, que aparentemente se aliena do “mundo aparente”, atribuindo insignificância ao que é externo ao seu “mundo real”, governado pela religião? De que maneira o fundamentalismo se encaixa nesse novo existencial?

Uma pequena pista que pode nos ajudar a seguir por essa senda pode estar em Sayyid Qutb, um dos arautos do fundamentalismo moderno. Ele considerava toda forma materialista de progresso e mesmo a democracia ocidental como aspectos inegáveis da *jahiliyya*, que se manifesta de forma ainda pior do que nos tempos do profeta Maomé, pois agora é consciente e planejada. Jackson (2006, p. 204-205 tradução minha) chama atenção quando escreve que “os escritos de Qutb são também Kierkegaardianos em seu individualismo” e acrescenta que “acredita-se na intuição na qual o crente simplesmente saberá o que fazer na circunstância. Novamente, similaridades podem ser observadas com o *Übermensch* (Superhomem) de Nietzsche”¹⁰.

O fundamentalismo seria uma forma de *náusea* sartreana, como lembrança do peso do “existir”, especialmente nesse mundo? Ao mesmo tempo, é possível detectar similaridades entre Qutb, os fundamentalistas e o *Übermensch* de Friedrich Nietzsche? O que dizer com relação à Soren Kierkegaard, à angústia pela compreensão da liberdade absoluta e à vertigem que se tem quando tomamos conhecimento dela?

⁷ No original: “when we abandon illusions, life is revealed as nothing; and for the existentialists, nothingness is the source of not only absolute freedom but also existential horror and emotional anguish”.

⁸ No original: “aujourd’hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J’ai reçu un télégramme de l’asile: ‘mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués’. Cela ne veut rien dire”.

⁹ No original: “cela m’était égal”.

¹⁰ No original: “Qutb’s writings are also Kierkegaardian in his individualism [...] it relies upon intuition in that the believer will simply ‘know’ what to do in the circumstance. Again, similarities can be observed with Nietzsche’s *Übermensch* (‘Superman’)”

Por volta dos anos de 1830, o termo niilismo ganhava notoriedade especialmente através da obra *Pais e filhos*, do escritor russo Ivan Turguêniev. O protagonista, Bazárov, grande adepto do cientificismo, se coloca sempre de forma *blasé* em face de tudo aquilo que não cultue o positivismo, a ciência, a empiria e a razão, maximizando tudo o que é útil para si. A definição de niilismo pode ser identificada através da conversa entre Arkádi, discípulo de Bazárov, seu pai Nikolai Petróvitch e seu tio Pável Petróvitch, proposto por Turguêniev (2011, p. 48-49):

- O que Bazárov é? – sorriu Arkádi. – Tio, o senhor quer que eu lhe diga o que ele é, precisamente?
- Faça-me esse favor, meu sobrinho.
- É um niilista.
- Como? – perguntou Nicolai Petróvitch, enquanto Pável Petróvitch se punha imóvel, com a faca erguida no ar com um pouco de manteiga na ponta da lâmina.
- Ele é um niilista – repetiu Arkádi.
- Niilista – disse Nikolai Petróvitch. – Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto, essa palavra designa uma pessoa que... não admite nada?
- Digamos: que não respeita nada – emendou Pável Petróvitch e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
- Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi.
- E não é a mesma coisa? – indagou Pável Petróvitch.
- Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.

Buruma e Margalit (2006, p. 96) complementam apontando que

o niilismo é, de fato, mais um estado de espírito do que uma doutrina, mas o principal objetivo é minar tudo o que não possa ter como base a ciência e o pensamento racional, quer seja a autoridade em todas as suas formas – a Igreja, a família ou o Estado.

Esses conceitos e reflexões indicam grosso modo a possibilidade de encarar a existência sem as próteses ou “consolos” de que o homem precisou ao longo da história para suportar sua existência. A história de nossa cultura, para Nietzsche, é a história da invenção desses “consolos”, de perspectivas de sentido religioso, ético e moral. Essas invenções tentam remediar ou mesmo negligenciar a experiência da finitude e da morte, por isso inventam-se “outros” mundos, vida eterna, o paraíso etc. Sem isso não seria possível suportar a vida. Para Kierkegaard (2004, p. 35-36),

a orientação para Deus dota o eu de infinito, mas esta infinitização, nesse caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo. Desse modo, poder-se-á achar insuportável a ideia de existir para Deus, não podendo o homem regressar ao seu eu, torna-se ele mesmo.

Nesse contexto, os homens imersos em seus cultos, ritos, leituras rigorosas, louvores e tudo aquilo que os cercam, inebriados por um imaginário e por um mundo possível,

latente, um “além-mundo”, se afastam de si mesmos. Vive-se uma vida alegórica, sem o “peso” da vida a que se referia Kundera (2008).

Para ser esse *Übermensch* é primordial aceitar a possibilidade de viver radicalmente a finita existência e a morte sem alívios ou ilusões. De acordo com Nietzsche, o *Übermensch* é um modo de ser que fundamentalmente afirma a vida. É alguém que pode se tornar o portador do sentido não do mundo do “além”, mas do aqui (O LIVRO..., 2011).

No livro *Os demônios*, de Dostoiévski, baseado no verídico caso do assassinato de um estudante por um grupo niilista em 1869, na Rússia, discute-se sobre terrorismo, suicídio e anarquia. Nele há um personagem chamado Kirílov, considerado por alguns críticos o precursor do suposto *Übermensch* nietzschiano. Isso fica evidente na parte em que Dostoiévski (2013, p. 120), através do personagem, afirma que

a vida é dor, a vida é o medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. E foi assim que fizeram. Agora a vida se apresenta como dor e medo, e nisso está todo o engano. Hoje o homem ainda não é aquele homem. Haverá um novo homem, feliz e ativo. Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem. Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá.

Em outra obra, Dostoiévski (2001b) por meio de seu personagem anônimo, reclama da matematização do mundo que subjuga as vontades e os desejos, parametrizando a vida. A “vida real” oprime o indivíduo, encurralando-o no seu subsolo de tédio, ódio, amargor e indiferença. O homem deve tentar provar que é homem e não engrenagem. Ele mesmo alega ser um homem mau e sombrio, encurralado em seu “subsolo”, onde se sente mais à vontade do que em meio à sociedade opressora que experimenta ao longo das três histórias narradas.

A busca por um sentido de vida, que passa por uma tomada de consciência profunda para apreender as nuances da vida, é um dos objetivos do personagem. Para tanto ele sente necessidade de agir, de acabar com a indiferença que sofria, a ponto de provocar uma briga para se livrar do tédio. Dostoiévski (Ibid., p. 63) descreve:

eu me mantinha junto do bilhar, e, não conhecendo nada do jogo, incomodava os jogadores. Querendo passar, o oficial me tomou pelos ombros, e sem uma explicação, sem uma palavra, empurrou-me e passou como se eu não existisse. Eu teria perdoado levar pancada, mas o que não pude suportar foi que me empurrasse em silêncio. O diabo sabe o que eu teria dado então por uma boa disputa regular, por uma briga conveniente, literária, por assim dizer.

De acordo com essa passagem, seria possível pensar que os mártires jihadistas, os homens-bomba que tanto chamam atenção do mundo para sua “covarde coragem” ao promover banhos de sangue e destruição usando seu próprio corpo, encaixam-se nesse perfil do “novo homem”, para quem é indiferente viver ou morrer. Seu questionamento seria aquele exemplificado por Dostoiévski (Ibid., p. 155): “o que é preferível: uma

felicidade vulgar, ou sofrimentos elevados? Dizei-me o que vale mais!”. A diferença é que mesmo vencendo a dor e o medo, como sugere Kirílov, o jihadista não se considera Deus, pois entende ser sua criatura.

O fundamentalismo de perfil extremado seria uma reação à sociedade despótica, superficial, matematizante, que molda corpos e espíritos? As práticas jihadistas seriam formas de acabar com o tédio e com a indiferença? Por outro lado, a religião tomada segundo interpretações particulares e extremistas não faria do homem sua engrenagem? Em busca da liberdade enquanto homem e não enquanto engrenagem, os jihadistas não estariam apenas trocando uma engrenagem por outra? Além das questões mais debatidas sobre os motivos do extremismo religioso – condição social, reações ao preconceito sofrido, doutrinação ideológica, interferência internacional em assuntos locais, entre outros –, Roy (2017), ao dizer que a dimensão niilista é central para se entender a radicalização atual, nos instiga a explorar esse caminho.

Talvez essa discussão permita abrir um novo horizonte de reflexão acerca do fundamentalismo, mas do ponto de vista existencial, em particular no espectro niilista. Nesse quesito, há um lusco-fusco, um flerte fugaz entre os termos, conforme veremos.

Nietzsche (2005) assume que a religião (e usa o cristianismo como exemplo) afasta as pessoas do mundo real, projetando no “além” o real sentido da vida. A existência não deve ter justificativa religiosa, ética ou mesmo metafísica. Isso os fundamentalistas não suportam. Não há ordem objetiva ou estrutura no mundo que não aquelas que “nós” damos a ele. Reconhecer o peso da existência e da liberdade na determinação dos sentidos e valores das coisas não parece ser o perfil dos fundamentalistas. Sobre isso, Kundera (2008, p. 11) avalia que

o mais pesado dos fardos é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da realização vital mais intensa. Quanto mais pesado é o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais real e verdadeira ela é. Em compensação, a ausência total de fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar, leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semirreal, e leva seus movimentos a ser tão livres como insignificantes.

A vida pautada estritamente pela religião – sobretudo a islâmica, com seus inúmeros códigos que regem não só os ritos religiosos, mas grande parte da vida social – e pela promessa de mitos e de eternidade no paraíso é contrária a essa ideia. A religião, ao invés de ancorar a existência no “real”, dá asas a ela.

As formas, ritos e normas religiosas são apenas uma falsa impressão de “peso” da vida, quando na verdade a essência desses atributos não está nesse mundo, nessa existência. Vive-se o rascunho de uma vida que será passada a limpo no “juízo final”.

Enquanto isso, segundo a leitura rigorosa dos livros sagrados, que estão entre os qualificadores do fundamentalismo, busca-se satisfazer a vontade divina ora se isolando do mundo por completo, rejeitando aquilo que é estranho; ora se assimilando a uma cultura dominante, mas entendendo isso como parte de um exercício mais desafiador na

afirmação de sua religiosidade – o “neofundamentalismo”, do qual fala Olivier Roy (2008); ora partindo para um enfrentamento (jihadismo).

É certo que a totalidade não é a soma de suas partes. O fundamentalismo, assim como o mundo, está sempre em movimento, em um processo contínuo de “totalização” em que as partes atuam de forma combinada, mas que somente de forma independente são apreendidas. Esse é o risco de se criarem generalizações do tipo “todo muçulmano é terrorista”, como se isso fosse sinônimo de fundamentalismo. Isola-se uma característica, uma parte que vale pelo todo, e um perigoso silogismo se manifesta.

Analisando em partes, o fundamentalismo partilha de algumas características com o niilismo, como o fato de possuir um ponto de vista crítico acerca do mundo e não admitir situações que não estejam de acordo com os preceitos de sua religião, como algo que possa desviar os fiéis dela ou imposições de valores e princípios estranhos aos seus. Contudo, o fato de o niilismo clássico pressupor que não devemos nos curvar diante de nenhuma autoridade, e isso inclui Deus, e também que é preciso se apoiar em provas concretas, positivas, naquilo que é produzido pela ciência, tecnologia e modernidade faz com que essa ligação entre os termos seja rompida. É como um círculo que, quando está prestes a se fechar, se parte.

O erro talvez esteja em querer se utilizar de reflexões antigas, contemporâneas ao século XIX, quando o niilismo clássico aflora, para tratar de fenômenos mais modernos. Para montar esse quebra-cabeça, talvez o caminho mais correto seja entender o fundamentalismo jihadista sob uma releitura niilista.

Se assumirmos que as relações sociais atuais, ou as sociedades de modo geral, se organizam e sobrevivem com base justamente na produção, na reprodução e no consumo de “consolos” materiais, tecnologias das mais diversas para que se possa suportar o peso da vida e alienar os indivíduos que perdem a consciência de sua finitude, então o mundo está cada vez mais niilista. Ao mesmo tempo, se considerarmos o fundamentalismo como um produto da modernidade, então ele também pode conter reflexos niilistas.

A modernidade criadora de ídolos e a releitura do niilismo – é possível um “fundamentalismo niilista”?

Uma fala do sheikh Jihad Hammadeh, quando entrevistado por mim, dá exemplos de como, na visão dele, a questão do materialismo é nociva, faz com que as pessoas se afastem da religião e deixem de ser “humanas”. Segundo ele,

hoje o maior prejuízo do capitalismo é o materialismo. Transformou as pessoas em mercadorias, em produtos. Se é materialista, não tem mais humano, se não tem mais humano não tem sentimentos. Então, se não tem sentimentos, trair não tem problema. Se eu traio ou sou traído acabou a confiança. Faltou confiança, como é que você vai dar bom dia para seu vizinho? Seus filhos gostam de você por causa do seu dinheiro. Está havendo uma desestruturação social. Qual é solução? Vai ter que correr para o islã.

A opinião acima de certa forma é corroborada pelo meu informante Ahmad Al-Khatab, que diz:

Você ouviu isso muito entre os casais. “Eu vou casar com ele porque ele tem grana”... Não existe mais família [se exalta]. Existe dinheiro. Então se o núcleo da sociedade está nisso, então imagina o resto. Eu acho que é difícil... A mídia fez o ser humano virar isso, dominou a mente do ser humano. Hoje, o materialismo se tornou mais importante que qualquer outra coisa. Meu filho está aqui, está me ouvindo... A Polícia Federal¹¹ levou tudo... o iPad dele, meu, da minha mulher... Eu tenho a empresa e eles levaram tudo da empresa, né... Aí meu filho a cada duas semanas ou a cada semana pergunta: “quando eles vão devolver meu iPad?”. Ele não me pergunta o que vai acontecer comigo, o que aconteceu com o Antonio¹², que também era, tipo, ele educava ele, dava aula para ele... Tô falando do meu filho, só se importa com o material. Hoje é difícil... E pra gente devolver o mundo para o eixo, precisa de muita gente junto.

Em Marcos 8:36, se lê: “pois, que aproveitaria ao homem ganhar todo o mundo e perder sua alma?” (BÍBLIA, 1984, p. 66). Não distante dessa concepção, o islã seria a tábua de salvação para a humanidade, um refúgio do “mundo aparente” e de suas rugosidades que embrutecem, alienam e “fetichizam” as relações sociais, no sentido marxista.

A inversão do niilismo clássico que o fundamentalismo sugere é clara ao se atribuir não à religião, mas aos objetos, à materialidade, à razão hegemônica ocidental, à ciência e à modernidade os verdadeiros desvios e distrações para a afirmação do ser, de um *Übermensch*. Não é a religião, mas o mundo aparente, com suas técnicas cada vez mais invasivas na forma e irreversíveis no tempo, que suprimem a liberdade, corrompem as sociedades e as fazem esquecer de que são submissas à uma força maior.

Essa fetichização também pode encontrar outra explicação. A modernidade tem criado ídolos, imagens, muitas delas criadas pelos homens à sua semelhança, como um “retroprojeter”, mas que adquirem autonomia, desvencilhando-se de quem as criou, tornando-se fetiches, sinônimos de falsidade. Latour (2002, p. 11) oferece uma interessante reflexão sobre isso quando escreve:

Diz-se que os povos de pele clara que habitam a faixa setentrional do Atlântico praticam uma forma particular de culto às divindades. Eles partem em expedição a outras nações, apropriam-se das estátuas de seus deuses, e as destroem em imensas fogueiras, conspurcando-as com as palavras “fetiches! fetiches!”, que em sua língua bárbara parece significar fabricação, falsidade, mentira. Ainda que afirmem não possuir nenhum fetiche e ter recebido apenas de si próprios a missão de livrar as outras nações dos mesmos, parece que suas divindades são muito poderosas.

Com base nesse raciocínio, logo vêm à mente as ações do Estado Islâmico na Síria e no Iraque, ou dos Talibãs no Afeganistão, quando nos recordamos da destruição de

¹¹ Ahmad Al-Khatab foi intimado a prestar depoimentos durante a Operação Hashtag da Polícia Federal, que em 21 de julho e 11 de agosto de 2016 prendeu 14 muçulmanos suspeitos de planejar atentados terroristas.

¹² Antonio Andrade dos Santos Junior trabalhava na ONG Livro Aberto com Ahmad Al-Khatab, foi detido e posteriormente liberado pela Operação Hashtag.

sítios arqueológicos da antiguidade e, junto com eles, de tudo aquilo que remetia às suas divindades, como se fossem hereges, inferiores e primitivas, ao mesmo tempo em que atacam minorias religiosas. No entanto, é possível usar a citação acima não apenas sob o viés religioso, mas também econômico.

Nesse caso, como não se lembrar dos atentados ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001? As torres em chamas simbolizavam a derrocada do “*shaitan*” (demônio) ocidental representado pelo capitalismo opressor e pelo dinheiro que financia todo tipo de aparato de dominação, da bélica à tecnológica e científica. Para alguns grupos, há que se aniquilar o culto à divindade do dinheiro, da materialidade e da ciência, que relegam a criação e o criador a papéis de meros coadjuvantes; mentiras, fetiches e falsificações de uma vida que só faz sentido quando abraçada ao islã. Essa seria uma leitura fundamentalista.

O fundamentalismo jihadista também busca suprimir o diálogo, sinônimo de fraqueza. A ausência de comunicação ou a comunicação unilateral com base em gritos e palavras de ordem impossibilitam a compreensão e o convívio. Cria-se um mundo de estrangeiros, tal como o de Meursault. Karnal (2016, p. C7) recorda que “o discurso fundamentalista ocupa um pouco do niilismo da modernidade, demarcando fronteiras absolutas onde a liquidez deixou muita gente perdida [...] os militantes fundamentalistas vivem como virtude aquilo que rejeitamos como defeito”.

Zizek (2011, p. 61) lembra que

John Gray está certo então quando diz que “os fundamentalistas religiosos se veem como se tivessem o remédio para as doenças do mundo moderno. Na realidade, são os sintomas da doença que pretendem curar”. Nos termos de Nietzsche, eles são os supremos niilistas, já que a própria forma de sua atividade (mobilização midiática espetacular etc.) destrói sua mensagem.

Outro autor que também flerta com o suposto niilismo jihadista é Roy (2017, p. 03 tradução minha), ao afirmar que “a associação sistemática com a morte é uma das chaves para entender a radicalização de hoje: a dimensão niilista é central. O que seduz e fascina é a ideia da pura revolta. Violência não é o meio. É um fim em si mesma”¹³.

A religião e a fé surgem como entraves à plena existência segundo o niilismo clássico, mas a despeito disso, recuperando as associações feitas por Armstrong (2009) a respeito do *logos*, que busca uma explicação racional para os fundamentos religiosos (*mythos*), ainda é possível pensar em uma releitura do niilismo para tais propósitos?

A rejeição ou negligência de muitas correntes fundamentalistas da ciência, da tecnologia, da democracia e, em casos mais severos, dos direitos humanos, de outras religiões e de sentimentos nacionalistas é o caminho para a libertação do espírito e para se aproximar de Deus. Libertar-se do Ocidente, com suas rugosidades materiais, morais e religiosas, seria a forma mais plena de existir (para Deus).

¹³No original: “the systematic association with death is one of the keys to understanding today’s radicalisation: the nihilist dimension is central. What seduces and fascinates is the idea of pure revolt. Violence is not a means. It is an end in itself”.

Nota-se à primeira vista que o fundamentalismo em seus variados tons possui algumas semelhanças com o exposto anteriormente, exceto por ser balizado pela religião tratada como um empecilho à liberdade.

As motivações e “aparências” dos fundamentalistas, seja se isolando em sua forma salafista ou partindo para o enfrentamento em sua face jihadista, soam ambas como um modo de afastamento do mundo “presente”, um mundo de aparência, vazio, do qual se deve transcender e não desfrutar, pois a corrupção está nele instalada. Mas ao fazer isso, afasta-se da própria vida em favor de um mito, ou seja, um mundo “real” imaginário situado em outro lugar. Em determinado aspecto a visão nietzschiana vai ao encontro desse raciocínio para o qual a única solução é o fim da dicotomia real/aparente, pois só há um mundo possível. Não é possível transferir os valores para “outro” mundo, pois ele não existe.

É possível que, na visão dos fundamentalistas, as ilusões que atrapalham o entendimento do mundo e impedem que a vida se manifeste como um “nada” e, portanto, como fonte inesgotável de liberdade representem justamente esse mundo aparente sensível em que vivemos, pautado em visões dominadas pelo Ocidente. A religião, condenada pelo niilismo clássico, seria o fio condutor para esse outro mundo “real” e ideal, pois governado por Deus. Não obstante, ainda caberiam breves reflexões sobre três casos ao se considerar a forma como alguns fundamentalistas mais extremados buscam atingir esse “outro mundo”:

a) há aqueles que desejam transpor a lei divina dos livros sagrados para o “mundo aparente”, governado pela corrupção, pelo materialismo, pelas guerras e pela democracia, transformando-o no mundo “real” a partir do isolamento e criando um mundo próprio dentro do mundo, ou a partir de uma revolução;

b) há os que sonham com o martírio que os levaria ao paraíso, encarado como o mundo verdadeiro e “real”, libertando a si próprios desse mundo “aparente”, sem conteúdo e pernicioso;

c) outros buscam o martírio como forma de contribuição para que o mundo aparente em que vivemos seja transformado *no* mundo “real”, tal como pretende uma visão de mundo particular.

Na primeira situação, se aboliria a dicotomia “mundo aparente” e “mundo real”, sintetizando um único mundo, mas pautado exclusivamente pela religião.

Na segunda, nota-se a antítese à visão nietzschiana, pois as pessoas se desprendem da vida em troca de um mito e de uma falsificação. Sobre isso, Nietzsche (2005, p. 48) afirma que “em nome de Deus, se expressa o ódio à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula para toda a difamação do ‘aqui e agora’, para toda a mentira do ‘além’”. O personagem Kirílov, de Dostoievski (2013, p. 598), corrobora esse raciocínio ao enunciar:

para mim não existe ideia superior à de que Deus não existe [...] o homem não tem feito outra coisa senão inventar um deus para viver, sem se matar; nisso tem consistido toda a história do mundo até hoje. Sou o único na história do mundo que pela primeira vez não quis inventar um deus.

Nietzsche (2005, p. 84) ainda pondera que, “quando o centro de gravidade da vida não se põe na vida, mas no ‘além’ – no nada –, supprime-se à vida o centro de gravidade”.

Por fim, no terceiro exemplo, o apreço à vida também é indiferente, mas se dá pelo desespero como uma “enfermidade do eu”, tal qual fala Kierkegaard (2004), por uma causa que levou ao extremo a individualidade e a liberdade total, a vida sem valor ou significado. Vive-se a morte; “no desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer” (Ibid., p. 24). Tal afirmação também é sustentada por Dostoiévski (2001b, p. 15) ao afirmar que “entretanto – estou firmemente convencido –, a consciência, toda consciência é uma enfermidade”. Muitos passam a vida se preparando para a morte, como é o caso de muitos dos mártires muçulmanos, e quando isso acontece sua existência continua viva para os que ficam.

É sabido que para várias religiões, entre elas o islã, o suicídio é considerado um grave pecado. O Alcorão (4, 29-30) diz: “e não cometais suicídio, porque Allah é Misericordioso para convosco. Àquele que o fizer, perversa e iniquamente, introduzi-lo-emos no fogo infernal, porque isso é fácil a Allah” (2014, p. 132). Na ocasião de um atentado terrorista cometido por jihadistas, independentemente do grupo do qual fazem parte, o suposto arbítrio de tirar a própria vida, prova da extrema liberdade que um indivíduo pode ter e do descumprimento dessa ordem divina, na leitura niilista seria um atributo da “divindade pessoal”, da insubordinação a qualquer entidade ou autoridade, conforme exaltaria Kirílov.

Os fundamentalistas, entretanto, não encaram esse fato como uma insubordinação à autoridade divina, mas interpretam o suposto pecado como uma glória em nome de Allah. O arbítrio praticado e elogiado pelo niilismo é ao mesmo tempo usado pelos fundamentalistas e imediatamente distorcido por eles, porque fazem o que fazem como se cumprissem uma ordem divina para a qual o martírio, e não o suicídio, seria um ato de sacrifício em prol de Deus.

Em *Crime e castigo*, o personagem central da trama, Raskólnikov, formula uma tese que divide os homens em duas categorias, assim descritas por Dostoiévski (2001a, p. 268):

todos os indivíduos se dividiriam em “ordinários” e “extraordinários”. Os ordinários devem viver na obediência e não têm o direito de infringir a lei porque eles, vejam só, são ordinários. Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários [...] o homem extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez para toda a humanidade) o exija.

Destarte, os fundamentalistas, sejam salafistas ou jihadistas, seriam seres “extraordinários”, já que suas condutas são afirmadas e legitimadas por uma visão de mundo particular oferecida pela religião, a qual autoriza práticas que na maioria das vezes não são vistas como éticas e morais pelo Ocidente, tido como espaço hegemônico de ideias e valores. Esse poder “extraordinário” é o que os coloca acima de outros seres, entenda-se, os infiéis (*kafir*), os impuros. Tais seres religiosos são imbuídos de um poder cuja essência

lhes é divina, separando-os de todo o resto, dos sujeitos “ordinários”. Mas retomando Qutb e sua ideia de universalidade do islã, quando levada ao plano político essa noção excluiria qualquer soberania do homem sobre os outros homens, culminando em uma igualdade radical – isso quando o mundo todo for islâmico. O que a princípio pode soar como uma ideia utópica, tanto para Qutb quanto para aqueles que abraçam sua influência, para Roy (2017, p. 12 tradução minha), “este é o paradoxo: esses jovens radicais não são utópicos, eles são niilistas este”¹⁴.

A vontade de poder de alguns grupos, que só não é maior que o poder de Deus, soa a priori compatível com o pensamento de Nietzsche (2005, p. 33), para quem “onde falta vontade [de poder] há degenerância. Afirmando que esta vontade falta em todos os valores supremos da humanidade que, sob os mais sagrados nomes, dominam os valores da decadência, os valores niilistas”.

Um dos traços do *Übermensch*, que Jackson (2006) associara a Qutb, é que ele poderia estar disfarçado como um fundamentalista de hoje, para quem o resto da humanidade é medíocre e os indivíduos de certos grupos são superiores. Como viver em um mundo sem Deus ou sem “outro” Deus (caso do Ocidente, na visão dos fundamentalistas)? Insisto: para Nietzsche, a religião é um empecilho, um meandro que deve ser evitado.

A face jihadista mais violenta teria uma expressão existencial para a qual o aniquilamento (*annihilate*) do “outro deus”, da modernização e do secularismo é condição *sine qua non* para a “liberdade”. A contradição se torna a regra. A “minha” extrema liberdade me permite anular a dos outros. “Sou” tão livre que posso me extinguir quando bem entender, pois a verdadeira vida não é aqui, mas no Jardim do Éden, em Valhalla, no Paraíso! É estranho pensar que essa pretensa liberdade total possa estar, contraditoriamente, presa à religião e a Deus, que autoriza tais práticas violentas segundo uma leitura autodidata das escrituras.

Hoje em dia vemos que o terrorismo se tornou um fenômeno bastante capilar no mundo e encontra no suicídio, ou no martírio, como é referido pelos muçulmanos, uma forma de atingir seus objetivos e de realizar suas convicções. A alienação, a indiferença e a desumanização que deságua em violência nesse contemporâneo niilismo distorcido encontram eco em grupos mais violentos e extremistas, como Al-Qaeda, Al-Shabbab, Boko Haram e Estado Islâmico, ao justificar religiosamente a escravização sexual de mulheres de minorias étnicas e religiosas (CALLIMACHI, 2015) raptadas durante conflitos no Iraque e na Síria, por exemplo.

Na visão desses grupos não há pecado em seus atos, pois são justificados pela religião. Isso se coaduna em parte com o pensamento de Kierkegaard (2004, p. 86) ao esclarecer que

o homem que finge de justo não peca, portanto. Se não peca, é por não o ter compreendido. A verdadeira compreensão do justo depressa o levaria a fazê-lo, e ele seria em breve o eco da sua compreensão: *ergo* – portanto – pecar é ignorar.

¹⁴ No original: “that is the paradox: these young radicals are not utopians, they are nihilists”

Retomando o personagem Kirílov, este justifica o suicídio como forma de se tornar uma espécie de deus, ou ao menos de se aproximar dessa entidade. Todo o resto das pessoas não teria essa coragem. Entretanto, para ele há dois motivos para não se cometer suicídio, um pequeno e um grande. O pequeno é a dor, o medo de senti-la. Já o grande motivo é o “outro mundo” – o suicídio como pecado e o castigo que Deus atribuiria àqueles que o cometessem. Apesar disso, Dostoiévski (2013, p. 120), em outro diálogo envolvendo Kirílov, esclarece:

– Se for indiferente viver e não viver, todos matarão uns aos outros, e eis, talvez, em que haverá a mudança.

– Isso é indiferente. Matarão o engano. Aquele que desejar a liberdade essencial, deve atrever-se a matar-se. Aquele que se atrever a matar-se terá descoberto o segredo do engano. Além disso, não há liberdade; nisso está tudo, além disso não há nada. Aquele que se atrever a matar-se será Deus.

Sartre (1943, p. 77 tradução minha) vai ao encontro do exposto acima ao demonstrar que “trata-se de prever o Eu como um pequeno Deus que me habitaria e que possuiria minha liberdade como uma virtude metafísica”¹⁵ O suicídio para um pagão seria um crime *contra* Deus (KIERKEGAARD, 2004). Um muçulmano extremista interpretaria isso como uma forma de agradá-lo. Recordando Roy (2017), a morte e a violência passam a ser o fim e não mais o meio.

Conclusão

Em uma releitura niilista, no caso fundamentalista, nega-se a ciência e a modernidade em benefício da purificação do ser e do mundo com base na religião. Subvertendo o niilismo “original”, do elogio ao positivismo, à ciência, à empiria e à razão, esse fundamentalismo niilista não vê nenhum sentido na existência, no real, no mundo aparente; daí o desespero e a angústia que levam alguns ao suicídio em prol de uma causa religiosa, deificada. Tal desespero revela a “enfermidade do eu” (KIERKEGAARD, 2004, p. 26). Para aquele que se mata com consciência, como é o caso dos terroristas, maior seria seu desespero. Mas qual desespero? O da negação de uma existência que não seja ao lado de Allah ou em um mundo governado por ele e por suas leis.

Quando Jackson (2006) associou Qutb ao *Übermensch* e aos seus escritos de teor kierkegaardiano em elogio ao individualismo, em que o Alcorão é percebido através de um tipo de prisma com base nas próprias experiências e percepções, era pouco provável crer na relação entre o fundamentalismo e o niilismo.

Contudo, ao tentar esmiuçar essa improvável relação, foi possível observar que, apesar de algumas divergências com pressupostos do niilismo clássico – a começar pela influência da religião, que deve ser abolida para se poder viver de modo pleno e sem desvios –, o fundamentalismo moderno tangencia temas caros a essa corrente filosófica.

¹⁵ No original: il s’agit d’envisager le Moi comme un petit Dieu qui m’habiterait et qui posséderait ma liberté comme une vertu métaphysique”.

Mas esse niilismo “às avessas” se realiza ao colocar em evidência justamente a religião. Ela é o fio condutor da pretensa “liberdade” do ser, aquela que atribui um peso e um sentido à vida, mas não nesse mundo, ou pelo menos não na forma em que este se encontra. Guiado pela religião, o niilismo prevê a multidimensionalidade do mundo. Seja aqui ou no “além”, Deus governará de forma soberana. Vive-se na esperança de outro mundo possível, isto é, o “desespero do possível” ao qual se refere Kierkegaard (2004). Isso justifica a relação que o indivíduo estabelece com a morte, especialmente no caso do martírio, que expõe a afirmação do “ser” como um “pequeno deus”, alguém que se distingue pelo seu caráter “extraordinário”.

De acordo com Jackson (2006), Qutb acreditava que o islã guarda todas as respostas para todas as doenças da sociedade. Para isso, há que se estar preparado para interpretar os sinais, e cada um fará isso segundo suas próprias circunstâncias. Nesse sentido, Mawdudi também é lembrado por Jackson (Ibid.) quando se fala da *ijtihad*, que deveria ser independente à medida que os muçulmanos atingissem determinada capacidade para interpretar as escrituras.

O “*Übermensch* muçulmano” seria de certa forma aquele que atingisse esse estágio de maturidade na compreensão do islã e de como usá-lo para transformar esse mundo em um mundo “real”, livre das “aparências” que servem apenas para desvirtuar os indivíduos, ainda que frequentemente faça uso de meios modernos para consecução dos seus objetivos. O quadro abaixo busca sintetizar as diferenças entre o niilismo clássico e o niilismo de caráter fundamentalista.

| Niilismo Clássico | Niilismo fundamentalista |
|--|--|
| Razão (<i>logos</i>). | Religião; transforma em <i>logos</i> o <i>mythos</i> da fé. |
| Realidade única: ênfase na empiria, no mundo aparente, não há outros mundos. | Múltiplas realidades: mundo aparente é falso. O real é o “outro mundo”, no “além”, ou a transformação deste pela religião. |
| Ausência de religião; ela é um consolo que aliena o ser. | Religião é o “fio condutor” da vida. |
| Liberdade extremada; arbítrio. | Liberdade relativa. |
| Atitude <i>blasé</i> . | Desumanização. |

Enquanto para os niilistas clássicos a religião é um dos maiores consolos para se encarar o peso da vida e por isso deve ser evitada, para os fundamentalistas o mundo aparente e todas as suas rugosidades materiais e imateriais, promíscuas, globalizantes e homogeneizantes são as distrações que fazem a humanidade se afastar de Deus. Por isso, quanto mais se dá valor à religião, mais “livre” se torna o espírito.

Se por um lado a liberdade total é atingida com atitudes de indiferença perante as coisas do mundo que nos desviam da razão, pelo lado inverso, do fundamentalismo, a liberdade está condicionada à destruição do pecado em um mundo habitado por infiéis.

Por isso a observância das leis de Deus é o melhor caminho para se livrar dos diversos tipos de cárceres, como o nacionalismo, o secularismo e a modernização que escravizam e desviam o foco de Deus. Assim, a forma para se libertar desse mundo aparente pode estar na desumanização, na maneira indiferente com que se lida com a vida. Nesse caso, as práticas terroristas, como a supressão da própria vida e das de outrem, uma vez que não há inocentes, simbolizam esse aparente desprendimento e liberdade total.

Referências bibliográficas

ALCORÃO Sagrado. São Paulo: Fambras, 2014.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Editora Vida, 1984.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Ocidentalismo: o ocidente aos olhos de seus inimigos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CALLIMACHI, Rukmini. ISIS enshrines a theology of rape. *Assyrian International News Agency*, Chicago, 13 ago. 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2sQDHBZ>>. Acesso em: 31 mar. 2016.

COCKBURN, Patrick. *A origem do Estado Islâmico: o fracasso da guerra ao terror e a ascensão jihadista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.

DICKENS, Charles. *Hard times*. London: Pinguin English Library, 2012.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001a.

_____. *Notas do subsolo e O grande inquisidor*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001b.

JACKSON, Roy. *Fifty key figures in Islam*. New York: Routledge, 2006.

KARNAL, Leandro. Cordeiros de Deus. In: *Jornal O Estado de S.Paulo*. São Paulo, p.C7, 07/08/2016.

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LATOURE, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru, SP: Edusc, 2002.

■ artigo

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Rideel, 2005.

O LIVRO da Filosofia. São Paulo: Globo, 2011.

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente: intercomunicação humana*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973.

PRATT, Alan. Nihilism. In: INTERNET Encyclopedia of Philosophy. [S.l.]: IEP, 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/1dly3YJ>>. Acesso em: 25 mar. 2016.

ROY, Olivier. *The failure of political islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

_____. *L'islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil. 2004.

_____. *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

_____. Who are the new jihadis? *The Guardian*, London, 13 abr. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2p07rfA>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: the search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e filhos*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Texto recebido em: 30 de Novembro de 2017

Aprovado para publicação em: 23 de Fevereiro de 2018

DE ATATÜRK A ERDOĞAN: A REPÚBLICA DA TURQUIA EM TRÊS TEMPOS

FROM ATATÜRK TO ERDOĞAN: THE REPUBLIC OF TURKEY IN THREE TIMES

Monique Sochaczewski^{12*}

Resumo: Este artigo propõe revisão histórica da República da Turquia, estabelecida em 1923. Trata inicialmente dos anos formadores de Atatürk, apresenta a complexidade do período que vai de 1938 a 2002 e os vários golpes militares que então ocorreram, focando, por fim, no período de domínio do partido AKP, tendo Recep Tayyip Erdoğan como primeiro-ministro e depois como presidente.

Palavras-chave: República da Turquia; Mustafá Kemal Atatürk; Recep Tayyip Erdoğan; Islã; Islã político.

Abstract: The article proposes a historical review of the Republic of Turkey, established in 1923. It deals initially with the formative years of Atatürk, and then presents the complexity of the period from 1938 to 2002 and the various military coups that then occurred. At the end, the focus is on the period of domination of the AKP party, with Recep Tayyip Erdoğan as prime minister and, afterwards, as president.

Key-words: Republic of Turkey; Mustafá Kemal Atatürk; Recep Tayyip Erdoğan; Islam; political Islam.

Introdução

Uma ponte. Essa é quase que a imediata imagem que os turcos evocam para falar de seu país atual. Não raro citam as pontes que ligam as porções europeia e asiática de Istambul como símbolos de fato do que se consideram: uma ponte entre o Ocidente e o Oriente, historicamente entre o Cristianismo e o Islã e entre produtores e consumidores de petróleo. Nos últimos tempos, tornou-se também uma ponte (ou um muro) para muitos refugiados sírios em rota para a Europa. A Turquia definitivamente é um país com relações históricas, étnicas, culturais e religiosas com diferentes partes do tabuleiro global. E os turcos de hoje, mesmo sob o impacto da corrente crise política, também se entendem de maneira plural. Para alguns, são cosmopolitas e globalizados. Para outros, são únicos e desconfiados, afeitos ao lema “o melhor amigo de um turco é outro turco”. Há ainda os que se entendem como sendo justamente o meio do caminho: uma síntese entre Europa e Ásia, um elo entre as civilizações³. Talvez a imagem de um caleidoscópio, proposta pela

¹ Monique Sochaczewski é doutora em História, Política e Bens Culturais pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV) e autora do livro *Do Rio de Janeiro a Istambul: contrastes e conexões entre o Brasil e o Império Otomano (1850-1919)*, publicado em 2017. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3758-6255>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0330940402405646>. Contato: moniquesgoldfeld@gmail.com

^{2*} A autora agradece os comentários e sugestões feitos ao texto por Ariel González Levaggi, pesquisador da Koç University (Istambul) e ao apoio na pesquisa por parte da ex-aluna da Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio, Lucimar Dias.

³ Não por acaso a Turquia é copatrocinadora da iniciativa da Aliança das Civilizações, no âmbito da Organização das Nações Unidas, desde seu início, em 2004. Ver: <https://bit.ly/2t7PtHz>. Acesso em 4 mar.

diplomata sueca Ann Dismorr em seu livro *Turkey decoded* (2004), seja a que faça mais sentido para pensarmos os turcos e seus muitos matizes.

A República da Turquia de fato se relaciona com e até mesmo integra pelo menos três diferentes regiões. Sua conexão com o Oriente Médio, por exemplo, se deve aos fatos de ter sido núcleo duro do Império Otomano (1299-1922), que governou boa parte da região desde o século XVI; de 99% de sua população professar o Islã; e de contar com longas fronteiras com Irã, Iraque e Síria. Por abranger territórios na Europa – inclusive a parte mais pulsante de Istambul, sua mais famosa cidade –; ter um ministério da União Europeia que lida com sua demanda para tornar-se membro desta; e conexões profundas com os Bálcãs, não há como não levar em conta sua relevância para o Velho Continente. Além disso, há uma dimensão “túrquica” e euroasiática em função de conexões étnicas e interesses energéticos com azerbaijaneses, cazaquistaneses e uzbequistaneses, entre outros, e pode ainda ser entendida no contexto político do Cáucaso do Sul e da Ásia Central.

No âmbito deste texto, o interesse é ressaltar a complexidade de relações da Turquia, tendo em vista seu passado recente como uma república, estabelecida em 1923. A abordagem, para tanto, é histórica, lançando mão de uma grande revisão da literatura referendada sobre a República da Turquia, com eventual pesquisa empírica a fim de ilustrá-la com exemplos.

O artigo divide-se assim em três partes, cada qual interessada em ressaltar aspectos políticos – internos e externos –, sociais e econômicos do país. A primeira delas trata da fase inicial da república, quando esta foi governada por Mustafá Kemal Atatürk (1923-1938). O segundo tópico dedica-se à época que vai da morte de Atatürk à eleição do Partido Justiça e Desenvolvimento (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), tratando, portanto, do longo período que vai de 1938 a 2002. Já o terceiro e último tópico dedica-se ao governo do AKP, iniciado em 2002, focando-se principalmente na atuação de Recep Tayyip Erdoğan, tanto como primeiro-ministro (2003-2014) quanto como presidente, chegando aos dias atuais, em que justamente se discute uma nova configuração política do país por conta da mudança de regime político em referendo recente.

O texto compõe-se, portanto, como um grande voo de pássaro sobre um país que cada vez mais atrai a atenção de acadêmicos brasileiros e latino-americanos, seja em função das conexões entre os respectivos países, como também pelas muitas comparações possíveis⁴.

Nicole e Hugh Pope, jornalistas europeus anteriormente residentes em Istambul, destacam que no lugar de escolher partidos em função de suas ideias e princípios, os turcos elegem líderes, de alguma forma buscando alguém com a estatura de um segundo Atatürk (POPE; POPE, 2004, p. 65). Ao avançar por informações sobre mudança social, demanda por participação popular na política e conflito entre elites, nos deparamos,

2017.

⁴ A esse respeito, ver, em especial, capítulos escritos por Ariel González Levaggi, Elena Lazarou e Milan Yan Nascimento, Guilherme Casarões, Nilüfer Narlı e Leonardo Nelmi Trevisany em *Turquia-América Latina y el Caribe. Una asociación emergente* (LEVAGGI; FEREZ, 2016). Já no que diz respeito ao interesse crescente de acadêmicos turcos pelo Brasil, vale conferir a tese de doutorado defendida em 2016 por Segâh Tekin, na Selçuk Üniversitesi (*Brezilia'nın Dış Politikası: Gelenek ve Değişim*).

sobretudo, com o contraponto entre lideranças fortes, como se só estas fossem capazes de enfrentar os muitos desafios da nação. O primeiro desses líderes forjou um Estado secular e ocidentalizado, mesmo que composto por 99% de muçulmanos. Já o segundo deles esboça uma nova entidade política que inicialmente se apresentava mais como “democrática conservadora” do que islamista, mas que nos últimos tempos se afasta das regras democráticas, estendendo por longos períodos leis de exceção.

1. O período de Atatürk (1923-1938)

Ao longo do século XIX, a evidente fraqueza otomana diante das potências ocidentais era conhecida como a “questão do Oriente”: a questão de que uma vez que a dissolução do Império Otomano parecia iminente, as potências europeias deveriam salvaguardar seus interesses militares, estratégicos e comerciais nesses domínios. A Rússia apostou no seu declínio, e a Grã-Bretanha se empenhou em sua preservação a fim de manter o equilíbrio de poder. Atribui-se ao czar russo Nicolau I (que reinou entre 1825 e 1855) o apelido de “doente da Europa” em função dessas disputas sobre os “restos” do Império Otomano. Com todas as dificuldades, porém, este resistiu ao longo do século XIX.

No começo do século XX a sobrevivência otomana já se mostrou mais difícil. As guerras em curso durante o governo dos Jovens Turcos – como a guerra da Tripolitânia e as guerras dos Bálcãs – enfraqueceram-no a tal ponto que a antiga “periferia” árabe do Império Otomano era rateada entre ingleses e franceses pelo Acordo Sykes-Picot (1916) e, com o fim da Primeira Guerra Mundial, a capital otomana, Constantinopla, se viu ocupada pelos Aliados. Restava saber o que aconteceria com o núcleo central do Império Otomano, e a figura do militar Mustafá Kemal se mostrou essencial nesse período: primeiramente como líder do Movimento Nacionalista Turco, no âmbito da chamada Guerra da Independência (1919-1923), e depois como seu primeiro presidente e lançador das bases do Estado turco (1923-1938). É sobre esse período e, especialmente, sobre essa figura que trataremos aqui.

As negociações no imediato pós-Primeira Guerra Mundial, como o Armistício de Mudros e o Tratado de Sèvres, impunham ao sultão Mehmet VI Vehdettin (r. 1918-1922) profundas e humilhantes alterações no desenho do Império Otomano. Por este tratado, datado de 1920, seu território deveria ser dividido, com a criação de uma Armênia independente no leste e de um Curdistão autônomo no sudeste. O resto do país seria rateado entre franceses, italianos e gregos, e os Estreitos seriam desmilitarizados e colocados sob controle internacional (POPE; POPE, 2004, p. 55). Pelo Tratado de Sèvres, os turcos só dominariam 15% do que fora outrora o Império Otomano. Bernard Lewis (1968, p. 247) ressalta ainda que esse acordo era mais pesado do que o Tratado de Versalhes, imposto à Alemanha no mesmo contexto pós-guerra, e foi recebido com um feriado de luto na Turquia.

Enquanto o sultão Mehmet VI Vehdettin vivia a ocupação e aceitava o que lhe

ditavam na Europa, grupos nacionalistas turcos, sentindo-se profundamente traídos por seu governante, recrudesciam sua resistência à política da então capital, propondo diversos projetos para o futuro do Império Otomano. Alguns defendiam até mesmo um mandato norte-americano (KINROSS, 1965, p. 196). Essas resistências eram inicialmente variadas e descoordenadas, mas ao longo de 1919 se organizou uma série de acordos e conferências justamente visando unificar os diversos movimentos independentes, em busca de uma única voz. O jovem oficial militar Mustafá Kemal, que tinha sido originalmente enviado pelo sultão para a Anatólia a fim de desmobilizar tropas otomanas depois da guerra, desobedeceu a suas ordens iniciais e acabou se destacando no âmbito da resistência, justamente procurando unificá-la e dar-lhe um norte claro.

Mustafá Kemal (nascido na cidade de Salônica, na Macedônia otomana, em 1881) fizera parte do Comitê União e Progresso (CUP) desde seus anos iniciais. Quando o CUP chegou ao poder, em 1908, foi enviado por longas temporadas a regiões distantes da capital, atuando na Guerra da Tripolitânia (1911) e na Guerra dos Bálcãs (1912-1913), e destacando-se durante a Primeira Guerra Mundial na importante batalha de Galípoli, em 1915. Justamente quando se desenrolava a campanha de Galípoli, em que otomanos e alemães lutaram contra tropas francesas e as chamadas tropas ANZAC (de soldados originários da Nova Zelândia e da Austrália, do Império Britânico) em uma sangrenta batalha na qual os primeiros levaram a melhor, também acontecia não muito longe dali, na Anatólia, o chamado genocídio armênio. O fato de Mustafá Kemal ter se destacado como militar na batalha e não ter envolvimento com o genocídio, além do fato de possuir largo carisma e tino político, certamente serviria de elemento agregador internamente e legitimador externamente na liderança do movimento que se organizava.

Em junho de 1919 foi estabelecido o Acordo de Amasya, que conclamava um movimento nacional contra as potências ocupantes e estabelecia que a independência se daria com base nas províncias, e não em termos de “raça”. Já o Congresso de Sivas, de setembro do mesmo ano, uniu pela primeira vez todos os líderes do movimento, que concordavam com a constituição de um parlamento que substituiria a estrutura de governo de então. Organizou-se, assim, a Grande Assembleia Nacional, em Ancara, em abril de 1920, tendo Mustafá Kemal como seu primeiro presidente.

Em paralelo aos debates políticos, estabeleciam-se também frentes de batalha na Anatólia: contra os gregos em Esmirna, contra os franceses e os colaboradores armênios em Adana e contra os armênios em Erzurum. A tomada e o incêndio de Esmirna, em 1922, seria talvez o momento mais dramático da denominada Guerra de Independência da Turquia.

Com a vitória turca no que chamam de sua Guerra de Independência, veio o Tratado de Lausanne, em 24 de julho de 1923, colocando-se no lugar do já citado Tratado de Sèvres. Deu-se então, de fato, o fim da ocupação por parte dos Aliados, consolidando-se a vitória da nova entidade política que se esboçava. O Tratado de Lausanne estabeleceu em grande medida as fronteiras atuais da Turquia – com exceção de Hatay, como se verá adiante – e

com ele o mundo reconheceu oficialmente o país que os nacionalistas turcos construíram para si próprios sobre as ruínas otomanas (POPE; POPE, 2004, p. 58).

Estabeleceu-se então uma enorme mudança política, social e mesmo econômica, em que o Império Otomano, um califado islâmico, dava espaço para uma república nacional secular⁵. Esse período é conhecido como o da “Luta Nacional” e foi quando se deu o desmantelamento de instituições prévias e a criação de outras novas. Em novembro de 1922, o Império Otomano foi extinto com a abolição do sultanato. A república foi declarada em outubro de 1923, tendo Mustafá Kemal como seu presidente até 1938 e, inegavelmente, lançou as bases do país que ainda hoje existe. Seu objetivo era criar uma nação moderna, nos moldes ocidentais, que se impusesse sobre as cinzas de um Estado tido como corrupto, decadente e atrasado, como era visto o Império Otomano em sua fase final.

O califado a princípio tinha sido mantido pelo movimento nacional turco, mas acabou sendo abolido em março de 1924, impactando dessa vez todo o mundo muçulmano sunita. Mustafá Kemal temia que o califa pudesse representar algum tipo de resistência à sua autoridade, e ao mesmo tempo tal figura não condizia mais com o projeto nacionalista republicano turco, laico, que se tinha em mente. O califa foi deposto e toda a dinastia otomana foi exilada, tendo os descendentes homens só recebido autorização para retornar ao país na década de 1970.

Sociedades de Defesa dos Direitos Nacionais forjaram o Partido do Povo, de Mustafá Kemal, e a Grande Assembleia Nacional deu lugar ao Parlamento Nacional. A Assembleia mudou a capital de Istambul para Ancara e aprovou uma nova constituição em 1924. Tentativas de restauração do sultanato, pela nova legislação, passavam a ser consideradas como atos de alta traição (FINDLEY, 2010, p. 248).

Estabeleceu-se então um governo modernizador, mas não exatamente democrático. Quando da Guerra da Independência Mustafá Kemal tinha sua liderança militar incontestada, o novo regime se legitimava pela vitória na luta nacional e por dizer-se representante da nação inteira sem distinção de grupos ou classes. Já quando do estabelecimento do novo Estado, o governo já não era tão unânime: acabou suprimindo seus oponentes e estabelecendo desde o início um largo culto à personalidade de seu líder. Por conta de uma tentativa de assassinato em junho de 1926, Kemal reagiu ampliando a punição para além dos culpados de fato, livrando-se de inimigos e ameaças em potencial (FINDLEY, 2010, p. 251) e criando a imagem de uma Turquia ameaçada por inimigos internos e externos.

Ainda quando da Guerra de Independência, Mustafá Kemal, visando apoio dos curdos, havia se comprometido a ter boas relações com estes, mantendo o califado (por conta da religiosidade do grupo) e a província de Mossul; mas tão logo nascia a República da Turquia, nenhuma promessa foi de fato cumprida. Os curdos revoltaram-se em fevereiro de 1925 e foram violentamente suprimidos, foi estipulada uma lei marcial e houve enforcamentos públicos dos culpados. Na realidade, entre 1924 e 1938, houve dezoito revoltas curdas (FINDLEY, 2010, p. 251). Desde então a “questão curda” – como lidar com

⁵ Uma ampla historiografia ressalta que, na realidade, a República da Turquia e o Império Otomano são mais um *continuum* do que, por exemplo, o que ocorre entre Império Russo e União Soviética (KARPAT, 2004, p. 1).

seu nacionalismo “concorrente” ou como os inserir na sociedade, “turquificando-os” ou permitindo que mantenham sua singularidade étnica e linguística – se coloca como uma questão central na Turquia.

Iniciava-se também uma era de profundas reformas religiosas, sociais e políticas. No âmbito religioso, além da deposição do califa, os sermões de sexta-feira passavam a ser em turco e “em harmonia com a ciência e o conhecimento”. O Ministério de Assuntos Religiosos bem como o escritório do Sheik do Islã foram extintos, as ordens religiosas (*tarikats*) fechadas, e houve confisco dos recursos das fundações religiosas. O Ministério da Educação passava a supervisionar o treinamento dos *imams*. O Islã foi inclusive retirado da constituição como religião oficial do Estado, em uma emenda de 1928, embora, ironicamente, pela primeira vez o Estado tivesse ampla maioria muçulmana. Por conta do genocídio armênio em 1915⁶ e das fugas e mortes de gregos no âmbito da Guerra de Independência, bem como da troca populacional entre gregos e turcos em 1923 (cerca de 90 mil gregos saíram de terras turcas e 40 mil turcos vieram de terras gregas), a histórica presença cristã na “Turquia” foi reduzida a pouquíssimos milhares. A religião muçulmana passava a estar sob a supervisão do Estado mais do que separada deste. Em 1937, era a vez do secularismo se tornar lei, integrando a Constituição.

As transformações sociais desse período são conhecidas como “revoluções de Atatürk”, uma vez que alteraram drasticamente a forma de vida de quase toda a população e se deram de maneira rápida, brutal e mesmo traumatizante. Passou-se a impor as roupas que eram comuns “às nações civilizadas do mundo” (KINROSS, 1965, p. 472), não só abolindo o *fez* e o turbante como também tornando criminoso aquele que insistisse em seu uso. O calendário cristão foi adotado, e o domingo passou a ser oficialmente o dia de descanso, no lugar da sexta-feira. As pessoas passaram a ter que adotar sobrenomes, tendo Mustafá Kemal escolhido Atatürk, “Pai dos Turcos”, como o seu. O código civil foi alterado, igualando homens e mulheres e proibindo a poligamia. Em 1934 foi estabelecido o voto feminino, dez anos antes que a França, modelo de tantas reformas, o fizesse. A nova legislação se inspirava em modelos europeus, sobretudo da Suíça para o código civil, da Itália para o código penal, e da Itália e da Alemanha para questões comerciais.

O alfabeto, originalmente em letras árabes, foi alterado em poucas semanas, em 1928,

⁶ O tema ainda hoje envolve sérias controvérsias no meio político turco e internacional (sobretudo em países como EUA, França e Argentina, que foram destino de larga diáspora armênia), sendo um dos mais importantes casos de “passado sensível”. Já levou ao assassinato de jornalistas, a atentados contra historiadores (como Stanford Shaw) e a processos contra escritores premiados turcos, como Orhan Pamuk e Elif Şafak, por terem feito declarações reconhecendo os massacres de armênios em 1915 como genocídio. Heitor Loureiro (2016, p. 52-59) é o historiador brasileiro com expertise no tema e mobiliza autores como Donald Bloxham, Sean McMeekin e Eric Hobsbawm para declarar: “Para além dos 1-1,5 milhão de mortos, centenas de milhares de refugiados em campos no Oriente Médio – além de tantos outros que conseguiram permanecer no Império Otomano, escondidos por famílias muçulmanas e, muitas vezes, adotando a religião – e a expropriação econômica das propriedades e negócios que os armênios conduziam, o genocídio armênio deu uma nova dimensão à causa armênia, dotando-a de novas pautas: inicialmente a questão de ajuda aos milhares de cristãos armênios que estavam em situação de risco nos arredores de cidades como Aleppo, Damasco e Beirute, ou às jovens que haviam sido recolhidas por famílias turcas e curdas e viviam como muçulmanas na Anatólia, ou ainda aos milhares de órfãos que haviam perdido seus pais durante as deportações e haviam sido separados de seus familiares sobreviventes”.

para letras latinas. Buscava-se ainda “purificar” o turco retirando as influências persas e árabes. O passado otomano tornava-se literalmente inacessível ao povo por conta da mudança do alfabeto e da língua de uma maneira geral. Por outro lado, “inventou-se” uma história turca na Anatólia, ligando-a à história antiga e rica de povos como hititas e frígios, o que buscava gerar orgulho e autoconfiança nos cidadãos. Uma Sociedade Nacional de História foi criada em 1931, e uma Sociedade Nacional de Língua no ano seguinte. História e língua foram, portanto, bastante politizadas e ficaram sob as mãos do Estado. Criaram-se ainda as chamadas Casas do Povo em boa parte da Anatólia, encarregadas da educação da população para o novo Estado que se esboçava.

Como resalta Carter Findley (2010, p. 262), uma característica importante do governo de Atatürk é que este foi muito mais voltado para questões internas, de estabelecimento de um novo tipo de Estado, do que para questões externas, não enfrentando ameaças externas de vulto até a Segunda Guerra Mundial. Atatürk procurou ressaltar a especificidade do lugar que a Turquia ocupava no mundo de então, como nação pacífica, sem interesse em tomar nenhum território de outrem nem com ambições políticas sobre outros países. Seu lema era “paz em casa, paz no mundo”.

A diplomacia foi então usada com cuidado, buscando honrar os compromissos internacionais. Um Tratado de Amizade Turco-Soviético foi assinado em 1921, ainda no contexto da luta nacional, e revisado em 1925⁷. Em 1926 houve um contencioso com os britânicos em relação ao status de Mossul, com os turcos alegando que essa cidade foi ocupada depois do Armistício de Mudrus. Mossul acabou perdida e tornou-se parte do estado do Iraque, mas a Grã-Bretanha pagou 10% dos recursos de petróleo da região por vinte e cinco anos.

Se por um lado a Turquia perdeu Mossul, por outro foi aceita na Liga das Nações em 1932 e recebeu dos franceses a província síria de Hatay, em 1939. Buscou reconciliar-se com os inimigos da Guerra de Independência, Grécia e Grã-Bretanha, contando inclusive com uma visita do primeiro-ministro grego, Eleftherios Venizelos, em 1930. Não descuidou da fronteira oriental também, assinando um acordo com o Irã em 1934, recebendo seu xá em visita e assinando o Pacto de Saadabad com este, com o Iraque e o Afeganistão. Além disso, a Convenção de Montreaux, assinada na Suíça em 20 de julho de 1936, permitiu à Turquia militarizar os Estreitos.

O desenvolvimento da indústria teve grande atenção por parte do governo, e bancos e empresas estatais foram criadas, tais como İş Bak, Sumerian Bank e Eti Bank. A ideia era que estas instituições ajudassem a criar uma classe média turca capaz de ocupar o lugar dos estrangeiros (KINROSS, 1965, p. 509). Houve ainda um grande esforço para eliminar o controle destes sobre a infraestrutura de transporte, com a nacionalização não só das ferrovias como também da navegação e da exploração de tabaco. A verdade, porém, é que o

⁷ Norman Stone (2010: 158) resalta que as relações com os soviéticos então, que envolveram larga ajuda financeira aos turcos, levou também a Turquia a receber Trotsky, em 1929, quando este foi expulso por Stalin e esse ainda não se considerava forte o suficiente para assassiná-lo. Trotsky viveu quatro anos na ilha de Büyükdada, no Mar de Marmara, próximo à Istambul.

país se configurava como exportador de matérias-primas e importador de manufaturados.

Como se vê, trata-se de uma década e meia de amplas e profundas transformações sociais, religiosas e políticas, levando o país de um império multiétnico, multilinguístico e multirreligioso a um estado nacional laico e ocidentalizado. Estabeleceu-se então o “kemalismo”, ou “atatürkismo”, que costuma ser apresentado com uma divisão em seis flechas: estatismo, reformismo, nacionalismo, secularismo, republicanismo e populismo (FINDLEY, 2010, p. 258). As reformas, porém, não se deram de forma igual por todo o país, e de certa forma ampliaram as desigualdades entre campo e cidade.

Foram lançadas nessa fase as bases da Turquia moderna, e o líder de então foi uma das figuras mais importantes não só de seu país, pois também teve grande impacto em diversos outros, sobretudo no mundo islâmico, com imitações de suas políticas e ações em países como Afeganistão, Irã e mesmo no Egito de Nasser (STONE, 2010, p. 157).

Mustafá Kemal faleceu de cirrose hepática em 10 de novembro de 1938, às 9h05 da manhã. Desde então, todos os anos nesse mesmo dia e hora, uma sirene é tocada na Turquia, e os cidadãos param onde estiverem para um minuto de silêncio em sua memória. Apesar de mudanças nos últimos tempos a seu respeito, trata-se, como ressalta Findley (2010, p. 262), do único dos líderes dos anos 1930 ainda reverenciado por seus compatriotas. E como ressalta Dismorr (2008, p. 24), o culto em torno de seu legado é único para um país democrático, sendo na realidade muito difícil para alguém que nunca viveu na Turquia de fato entendê-lo. Atatürk teve largo domínio em vida e uma longa e mítica *post-mortem*.

2. Os muitos desafios da democracia (1938-2002)

O intuito deste tópico é muito ambicioso, unindo uma narrativa que dê conta dos anos de governo direto de Ismet İnönü (1938-1950), da década de governo do Partido Democrático de Adnan Menderes (1950-1960) e dos muitos governos que se sucederam até o início do milênio, intercalados por três golpes militares, de fato, em 1960, 1971 e 1980, e por um golpe “pós-moderno”, em 1997. Figuras como as de İnönü e Menderes, bem como as de Turgut Özal e Suleyman Demirel, destacam-se nesta fase, mas nenhuma delas ganha uma centralidade do porte da de Atatürk. Com todas as idas e vindas e a ascensão de grupos ligados a fortes ideologias de esquerda, direita e islamista, a república turca estabelecida por Atatürk se manteve, tendo militares com papel essencial. Os representantes do partido herdeiro de sua ideologia, o *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP), porém, cada vez mais passavam a ser vistos como corruptos, incompetentes e incapazes de resolver os problemas estruturais do país. Esse tópico divide-se em quatro subtópicos: os anos de Ismet İnönü (1938-1950), o governo de Adnan Menderes (1950-1960), as lutas internas de 1960 a 1980 e a contensão do conflito (1980-2002).

Ismet İnönü (1884-1973) foi também um militar que integrou o CUP e lutou boa parte das últimas guerras do Império Otomano. Juntou-se ao Movimento Nacional na Anatólia, tornando-se o general que comandou as importantes vitórias nas chamadas batalhas de İnönü, de onde tirou seu sobrenome. Foi ainda o negociador responsável pelo armistício de Mudanya e do Tratado de Lausanne. İnönü foi várias vezes primeiro-ministro quando da presidência de Atatürk, e quando da morte deste, em 1938, tornou-se seu sucessor. Governou a Turquia, portanto, de 1938 a 1950. E diferentemente da fase anterior, as questões internacionais eram preponderantes em sua gestão.

Foi İnönü quem liderou a Turquia durante a Segunda Guerra Mundial, mantendo-a fora do conflito até sua fase final e equilibrada por boa parte do conflito, transitando entre os Aliados e o Eixo sem se comprometer, de fato, até 21 de fevereiro de 1945, quando, no final da guerra, se juntou aos Aliados – portanto, ao lado vencedor da guerra. Por um lado, havia assinado um pacto de não agressão com a Alemanha em 1941 e vendeu-lhe minérios até abril de 1944. Por outro lado, militares turcos, sobretudo pilotos, foram treinados na Grã-Bretanha; além disso, İnönü encontrou-se com Roosevelt e Churchill, na Segunda Conferência do Cairo, em dezembro de 1943, mas oficialmente não se comprometeu com eles. O convite para integrar as Nações Unidas, condicionado ao engajamento com o lado dos Aliados na guerra, teria sido uma das razões do envolvimento direto com o conflito. A Turquia participou então como membro fundador da Organização das Nações Unidas (ONU), oficialmente comprometendo-se com os ideais democráticos dos vencedores.

Apesar de permanecer neutra até o final, a guerra impactou enormemente a economia turca, com escassez de produtos e inflação, além de manutenção de muitos homens de sobreaviso nas Forças Armadas. Houve também muita hostilidade em relação às minorias, obrigadas a pagar, em 1942, parte do custo da guerra. A chamada taxa de propriedade (*varlık vergisi*) recaiu em grande medida sobre os judeus, gregos, armênios e levantinos, praticamente inviabilizando sua sobrevivência econômica no país (STONE, 2010, p. 159).

Se no pós-Primeira Guerra os soviéticos foram aliados importantes para a Turquia, no fim da Segunda Guerra Mundial mostravam-se ameaçadores, anunciando a não renovação do tratado de amizade, a não ser sob condições de estabelecimento de bases nos estreitos turcos, e demandando as províncias de Kars e Ardahan (ZÜRCHER, 2004, p. 208; STONE, 2010, p. 160), além de terem presença na Bulgária. O Pacto Molotov-Ribbentrop e a neutralidade da Turquia durante a guerra tinham já prejudicado suas relações. Temendo a política de Stálin na Europa Oriental, os EUA reavaliaram a importância estratégica da Turquia. Em 12 de março de 1947, o presidente Truman lançou a doutrina segundo a qual os EUA deveriam ajudar as “nações livres” cujas existências estivessem ameaçadas por pressão estrangeira ou por minorias militantes dentro de seu território. Nessa ocasião, ele pediu apoio militar e financeiro para a Grécia e a Turquia. Tratava-se do começo da defesa norte-americana de regimes anticomunistas pelo mundo (ZÜRCHER, 2004, p. 209).

No ano seguinte a Turquia passou a receber recursos do Plano Marshall e enviou 5 mil militares para a Guerra da Coreia (KARPAT, 2004, p. 10). Com İnönü ficava clara

posição mais pró-Occidente da República – na realidade, dessa vez mais alinhada aos EUA do que à Europa. Quando do fim da Segunda Guerra Mundial, o governo de Ismet İnönü tornou-se bastante impopular para a população por conta do controle total que teve sobre o país. De certa forma, o sentimento era de que o Estado fazia pouco, sobretudo para a massa de agricultores e operários, mas se mostrava extremamente presente na repressão (inclusive da religiosidade popular) e na coleta de impostos (ZÜRCHER, 2004, p. 206). Por conta da identificação do CHP com o aparato estatal sob um sistema de partido único, o ressentimento se deu em relação a ambos. İnönü, diante dessa pressão interna e das demandas de seus parceiros externos, permitiu então certa liberalização e a formação de uma oposição política.

A fase que vai de 1950 a 1960 foi o período de governo do Partido Democrático. Adnan Menderes governou a Turquia nesse primeiro experimento de democracia e economia liberal. Sendo um dono de terras rico da região de Aydın, próxima a Izmir, sua eleição como primeiro-ministro representou o fim dos 27 anos de governo de um só partido. Chegava ao poder apoiado por comerciantes, famílias semiaristocráticas, intelectuais, minorias, baixas classes médias urbanas e outros donos de terras (KARPAT, 2004, p. 15).

Os norte-americanos, que passaram a apoiar a Turquia no âmbito da chamada Doutrina Truman, com ajuda do Plano Marshall, tinham preferência por aliados democráticos. De fato, em parte graças a essa ajuda, novas estradas e escolas foram construídas, ampliou-se a rede elétrica e os investimentos feitos em infraestrutura, como transporte, comunicações e equipamentos para agricultura – melhorando a produção agrícola e industrial do país (POPE; POPE, 2004, p. 89).

Kemal Karpap (2004: p. 6) ressalta que essas transformações estão por trás de um tópico essencial para se entender a vida turca ainda hoje: o êxodo rural. Em 1950, 81% dos turcos viviam em áreas rurais. Em 1997, 65% já viviam em cidades. As mudanças elencadas fizeram com que muitos moradores de pequenas aldeias se sentissem atraídos pelo trabalho em fábricas, mudando-se para cidades como Istambul e Ancara. Esboçavam-se então as primeiras *gecekondu* nas grandes cidades, isto é, as “construídas à noite”, termo turco para favelas⁸.

A década de 1950 é fortemente marcada pelo aceite da Turquia como membro da Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan), em 1952. A integração a esta teve também um importante impacto militar na Turquia, em especial em como suas Forças Armadas eram desenhadas. Oficiais passaram a ser muito bem treinados, circulando pelos países do tratado e tendo acesso a equipamentos modernos.

Se por um lado a Turquia foi vista no âmbito da Doutrina Truman como próxima à Grécia, por outro, suas questões históricas com este país ainda se mantinham. Desacordos

⁸ Essas migrações dos vilarejos para as cidades também tiveram profundo impacto no crescimento de centros urbanos e comerciais regionais, como Bursa, Kayseri, Denizli e Adana, que com o tempo desafiariam a autoridade do centro (KARPAT, 2004, p. 8).

entre ambos a respeito do Chipre levaram à alegação de que um atentado à bomba fora feito ao consulado turco em Salônica (ex-território otomano, tornado grego em 1911), que funcionava na casa onde nasceu Atatürk. Deu-se então o chamado *pogrom* de 1955, em que populares tomaram as ruas de Istambul e danificaram os negócios não só de gregos como de não muçulmanos em geral.

Menderes governou em grande medida buscando enfraquecer o Partido Republicano, diminuindo sua influência entre burocratas, membros do sistema educacional e militar; tentando dismantelar a infraestrutura econômica estatista, trazendo em seu lugar a iniciativa privada; e se esforçando para aumentar o tamanho da classe média empreendedora (KARPAT, 2004, p. 17). Apesar de também ter agenda secular, mostrou-se menos belicoso em relação à religião. Permitiu a leitura do *ezan* (chamada para oração) em árabe e mostrou respeito pela cultura e identidade muçulmana dos cidadãos, proibindo, porém, a politização da fé.

A partir de 1954, no entanto, o governo mostrou-se cada vez mais autoritário e chegou ao fim de maneira traumática, seis anos depois. Acabou envolvendo-se com corrupção e enfrentando uma enorme inflação, que fazia com que oficiais das Forças Armadas se tornassem pobres, passando assim a ser odiado em círculos seculares. Seu governo foi derrubado pelo primeiro dos golpes militares no país, em 27 de maio de 1960.

Esse golpe se deu principalmente como uma reação das elites turcas contra o desafio populista das camadas mais baixas (KARPAT, 2004, p. 17). Nicole e Hugh Pope (2004, p. 91) ressaltam ainda que o descontentamento dos oficiais de baixa patente “empoderados” com o ingresso na Otan também teve papel importante nesse processo. A seu ver, esta não foi somente uma intervenção contra o governo do dia, mas também um golpe dentro das próprias Forças Armadas: uma rebelião de jovens oficiais contra seus “limitados superiores”.

O primeiro-ministro, Adnan Menderes, foi preso em maio de 1960 com 415 parlamentares de seu partido. Foi julgado e considerado culpado por violar a constituição, sendo enforcado junto a seus ministros das finanças e do exterior (KARPAT, 2004, p. 18). Os apelos do Papa, do presidente Eisenhower e da rainha Elizabeth não foram levados em conta (STONE, 2010, p. 160).

O Comitê de União Nacional, junta militar que retirara Menderes do seu cargo, passou o poder para os civis. Os responsáveis pelo golpe militar achavam que poderiam enfrentar seus desafios se tivessem uma democracia que funcionasse propriamente. Deram-se novas eleições, sob o sistema de representação proporcional, e um Plano de Cinco Anos foi iniciado.

Na prática a sociedade turca mostrava-se claramente dividida. Ganhava força, cada vez mais, uma distinção entre esquerda – dominada por republicanos secularistas simpáticos às Forças Armadas e apoiados por grupos como os *alevis* – e direita – empresários da Anatólia com inclinações religiosas. Dois pequenos grupos também se avizinhavam:

um islâmico, com origens em Konya, e outro nacionalista, com forte linguagem fascista (STONE, 2010, p. 161).

Foi também na década de 1960 que muitos turcos se mudaram para a Alemanha, França, Áustria e Holanda. A maioria deles foi para a Alemanha ajudar na reconstrução do país, onde criaram comunidades e espécies de guetos, ganharam cidadania e até mesmo posições no parlamento (KARPAT, 2004, p. 12). Os números são incertos, mas fala-se de certa de 3,5 milhões de turcos nesses países, e os recursos enviados por eles de volta para a Turquia têm peso muito importante na economia local. Por se configurarem como a maior diáspora na Alemanha, também têm um peso político importante nas relações bilaterais⁹.

Uma constituição foi promulgada em 1961, estabelecendo um legislativo bicameral. Figuras como Suleyman Demirel e Bulent Ecevit então ganhavam espaço, mas na prática foi um período muito agitado em termos políticos. Associações marxistas, maoístas e islamistas ganhavam força. Justamente sob o pretexto de se colocar contra ameaças islamistas antisseculares, deu-se mais um golpe militar, dessa vez em 1971. Oficialmente, porém, o intuito era evitar que grupos marxistas chegassem ao poder (KARPAT, 2004, p. 21). Os militares não resolveram, contudo, as questões de inflação, dívidas e oferta precária de serviços, como eletricidade.

Foi justamente nessa época, em 1970, que o jovem norte-americano William Hayes, após passar uns dias de férias na Turquia, resolveu tentar levar para os EUA algumas gramas de haxixe junto ao corpo. Acabou preso no aeroporto Atatürk, em Istambul – num momento em que, por temor de ações guerrilheiras de sequestros de aviões no mundo todo, redobravam-se as práticas de segurança. Inicialmente julgado e condenado a alguns anos de prisão, teve sua pena comutada para prisão perpétua. Na prática, passou cinco anos preso, conseguindo fugir em 1975 para a Grécia e de lá retornando para os EUA, onde escreveu um livro de memórias. O filme *O expresso da meia-noite* (gíria usada na prisão turca para quem conseguisse fugir), de 1978, baseou-se nessa obra e fez grande sucesso mundial, rendendo um Oscar ao roteirista Oliver Stone. O filme mostra tortura, sadismo, desonestidade e corrupção como elementos comuns a quase todos os turcos representados. Até muito recentemente, a obra ainda impactava a visão que muitos ocidentais tinham da Turquia e dos turcos¹⁰.

A grande questão de política externa nessa época foi a tomada do norte do Chipre, em 1974, tendo Bülent Ecevit no comando da Turquia. O país manteve ainda relativo desenvolvimento econômico, mas a vida política agitada envolvia cada vez mais violência. O CHP não conseguia trazer desenvolvimento econômico e social a fim de amainar as

⁹ O peso destas diásporas ficou muito claro em março de 2017, quando se deram tensões políticas entre Turquia e Holanda e Turquia e Alemanha, em função do desejo do governo turco de fazer nesses países manifestações ligadas ao referendo que alteraria sua forma governamental, enfrentando resistência de ambos os países, em parte devido às suas próprias eleições internas.

¹⁰ A premiada escritora turca, Elif Shafak, em sua palestra no TED Talk, ressalta o impacto desse filme ao reforçar estereótipos culturais sobre o turco, quando de sua infância, passada na Europa. Disponível em: <<https://bit.ly/2Jlwrsg>>. Acesso em: 8 jun. 2018.

lutas. Os grupos de uma maneira geral demandavam que o Estado provesse serviços, mais do que slogans, e entre 1978 e 1980 a Turquia viveu uma guerra civil virtual. Por volta de 1979, “cerca de vinte pessoas eram mortas todo dia nas batalhas entre Esquerda, Direita e Islamistas, e as principais universidades tornaram-se campos de batalha” (STONE, 2010, p. 161, tradução minha).

O golpe militar de 1980 foi muito diferente dos dois anteriores. Seu intuito foi mais claramente salvar o Estado e a república e reformar o sistema político do que uma visão pontual, fazendo das Forças Armadas seus guardiões através do Conselho de Segurança Nacional. Dessa vez o poder direto foi mantido por mais tempo pelos militares, que governaram diretamente até 1983. O general Kenan Evren foi eleito presidente em 1982 e se estabeleceu uma nova constituição.

As Forças Armadas então se aproximavam de alguns elementos religiosos, entendendo o Islã como possível antídoto ao marxismo e aos separatistas curdos de esquerda. O ensino religioso passava a ser obrigatório nas escolas, e a religião voltava a tomar espaço – que o governo imaginava controlar. Nesse contexto, fez-se o convite para que Necmettin Erbakan, ex-líder do Partido Islâmico de Salvação Nacional, voltasse de seu exílio e estabelecesse um partido que também tivesse um apelo para a esquerda. Daí nasceu o Partido do Bem-Estar (*Refah Partisi*), uma mistura de nacionalismo turco com Islã.

Em 1983 o Partido *Anavatan*, de Turgut Özal, “ideologicamente ecumênico” (KARPAT, 2004, p. 23), ganhou as eleições e formou um governo que liberalizou a economia e o sistema político, desmantelando em grande medida a velha máquina estatal. Özal era originário de Malatya, na Anatólia oriental, e tinha passagem pelo Banco Mundial. Trata-se de uma figura bastante importante por conta da sua complexidade, sendo ao mesmo tempo liberal e tradicionalista, meio curdo, claramente devoto ao Islã e ligado à ordem Nakşabandi¹¹. Özal foi primeiro-ministro até 1987 e o homem da liberalização da economia e da visão estratégica da Turquia no Oriente Médio, buscando apoio de instituições como a Organização Internacional do Comércio e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Deu-se o que alguns chamam de boom econômico (KARPAT, 2004, p. 24; STONE, 2010, p. 162). Özal tornou-se presidente em 1989 e manteve esse cargo até 1993, quando faleceu de ataque cardíaco.

Muitos autores ressaltam o papel de Özal a ponto de compará-lo ao papel de Atatürk como um dos arquitetos da Turquia moderna. Karpát (2004, p. 24) ressalta, porém, que ele foi também responsável por um alto grau de corrupção e de negligência do que seriam as tradições positivas de bom governo.

¹¹ Ordem sufi estabelecia em Horasan, Pérsia, no século XIV, pelo Sheikh Muhammad Bahattin al-Bukhari. Chegou à Anatólia no século seguinte com o Sheikh Ilahi Nakşibendi. Logo se espalhou pelo Império Otomano, tornando-se muito influente. Essa *tarikát* periodicamente se envolvia com atividades políticas tidas como subversivas e por vezes se opunha a reformas do Estado de maneira violenta. Existiam quinze subgrupos no Império Otomano, e ainda hoje alguns subsistem. Atualmente os membros se envolvem em atividades dentro de congregações religiosas (*cemaat*) (RUBIN; HEPER, 2002, p. 71).

Nos anos 1990 a pluralidade de partidos e suas lutas internas chamavam muita atenção no país. Foi um importante período de ensaio da atuação de partidos islâmicos, que tiveram a prefeitura de importantes cidades, como Istambul, em seu portfólio. A passagem de Necmettin Erbakan pelo cargo de primeiro-ministro de 1996 a 1997 foi, entretanto, problemática. Suas muitas viagens a países muçulmanos foram entendidas como a tentativa de criar um eixo islâmico, eventualmente afastando a Turquia da aliança com o Ocidente. Erbakan acabou pressionado a se afastar pelos militares, sendo banido da política por violar a separação entre estado e religião.

O período de 1984 a 1999 foi a fase dura da insurgência do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (*Partiya Karkerên Kurdistanê*, PKK), gerando cerca de trinta mil mortos na Turquia e uma ampla repressão por parte do governo contra seus membros. A comunidade internacional comumente se pronunciava a respeito dos direitos humanos dos curdos, e este era um dos temas espinhosos das relações internacionais da Turquia. A prisão do líder do PKK, Abdullah Ocalan, em 1999, e a comutação de sua pena de morte por prisão perpétua são entendidos como um passo da Turquia na direção de demandas da União Europeia. De fato, em dezembro daquele ano em Helsinque, capital da Finlândia, os 15 líderes da União Europeia declararam que “a Turquia é um Estado candidato a se juntar à União nas bases dos mesmos critérios aplicados a outros estados candidatos” (DISMORR, 2008, p. 47, tradução minha). Depois de 40 anos como o demandante mais longevo da entrada na comunidade europeia, pôde sair da sala de espera e ter sua candidatura oficializada.

3. Os governos AKP e os dilemas da Turquia atual (2003-2018)

Em obra que pretende apresentar a Turquia para o mundo ocidental a partir de sua experiência no país, a embaixadora sueca Ann Dismorr (2008, p. 13) lançava logo na introdução uma questão que se colocava para muitos quando do início do governo do AKP: “será o primeiro-ministro Erdoğan o último islamista ou o primeiro democrata?”. A pergunta ainda está em aberto, e o intuito neste tópico é tratar da gestão do AKP, justamente tentando entender sua complexidade, subdividindo-a em dois recortes: 1) 2003-2013: os “bons” anos como primeiro-ministro; 2) 2013-2017: de um período de revoltas à tentativa de golpe e os desafios correntes.

Recep Tayyip Erdoğan nasceu em 1954 no bairro de Kasımpaşa, no lado europeu de Istambul. Sua família é oriunda de Rize, na região do Mar Negro. De origem humilde, estudou em escola religiosa e chegou a vender limonada e *simit* – pão circular coberto com semestres, popular na Turquia – nas ruas da cidade para complementar a renda. Formou-se em Administração na bem reputada Marmara University, em 1981, mas desde o ensino médio já atuava em entidades políticas. Nessa mesma época chegou a jogar profissionalmente futebol.

De 1994 a 1998 foi prefeito de Istambul pelo Partido do Bem-Estar. Sua gestão foi muito bem-sucedida, enfrentando problemas crônicos da cidade, como falta de água e de tráfego urbano, e essa atuação lhe deu projeção nacional, embora tenha tido final controverso. Por conta da declamação de versos interpretados como islamistas, em 1997 foi condenado a dez meses de prisão, tendo cumprido quatro destes de fato atrás das grades.

Na realidade, ocorreram então os chamados “processos de 28 de fevereiro”. Nesse dia, o Conselho de Segurança Nacional, liderado por militares, formulou decisões que declararam o “fundamentalismo islâmico” na Turquia tão perigoso quanto o separatismo curdo (ATACAN, 2006). Este era visto como ameaça à estabilidade do país, e demandou-se do Ministério da Educação reformas a fim de enfraquecer escolas privadas financiadas por associações religiosas e o fechamento de escolas públicas religiosas, bem como de seminários corânicos (YAVUZ, 2003). Quando o governo Erbakan hesitou em implementar tais diretrizes, foi forçado pelos militares no que ficou conhecido como “golpe pós-moderno”, ou “*soft coup*”.

Em 2001, Erdoğan foi um dos fundadores do AKP – também chamado de *AK Partisi* ou Partido Branco, em alusão a sua “pureza”, ou seja, não envolvimento com a corrupção –, que chegou ao poder no ano seguinte e desde então lá se mantém.

Quando o partido foi eleito nas eleições gerais de 3 de novembro de 2002, Erdoğan não pôde assumir de imediato o cargo de primeiro-ministro por estar ainda em fase de banimento por suas declamações de poemas, tidos como islamistas. Abdullah Gül ocupou o cargo por quatro meses até Erdoğan poder assumir de fato o poder.

Essas eleições, porém, são consideradas responsáveis por uma transformação importante no curso da história da república turca. Levadas a cabo em um dos momentos mais difíceis da economia do país, o partido AKP se apresentava com agenda islâmica moderada, prometendo negociações sobre a entrada na União Europeia e a criação de estabilidade política, a fim de com isso melhorar a economia. Largo desemprego, corrupção e descontentamento generalizado com políticos geraram interesse pela novidade e pelo frescor propostos pelo AKP.

Há quem inclusive diga, como ressalta Ann Dismorr (2008, p. 69-72), que a agenda pró-União Europeia foi importante também em termos externos, pois gerou uma rede de apoio de líderes internacionais, criando com isso certo grau de proteção contra as ameaças legais ao partido e a seu líder. Havia a ameaça real de que o AKP fosse banido, mesmo depois de democraticamente eleito. A ideia de que o Estado era o pilar e o protetor do secularismo turco ainda grassava. Apesar de toda a controvérsia que a envolveu, a eleição acabou com décadas de governos de coalizão fraca, bem como com o longo período de política fragmentada (DISMORR, 2008, p. 73).

Os turcos, segundo comprovaram pesquisas da época, estavam mais preocupados com desemprego, economia e inflação do que com religião. De fato, com a chegada do AKP ao poder, a economia foi estabilizada, e a inflação reduzida, além de terem sido feitos muitos esforços para a integração à União Europeia.

Ampliaram-se as exportações, encarou-se finalmente a “questão curda” e esvaziou-se o papel dos militares. Uniu-se no discurso um forte apelo ao passado otomano (SOCHACZEWSKI, 2013) a ganhos obtidos com a república. Os índices de aprovação eram enormes nos dois mandatos de Erdoğan como primeiro-ministro, o que se estremeceu no ano de 2013.

A política externa tem papel importantíssimo, sobretudo, na fase inicial do governo do AKP. Tendo o professor de relações internacionais Ahmet Davutoğlu primeiro como seu assessor de assuntos de internacionais (2002-2009) e depois como ministro das relações exteriores (2009-2014), Erdoğan levou adiante uma política externa bastante ativista, não só com maior seriedade em relação à demanda por ingresso na União Europeia como também buscando diversificar as relações com o mundo todo. Foi nesse contexto, por exemplo, que se deu a visita do presidente Luís Inácio Lula da Silva à Turquia, em 2009; o estabelecimento de voo direto entre esse país e o Brasil; o crescimento do turismo em ambos os lados e parcerias importantes na arena internacional, como a já citada Aliança das Civilizações; além da tentativa conjunta de mediação em relação ao Irã, conhecida como Declaração de Teerã (LEVAGGI; FERREZ, 2016).

A professora de relações internacionais da Bilkent University, Pinar Bilgin (2015), entende o ativismo do AKP em relação ao Oriente Médio como uma nova visão da região, a ser somada às tradicionais visões de Oriente Médio, Oriente Médio Árabe, Oriente Médio Mediterrâneo e Oriente Médio Muçulmano, e contraposta ao que chama de “Al Midan”, uma perspectiva popular e humanista, de baixo para cima (BILGIN, 2015). Ela denomina de “espaço geopolítico otomano” a visão de Davutoğlu, que inclui ativismo diplomático nos antigos territórios otomanos e também em áreas em que vivem muçulmanos e povos turcos. A seu ver, mais do que uma perspectiva de segurança regional, trata-se de uma visão dos interesses turcos. “Procura-se a revisão da segurança regional, tendo em vista a insegurança da Turquia, formulada em termos de expansionismo econômico com uma adição de culturalismo” (BILGIN, 2015, tradução minha).

A gestão de Erdoğan como primeiro-ministro se apresentou como “conservadora democrática”, embora tendo claras tendências islâmicas, não atentando de início às liberdades religiosas no país. Empenhou-se claramente em uma maior diversificação das parcerias internacionais, retomando, inclusive, o contato com países do Oriente Médio e estabelecendo de fato relações que antes eram só protocolares, com países como o Brasil. O foco se deu principalmente na economia, com grande sucesso em atrair investimentos estrangeiros. A visão do primeiro governo do AKP foi, em grande medida, bem-sucedida.

O chamado caso Ergenekon, de 2007, é um ponto importante de se ter em mente, no entanto, por ser considerado por alguns como um acontecimento que consolidava o controle dos civis sobre os militares, enfraquecendo seus apoiadores e indicando uma maturidade da democracia turca, e por outros como um indício claro de tendências autocráticas do governo, uma vez que os processos se deram de maneira questionável.

Tudo teria começado com uma ligação de rotina para a polícia com indicações de armamentos escondidos em um subúrbio de Istambul. A polícia teria então desmantelado uma rede de secularistas ultranacionalistas, integrada por membros de oposição do parlamento, acadêmicos, políticos, jornalistas, além de militares, com o projeto de derrubar o governo. Mais de duzentas pessoas foram presas e muitas foram condenadas por conspiração para derrubar o governo (BILEFSKY, 2009).

Em junho de 2013 ocorreu, porém, um evento que deixava claro o crescimento de fissuras na sociedade turca, que estava bastante polarizada. Inicialmente ambientalistas e alguns ativistas ligados a questões urbanas se mobilizavam contra a construção de um shopping center em um dos últimos pontos verdes em Istambul, o Parque Gezi, ao lado da famosa Praça Taksim. As manifestações pacíficas foram, porém, reprimidas de maneira extremamente violenta por parte do governo, e imagens dessa violência rapidamente correram pelas redes sociais. Aquela região e depois cidades de quase todo o país acabaram tomadas por manifestantes que passavam claramente a reclamar da agenda crescentemente autoritária do governo – ao dificultar enormemente a venda de bebidas alcoólicas, impor obras faraônicas sem consulta popular, entre outros – e também por demandas diversas de grupos minoritários, como os curdos ou de questões de gênero.

Outra mudança importante na rede que sustentava o AKP foi o rompimento deste com o movimento Hizmet, liderado pelo *imam* Fetullah Gülen, residente na Pensilvânia desde 1999¹². Por serem aliados importantes na primeira fase, com integrantes do grupo tendo papel relevante no chamado caso Ergenekon, o rompimento de 2013 acabou se tornando uma luta intraislamista, com o AKP desde então enfraquecendo o grupo econômica e politicamente – fechando suas escolas, intercedendo em seus negócios e tentando atingi-lo em suas ações em outros países –, com sérias alegações de que o grupo esteja por trás da tentativa de golpe militar, que envolveu tentativa de matar Erdoğan, em julho de 2016 (SOCHACZEWSKI, 2016). O país vive desde então em “estado de emergência”, já renovado seis vezes por seu parlamento (STATE..., 2018).

Se a trajetória até 2013 era em grande medida ascendente, desde então é controversa. Erdoğan candidatou-se e foi eleito presidente da República em 2014, pela primeira vez de maneira direta, já tendo se distanciado do Hizmet. Seus planos de uma mudança tranquila da constituição, de modo a dar mais poder à presidência no país parlamentarista, porém, se viram impactados com ascensão do Partido Democrático do Povo (*Halkların Demokratik Partisi*, HDP), em 2015. Esse partido nascido em 2012, mas fortalecido com as revoltas de Gezi, com agenda que englobava a questão curda, de gênero, de minorias e mesmo ambiental, chegou ao parlamento com grande barulho. Desde então, Erdoğan mudou sua retórica

¹² O movimento apresenta-se como “inspirado” no *imam* em questão, “enraizado na tradição espiritual e humanista do Islã”, atuante nos setores social, cultural e educacional, em quase todo o mundo. Conta com um braço brasileiro desde 2011, o Centro Cultural Brasil-Turquia, com forte atuação em São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro. Apresentam-se como não políticos e com plataforma de diálogo entre civilizações (CENTRO CULTURAL BRASIL-TURQUIA, 2016). Uma pesquisa rápida sobre suas atuações no Brasil, porém, pode facilmente apontar sua forte atuação política mesmo no Brasil, organizando eventos na Câmara dos Vereadores de São Paulo (CENTRO CULTURAL BRASIL-TURQUIA, 2017) e financiando viagens à Turquia de políticos como o senador Cristóvão Buarque (CENTRO CULTURAL BRASIL-TURQUIA, 2014).

para uma linha mais nacionalista, cada vez mais reticente em relação à União Europeia e aos Estados Unidos, mudando sua base de apoio, majoritariamente de liberais, curdos e “gulenistas”, num primeiro momento, para nacionalistas e eurasianistas, na fase atual.

Considerações finais

Em 2023 República da Turquia celebrará seu centenário. Desconfia-se que o líder que então estará à frente do país será o mesmo que atualmente senta na presidência: Recep Tayyip Erdoğan. Em função do resultado do referendo de 16 de abril de 2017, ele poderá acumular no mesmo cargo a chefia de Estado e de governo, podendo ficar no poder até 2029 (BELLAIGUE, 2017).

Se por um lado Erdoğan inicialmente forjou alianças com curdos e o movimento Hizmet, apresentando-se como “democrata conservador” e atuando em grande medida com roupagem democrática, desde 2013 isso mudou de figura. Partidos democraticamente eleitos, como o citado HDP, além de críticos não violentos de sua política, como muitos jornalistas e acadêmicos, vêm sendo tratados da mesma maneira, se não de modo pior, que integrantes de grupos que usam táticas terroristas – como PKK, Falcões da Libertação do Curdistão (TAK) e Estado Islâmico – ou que procuraram derrubá-lo, como no golpe frustrado de 15 de julho de 2016. Este parece ser o caso do Hizmet: o governo turco vem usando desde então as iniciais FETÖ, algo como “Organização Terrorista do Fethullah”, para impingir um caráter terrorista a esse grupo, que no passado havia sido seu aliado.

Erdoğan atua, em certo sentido, de forma similar à Atatürk, em 1926, quando aproveitou a tentativa de matarem-no para se livrar de todos os inimigos ou eventuais amigos que ameaçassem sua posição. Vale ainda ressaltar que seus importantes aliados de primeira hora, como o presidente Abdullah Gül e o primeiro-ministro Ahmet Davutoğlu, provavelmente os líderes com maior potencial de ameaça, foram afastados nos últimos tempos.

De forma muito sintética, vislumbramos aqui a história de uma república dividida em três fases importantes. A primeira delas foi a da criação de uma nova entidade política, das poucas que se mantiveram íntegras e independentes das ações europeias no Oriente Médio no pós-Primeira Guerra Mundial, bastante focada na figura de Mustafá Kemal Atatürk. A autonomia em relação aos europeus se deu a custo de bastante sangue e negociação política, é preciso frisar, e da percepção de ser mais importante voltar-se para dentro e forjar uma nação com história antiga e sofisticada, remetendo a civilizações anatólicas, como hititas e frígios, e silenciando sobre o passado otomano, além de ter sua língua recodificada, usando agora signos latinos. Lutava-se contra os europeus nos campos de batalha e nas arenas políticas, mas estes claramente serviam de inspiração em termos políticos, sociais e mesmo econômicos.

A segunda fase aqui tratada é a de um longo período de governos fracos e de política fragmentada em que se destacaram, sobretudo, os militares e suas intervenções.

Se Atatürk teve lida pontual com questões internacionais, liberado assim para tratar de seu projeto interno, o mesmo não se deu com Ismet İnönü, que liderou o país durante a Segunda Guerra Mundial, tirando o melhor possível da chamada “neutralidade ativa”. Se por um lado conseguiu evitar o fiasco da Primeira Guerra Mundial por conta do envolvimento precipitado com a Alemanha, por outro, os dispêndios da prontidão para o possível envolvimento no conflito – que de fato se deu em seus estertores – tiveram alto custo político.

O claro apoio norte-americano no imediato pós-guerra, já no contexto da Guerra Fria, trouxe auxílio financeiro ao país para obras importantes, mas exigiu democracia de fato. Foi assim que se chegou a década de Adnan Menderes, inicialmente eivada de esperança de um governo democrático, mostrando-se, no fim, bastante inapto para lidar com os problemas do país. Foi então a desculpa para a primeira intervenção militar, de 1960. As duas décadas seguintes seriam de crescentes conflitos políticos, quando militantes de esquerda e de direita se enfrentavam diretamente e o governo entendeu, em determinado momento, que o Islã, banido por tanto tempo, poderia ser uma contraposição importante para estes. Dessa forma, nos anos 1980, diminui o preconceito oficial com o governo de Turgut Özal e experiências partidárias como o Partido do Bem-Estar se esboçam. Estes seriam importantes ensaios para a criação do AKP, que governa o país atualmente. Foi nesse “intervalo”, também, que se deu a ação mais sangrenta de grupos curdos, como o PKK. De 1984 a 1999, cerca de 30 mil turcos foram mortos em função da luta desse grupo contra o estado e seus desdobramentos.

Por fim, na fase atual, a República da Turquia, apesar de ainda se manter como membro da Otan e pleitear o ingresso na União Europeia, cada vez mais se vê identificada com governos autoritários, como o da Rússia, esboçando crescentemente uma agenda “eurasianista”¹³.

Em 2018 Erdoğan se iguala de fato aos 15 anos de poder de Atatürk, e a questão que muitos se colocam é: em que medida, mais do que querer ultrapassar em glória e feitos o “pai dos turcos”, ele ambiciona que seu projeto se assemelhe ao tipo de poder dos predecessores sultões otomanos? Em que medida, mais do que representar uma reconciliação do modernismo turco e do Islã baseada numa interação entre fé e racionalidade (KARPAT, 2004, p. 1), a eleição do AKP acaba se mostrando um retrocesso na direção de uma liderança “crente, paranoica e crescentemente absolutista” como no do sultanato de Abdul Hamid II, conforme apregoa Christopher de Bellaigue (2017, tradução minha)?

¹³ Posição defendida por empresários com sólidos investimentos na Rússia, por um lado (sendo, portanto, pragmáticos), mas também por Dogu Perincek, do Partido Nacional (*Vatan Partisi*), mais ideológico, que parece acreditar em conspiração ocidental antiturca e articula lobby pró-russo.

Referências bibliográficas

ATACAN, Fulya. Exploring Religious politics at the Crossroad: AKP-SP. In: ÇAKOĞLU, Ali; RUBIN, Barry. *Religion and politics in Turkey*. London: Routledge, 2006. p. 45-58.

BELLAIGUE, Christopher de. Turkey: the return of the Sultan. *The New York Review of Books*, New York, 9 Mar. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2lHRt8R>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

BERKES, Niyazi. *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst & Company, 1998.

BILEFSKY, Dan. In Turkey, trial casts wide net of mistrust. *The New York Times*, New York, 21 Nov. 2009. Disponível em: <<https://nyti.ms/2Jpcpgs>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

BILGIN, Pınar. Regional security in the Middle East: what is what we seek. *Center for Mellemøststudier*, Odense, Sept. 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2xQHynC>>. Acesso em: 6 jun. 2018.

BILGIN, Pınar. Whose Middle East? Geopolitical Inventions and Practices of Security. *International Relations*, Thousand Oaks, v. 18, n. 1, p. 17-33, 2004.

CENTRO CULTURAL BRASIL-TURQUIA. São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2kZnF4I>>. Acesso em: 17 mar. 2018.

_____. *CCBT e Câmara Municipal De São Paulo organizam Comemoração do Dia da Comunidade Turca*. São Paulo, 7 jul. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2LCpqQG>>. Acesso em: 17 mar. 2018.

_____. *Senador Cristovam Buarque viaja à Turquia a convite do CCBT*. São Paulo, jul. 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2HwkA4Y>>. Acesso em: 17 mar. 2018.

DISMORR, Ann. *Turkey decoded*. Lebanon: SAQI, 2008.

FINDLEY, Carter Vaughn. *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History, 1789-2007*. New Haven: Yale University Press, 2010.

KARPAT, Kemal. *Studies on Turkish Politics and Society*. Leiden: Brill, 2004.

KINROSS, P. B. *Atatürk: a biography of Mustafa Kemal Atatürk, father of modern Turkey*. New York: William Morrow and Company, 1965.

LEVAGGI, Ariel González; FEREZ, Manuel (orgs.). *Turquía-América Latina y el Caribe. Una asociación emergente*. Istanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2016.

LEWIS, Bernard. *The emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press, 1968.

LOUREIRO, Heitor de Andrade Carvalho. *Pragmatismo e humanitarismo: a política externa brasileira e a causa armênia (1912-1922)*. 2016. 230 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2016.

MANGO, Andrew. *The Turks Today*. London: John Murray, 2004.

■ artigo

POPE, Nicole; POPE, Hugh. *Turkey unveiled. A History of Modern Turkey*. New York: The Overlook Press, 2004.

RUBIN, Barry; HEPER, Metin (eds.). *Political parties in Turkey*. London: Frank Cass, 2002.

SOCHACZEWSKI, Monique. *Do Rio de Janeiro a Istambul: contrastes e conexões entre o Brasil e o Império Otomano (1850-1919)*. Brasília, DF: Funag, 2017.

SOCHACZEWSKI, Monique. A batalha das narrativas em torno da crise turca. *Mundorama – revista de divulgação científica em Relações Internacionais*, Brasília, DF, 4 set. 2016. Disponível em <<https://bit.ly/2JffwaJ>>. Acesso em: 6 jun. 2018.

_____. *“Otomania” na Turquia Contemporânea*. Belo Horizonte: Abri, 2013.

STATE of emergency in Turkey extended for sixth time. *Hürriyet Daily News*, Istanbul, 18 Jan. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2Jsj2ul>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

STONE, Norman. *Turkey. A short history*. London: Thames & Hudson, 2010.

YAVUZ, Hakan. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ZÜRCHER, Eric J. *Turkey: a modern history*. New York: I. B. Tauris, 2004.

Texto recebido em: 30 de Janeiro de 2018

Aprovado para publicação em: 18 de Março de 2018

A PAZ PEDE ARTE: OS DIÁLOGOS DE PAZ E SEUS AGENTES¹

PEACE ASKS FOR ART: PEACE TALKS AND THEIR AGENTS

Stéphane Dias²

Resumo: Este artigo explora uma agenda de pesquisa teórico-aplicada no âmbito das ciências da linguagem. Como parte da pesquisa, apresentaremos nossa análise de um diálogo, disponibilizado pelo projeto The Palestine Papers, entre negociadores do Estado de Israel e da Organização para a Libertação da Palestina. Abordaremos, assim, um objeto teórico (agência dialógica) e um objeto empírico (diálogos de paz israelo-palestinos). E, a partir do arsenal teórico proposto, dos problemas levantados na análise e de uma proposta de pacificação tomada como base, defenderemos um cenário alternativo de mediação, cujo núcleo é o uso de novos agentes e novas linguagens.

Palavras-chave: agência; mediação; negociação; diálogos de paz; conflito israelo-palestino.

Abstract: This article explores a theoretical-applied research agenda in the language sciences. As part of the research, we will present the analysis of a dialogue, which was made available by The Palestine Papers Project, between negotiators of the State of Israel and of the Palestine Liberation Organization. Thus, we will approach a theoretical object (dialogical agency), and an empirical object (Israeli-Palestinian peace talks). And, from the theoretical arsenal proposed, from the problems raised in the analysis, and from a proposal of pacification taken as a basis, we will defend an alternative scenario of mediation, whose core is the use of new agents and new languages.

Key-words: agency; mediation; negotiation; peace talks; Israeli-Palestinian conflict.

As coisas que achei fácil fazer, eles acharam mais fácil não fazê-las.
Jim Rohn

Introdução

Neste texto, iremos discutir os conceitos de *agência e racionalidade comunicativas* aplicados ao cenário diplomático-político de mediação de conflitos. Na exposição, consideraremos um cenário de negociação de paz, a partir da análise da estrutura dialógica em questão e de seus agentes.

É fácil compreendermos, por exemplo, que quando uma promessa é feita há expectativas de que quem fez a promessa pode cumpri-la, e parece igualmente natural criarmos expectativas de que a promessa seja de fato cumprida e haja uma reação de

¹ Pesquisa realizada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012-2016) e na Reuters University (2014-2015). Bolsista de Doutorado – GD, CNPq. Programa CAPES/Fulbright – Estágio de Doutorado nos EUA – Edital nº 54/2013.

² Doutora em Letras – Linguística. Desenvolve pesquisa interdisciplinar sobre linguagem e diálogo, com foco em agência e racionalidade. Professora substituta no Instituto Federal Farroupilha Campus Santo Augusto e embaixadora *Playing for change*. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3460-2096>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0444290032159177>. Contato: stephanerdias@gmail.com

cobrança se não for. Essas expectativas podem ser explicadas dentro de um quadro de racionalidade comunicativa (GRICE, 1989; SEARLE, 2001), e a elas recorreremos para tomarmos decisões e agirmos socialmente. No entanto, nosso comportamento comunicativo insere-se em um cenário prático mais amplo, dentro do qual atuamos em certas funções que geram relações como compromissos, obrigações, deveres e autorizações.

Nesse contexto de análise, nosso objeto de estudo compreende os seguintes componentes: uma tipologia de agentes (*indivíduos, membros de grupos e grupos/representantes*) e as ações linguístico-comunicativas desses agentes, tendo em vista metas, razões e comprometimentos.

Iniciaremos, assim, por questões técnicas envolvendo os objetos de análise; depois, passaremos à apresentação e ao tratamento do objeto empírico e, posteriormente, à exposição do núcleo de uma proposta de intervenção no contexto de negociação mediada. Por fim, teceremos conclusões e considerações sobre o estudo que originou este material.

Do tratamento dos objetos teórico e empírico

Nossa pesquisa busca descrever e explicar atos comunicativos de agentes individuais e coletivos, considerando as metas, razões e comprometimentos existentes. Objetiva-se, assim, contribuir com debates dentro dos estudos do significado, bem como com aplicações para áreas afins, como direito, relações internacionais e relações públicas internacionais.

Nesse sentido, o foco da pesquisa está voltado para o entendimento do uso social de uma estrutura comunicativa da espécie³ e para a atuação individual e coletiva de agentes sociais⁴. Particularmente, a pesquisa se insere nos estudos do diálogo de tradição pragmática⁵.

É no contexto desse debate mais amplo que é assumida a hipótese abduzida de que há uma estrutura de contato dialógico parcialmente invariável entre culturas. Para ilustrar essa hipótese, utilizamos o diálogo de negociação, mais especificamente o de negociação de paz. Entendemos que este projeto mostra-se pertinente não somente para a área dos estudos da linguagem, já que aborda questões de interesse teórico interdisciplinar, mas também traz considerações de interesse prático mais geral à sociedade em que vivemos. O objeto ilustrativo da pesquisa compreende transcrições de um diálogo ocorrido em 2005 entre negociadores de Israel e da Organização para a Libertação da Palestina (OLP)⁶.

³ Ver Grice (1989), Hymes (1972), Lepore e Stone (2015), Levinson (2000), Mercier e Sperber (2011, 2017), Pinker (1994), Sperber e Wilson (1986, 1995), Tomasello (2003, 2008), Weigand (2009, 2010), Wilson (2005).

⁴ Ver Cohen (1992), Gilbert (1987, 2000), List e Pettit (2011), Schmitt (1994), Searle (1995, 2010), Tomasello e Rakoczy (2003), entre outros.

⁵ Ver Costa (2012), Grice (1989), Macagno e Bigi (2013), Weigand (2009, 2010). Ver também Sperber e Wilson (1986, 1995) e Walton (2007).

⁶ A Organização para a Libertação da Palestina (OLP) foi fundada em 1964 como a representação oficial do povo palestino, enquanto um organismo nacional, comportando, assim, um sem-número de organizações de resistência e independência. Até 1994, representava a única instituição reconhecida internacionalmente como legítima. Naquela data, a Autoridade Nacional Palestina (ANP ou AP) foi fundada pela OLP como órgão interino de autogoverno de cinco anos, representando oficialmente o Estado Palestino, resultado dos

Esse material, analisado em nossa tese, serve para um duplo propósito: ilustrar o aporte teórico e representar um contexto sobre o qual teceremos considerações no âmbito das negociações internacionais.

Essas considerações nos levam a defender uma proposta de uso de um tipo específico de diálogo, o diálogo expressivo, isto é, entre artistas, agentes que destacadamente utilizam linguagens de modo expressivo, e seu público. Defenderemos esse tipo de diálogo como ferramenta no processo de mediação ou negociação mediada⁷. Passaremos, assim, a questões centrais de nosso objeto teórico.

O objeto teórico: da agência dialógica

Iniciaremos refletindo sobre duas funções do contato dialógico, quais sejam: 1) a otimização de estados cognitivos (por exemplo, formar crenças verdadeiras; criar e manter um conjunto de crenças coerente e não contraditório; revisar crenças inconsistentes e revisar grau de crença ou justificação); e 2) a maximização de metas práticas (por exemplo, fechar acordos, manter laços afetivos, barganhar, convencer e persuadir).

Notemos que tal separação é metodológica, já que as noções de *meta doxástica* (relacionada às crenças) e *meta prática* (relacionada às ações) se inter-relacionam. Mercier e Sperber (2017), por exemplo, sustentam que a faculdade da razão tem como função principal a produção de convencimento e justificação em nossas interações sociais. É igualmente importante observarmos que condições de sociabilidade e afetividade mobilizam metas dos dois tipos, quando ações e emoções são respostas do organismo à interpretação de estados do mundo.

A noção aristotélica de racionalidade teórica, voltada ao aprimoramento do ambiente conceptual dos agentes, e a noção de racionalidade prática, voltada às ações desses agentes, estão internamente relacionadas, no sentido de que representações acuradas sobre o ambiente e sobre os indivíduos (possibilidades de ação, meios, comprometimentos etc.) são relevantes para tomadas de decisão justificadas, e estas para a ação eficaz, que maximizaria as metas do agente.

A comunicação, nesse contexto de análise, serviria para uma regulação de estados representacionais com conteúdo proposicional (como suposições e crenças) e estados orgânicos mais básicos (como emoções, que não apresentam conteúdo proposicional, não sendo passíveis de serem verdadeiras ou falsas⁸). Tais conteúdos estão representados no nível da consciência, que, por sua vez, relaciona-se a uma outra instância obtida via diálogo:

acordos de Oslo. A OLP continua a ser a única representação internacional oficial, mas, na prática, muitos tomam essas entidades de forma intercambiável (PALESTINE LIBERATION ORGANIZATION, 2001).

⁷ Agradeço a Dima Mohammed por me questionar sobre a relação do projeto com os processos de “mediação” e “negociação”. Os processos de mediação fazem parte do processo de negociação mediada que caracteriza o caso Israel-Palestina, e o nosso projeto contempla as diferentes funções que os mediadores podem assumir no processo de negociação.

⁸ Podemos aqui fazer um paralelo com a teoria da arte para fins de exposição. Por exemplo, podemos pensar em arte conceitual (representações sobre estados-de-coisas reconhecíveis) e representações não conceituais, isto é, abstratas (em que não há representações individuadas, ou cujo conteúdo representacional é elaborado a partir das sensações que ele gera).

a regulação do agente com seu meio social, visando objetivos práticos e a sociabilidade (DIAS, 2014). Tais relações estariam na base da ação comunicativa, individual ou coletiva (DIAS, 2016)⁹. E as respectivas habilidades representacionais e comportamentais seriam instanciadas dialogicamente de forma a regular estados internos e as relações do agente com seu meio social.

Parece, assim, que generalizações sobre a ação comunicativa dependem de generalizações sobre a ação de modo geral. Entretanto, ações linguístico-comunicativas possuem particularidades relevantes. Consideremos: quando alguém faz uma pergunta a um interlocutor, ou o elogia, ou o cumprimenta, em uma escala de proatividade comunicativa, esperamos que este reaja comunicativamente de maneira adequada à ação inicial. Essas são situações cuja estrutura é similar à de quando alguém intencionalmente lhe toca a bola esperando que você a chute¹⁰. No entanto, no caso da linguagem, a ação depende de vários níveis de conteúdo, cuja noção de adequação se aplicará a cada um. É importante ponderarmos que, no caso do chute, nossa reação também dependerá, em parte, de nossa percepção de onde estamos, da idade de quem nos toca a bola, de nossa relação com essa pessoa etc. Nesse sentido, desconsiderando-se similaridades mais gerais às ações, no caso da linguagem natural temos um conjunto potencialmente maior de representações envolvidas e, conseqüentemente, de possibilidades de reação.

Logo, a agência comunicativa diz respeito à atuação de agentes para atingir metas práticas. Segue-se que a noção de *agência* é aqui explorada em termos performativos (DIAS; MÜLLER, 2017), contemplando uma tipologia de agentes (indivíduos, membros de grupos e grupos/instituições/representantes), atos (desde pedidos a posições oficiais de grupos) e relações deônticas (como direitos, obrigações, deveres, intitulações e comprometimentos). Atos de fala¹¹, como analisaremos, estão na base da ação de agentes sociais.

Como justificativa da relevância desse quadro teórico-metodológico, defenderemos que a noção de agência é central para teorias da comunicação e do significado. Havendo alternância de agência, há também de significados veiculados. Como exemplificado em Dias (2016, p. 107), tomemos dois atos declarativos: 1) John Smith, um cidadão norte-americano, declara na televisão: “eu amo Barack Obama”; 2) Malia Ann Obama, uma cidadã norte-americana, declara na televisão: “eu amo Barack Obama”. Conforme argumentado (Ibid.), no primeiro enunciado o nome próprio “Barack Obama” veicula como informação central *o ex-presidente dos Estados Unidos* e, no segundo enunciado, “Barack Obama” veicula como informação central *meu pai*. Ou seja, nos dois enunciados os falantes fazem referência à mesma entidade no mundo atual, mas o sentido do nome próprio não é o mesmo, apontando para diferentes propriedades do referente no mundo real (FREGE, 1892). No primeiro caso, o falante faria referência ao ex-presidente (papel social, agente) e, no segundo caso, ao pai (papel (bio)social, agente). O mesmo enunciado, assim, carregaria conteúdos de sentidos distintos ao ser expresso por agentes distintos; e nós, falantes e agentes sociais competentes, sabemos identificar esses conteúdos nos seus contextos de uso.

⁹ É nessa perspectiva que assumimos uma ideia de cognição social. Ver, por exemplo, Powell e Spelke (2013).

¹⁰ Sobre a estrutura de ação e reação em diálogos, ver Weigand (2009, 2010).

¹¹ Ver Austin (1962) e Searle (1975, 2010).

Dentro desse cenário, adicionemos o fato de que agentes, individualmente ou coletivamente, entram em conflito. Por disputas de interesse ou entendimento, no campo dos recursos, estatuto social ou das ideias, há desacordos dialogicamente expressos. E tais desacordos parecem expressos em uma estrutura de interação dialógica comum, sendo aqui observadas as especificidades do contexto de negociação de paz.

Consequentemente, na tentativa de ilustrar esse quadro, teceremos considerações sobre o raciocínio dialógico dos agentes envolvidos e, com base nestas, apontaremos alguns problemas relacionados ao tipo interação. Por fim, defenderemos uma proposta alternativa ao quadro problemático evidenciado.

Como tal cenário será apresentado através de uma análise do que se convencionou chamar de *diálogos de paz*, precisamos contextualizá-los. Seguem, então, considerações sobre esse tipo de interação no seu contexto sócio-histórico e político mais amplo.

O objeto empírico e um cenário de paz: considerações

Primeiramente, teceremos algumas considerações sobre o objeto empírico ilustrativo desta pesquisa, qual seja, um diálogo de negociação registrado por escrito em ata oficial, tendo em vista: 1) o conflito que demanda as negociações consideradas nas análises; 2) o tipo de diálogo em questão; e, por fim, 3) os agentes em negociação.

Os diálogos de paz oficialmente realizados entre o Estado de Israel e a OLP são marcados por tensão e barganha, já que muitas das decisões incidem sobre questões estratégicas para ambos, como suprimentos e libertação de pessoas. A descrição de elementos da estrutura dos diálogos, sobretudo de suas propriedades linguístico-comunicativas, mostra-se, assim, com relevância prática imediata. Ademais, tais diálogos são objetos empíricos apropriados para ilustrar integralmente o arcabouço conceitual de nossa pesquisa.

O projeto The Palestine Papers¹² nos oportunizou o contato com dados oficiais caros à ilustração de pontos centrais de nossa argumentação. A divulgação por parte da *Al Jazeera* de mais de 1.600 documentos confidenciais, de e-mails a reuniões privadas, datados de 1999 a 2010, facilitou a escolha do objeto empírico. Após lermos vários documentos, optamos por um diálogo representativo de acordos entre as partes¹³; no ano de 2005, em um momento de transição de governo, negociadores se reuniram para tratar de questões como acessos e prisioneiros. É também relevante mencionarmos que a língua das negociações é o inglês. Por motivos de espaço, aqui nos deteremos em três trechos do diálogo. Contextualizemos, então, os atos dialógicos a serem apresentados, tendo em vista o conflito em questão.

¹² Por favor, visite: <<https://bit.ly/UIZZBD>>. Acesso em: 26 nov. 2017.

¹³ Para ter uma visão geral dos contextos envolvidos, por favor, leia o texto de nossa pesquisa publicado em inglês (sobretudo DIAS, 2016, p. 137-146) bem como as referências ali mencionadas.

O conflito

Eisenberg e Caplan (2010) mencionam nomenclaturas como “paz árabe-israelense”, “conflito Árabe-Israel”, “conflito israelo-palestino”, “processo de paz israelo-palestino” ou “árabe-israelense”. Gelvin (2014), como Caplan (2009), chama o evento principal de “o conflito Israel-Palestina” (a tendência, na literatura recente sobre o conflito, parece ser colocar o nome “Israel” e o adjetivo “israelense” em primeiro lugar). Há dois pontos de tensão interligados por essas denominações. Um, mais amplo, e outro, mais específico. O mais amplo diz respeito a tensões entre representantes árabes e sionistas, cujas primeiras reuniões de negociação expressiva sobre território datam de 1913-1914 (EISENBERG; CAPLAN, 2010, p. xx).

Igualmente, a história de diplomacia entre as partes é tão extensa quanto seus insucessos. Tendo em vista que a área sob disputa era habitada, no início do século passado, por árabes-muçulmanos e que guerras envolvendo outros países árabes foram travadas nos anos subsequentes, o conflito maior leva o nome da comunidade. Com a independência de Israel em 1948 e a expulsão de 700.000 famílias árabes do território (Ibid, p. 15), aquela extensão geográfica tornar-se-ia território palestino-israelense, e o conflito pela terra estaria configurado.

Após 1948, as reivindicações passaram a envolver: a) determinação sobre fronteiras; b) o estatuto de Jerusalém; c) acesso a recursos hídricos; e d) retorno ou reassentamento de centenas de milhares de refugiados palestinos (Ibid.). É nesse quadro complexo que podemos interpretar decisões militares, de Estado, de coalizões, de partidos políticos e de organizações internacionais e religiosas como posições de grupos e de seus subgrupos institucionais.

Assim, os nomes “*Israel*” e “*Palestinos*” fazem referência, a partir de 1948, respectivamente, a *um Estado oficialmente judeu*, com representação internacional (o Estado de Israel¹⁴), e a *uma comunidade* de maioria árabe, em um território que, na época, saía do domínio britânico. A partir de diversas guerras territoriais e expulsões em massa, estariam em disputa o reconhecimento e a soberania de dois Estados. Guerras armadas e políticas só se somariam nos anos subsequentes.

Durante o século XX, inúmeros ataques e represálias apontaram para a necessidade de negociações reais e efetivas entre as partes. A intervenção de terceiros no jogo diplomático, em especial das instituições internacionais, vem deixando o cenário de mediação mais complexo e burocrático ao longo das últimas décadas.

Enquanto negociações de paz, esses encontros reúnem representantes que obtêm e dão andamento a acordos. Consequentemente, considerando os objetivos e os estatutos

¹⁴ De um lado, o Estado de Israel é declarado em 1948. De outro, a Declaração de Independência autoproclamou o Estado da Palestina em 15 de novembro de 1988. Mas somente em 29 de novembro de 2012 a Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) aprovou o “reconhecimento *de fato* do Estado soberano da Palestina” (já a condição de Israel como membro das Nações Unidas começa em 11 de maio de 1949). Por 138 votos, a Assembleia Geral da ONU aprovou o estatuto da Palestina enquanto “Estado Observador Não Membro” (UNITED NATIONS, 2003). No entanto, o reconhecimento do Estado ainda não é unânime no cenário internacional.

sociais das partes em contato, podemos abstrair um tipo de estrutura de interação. Passemos a essa estrutura.

Negociação de paz

O tipo de diálogo em questão, como descrito por Walton e Krabbe (1995), classifica-se como diálogo de negociação, isto é, uma interação de barganha. A finalidade desse tipo de diálogo é a obtenção de um acordo, baseado em interesse próprio, sobre a alocação ou divisão de recursos, humanos ou materiais. No fim, o acordo de paz é um ato de fala, do tipo que Searle (1975) denomina de “*comissivo*” (isto é, que compromete o agente a realizar o que oferece/aceita ser realizado¹⁵), que pode gerar um ato *declarativo* (ou seja, as autoridades competentes, num acordo final de negociação, podem criar um estado de paz ao dizer que ele será instaurado).

Assim, compreendemos que as negociações *não* estão centradas em compromissos com a verdade das proposições usadas pelos agentes (WALTON, 1989, p. 8). Centram-se, sim, nas posições dos grupos, na obtenção dos melhores acordos, enquanto planos de ação. Nesse jogo expresso sob forma de diálogo, requer-se que as partes aceitem ou disputem interpretações e posições e que usem dos mecanismos adequados para defendê-las ou atacá-las¹⁶.

As iniciativas diplomáticas de negociações de paz contemporâneas falharam em diversos aspectos. Eisenberg e Caplan (Op. cit., p. 2) apontam tensões nas negociações árabe-israelenses envolvendo, centralmente, os seguintes elementos: experiências prévias de negociações conjuntas, uma variedade de propósitos e motivações, questões de *timing*, o estatuto dos parceiros de negociação, o envolvimento de terceiros, os termos dos acordos e fatores psicológicos. Desse modo, o alicerce da retórica política de negociação, que soma mais de 100 anos de tratativas, merece ser reconsiderado na sua complexidade.

Nos últimos 15 anos (2002-2017), as negociações de paz buscaram obter atos como cessar-fogo, pausa de retaliações mútuas, libertação de prisioneiros e retorno de direitos e bens. O próprio termo “*paz*”, diga-se, é disputado nesse cenário político. Vale ressaltar ainda que o diálogo, por meio dessas negociações, permite: 1) ação conjunta (a partir do contato entre agentes para decisões e atos); 2) compreensão entre as partes (a partir do contato com a expressão de posições e das razões na base destas); e, finalmente, 3) um estado de paz (a partir da prática desses acordos). No entanto, tal meio se mostrou ineficiente ou insuficiente.

Para entendermos as falhas centrais do processo, precisamos entender as negociações e os agentes em diálogo. As negociações são, em grande parte, encontros presenciais entre representantes oficiais, mas não entre chefes de Estados, e sim entre

¹⁵ Ver Tiersma (1986).

¹⁶ Como exemplos desses mecanismos, consideremos posições e declarações de representantes do Departamento de Estado norte-americano sobre o fechamento do escritório da OLP em Washington, tendo em vista uma lei aprovada pelo congresso que prevê que “a OLP não pode operar um escritório de Washington se instar o Tribunal Penal Internacional a processar israelenses por supostos crimes contra palestinos” (KEINON, 2017, tradução minha).

profissionais dedicados à diplomacia dessas instituições (Israel e OLP). Tais encontros consistem em negociação em contexto formal, isto é, com protocolos e metas coletivas pré-estabelecidas, em lugares distantes do conflito direto e por meio de um idioma que não é a língua materna dos envolvidos no conflito.

Na base dessas decisões comunicadas, que são basicamente posições de grupos, temos razões ou justificativas¹⁷ de seus membros e representantes. Nesse jogo, assume-se a verdade de algo (proposição assumida) para tomada de decisão, que, uma vez tomada, se torna a posição do coletivo que ela representa. A suposição de que os agentes agirão conforme suas posições e comprometer-se-ão assumidos faz avançar as tratativas; do contrário, há ruptura de diálogo¹⁸. Respondendo por essas posições, temos: grupos, subgrupos e seus representantes.

Agentes

As posições dos grupos são sustentadas por razões. Assim, precisamos entender quem as assume e quais são as suas motivações. De forma mais geral, partimos de uma tricotomia de tipos básicos de agência, quais sejam: indivíduos, membros de grupos e grupos/instituições (e seus representantes).

Ao longo da vida, pessoas tomam decisões e realizam ações visando maximizar objetivos da sua agência individual, em última instância sobrevivência e satisfação de desejos. Nesse nível de agência, todos os seres humanos têm metas em comum, e conseguimos identificá-las como metas do organismo, tais como buscar nutrientes, abrigo e proteção. É nesse sentido que assumimos metas individuais diferentemente daquelas que são coletivas ou institucionais.

Ao mesmo tempo, os seres humanos, como criaturas sociais, tornam-se membros de grupos nas diversas formas de vida em sociedade. Um *membro* institucional é um agente que tem metas e compromissos coletivos, uma vez que sua agência existe em função dessa estrutura coletiva. Desse modo, as pessoas assumem compromissos e têm objetivos compartilhados em seus grupos.

As instituições são, por sua vez, agentes sociais individuais e coletivos, já que podem existir independentemente de qualquer membro específico, sendo reguladas por metas institucionalmente assumidas, que são criadas por pessoas em certas funções. Tais metas ou objetivos estão relacionados com as demandas internas e externas dos grupos: internamente, os membros regulam sua ação para atingir os fins impostos à instituição, quer seja juridicamente, politicamente, de comum acordo ou de modo impositivo.

A ideia básica é que, no âmbito da agência social, os agentes institucionais agem por meio de posições, que representam as decisões internamente tomadas por membros, pois

¹⁷ Ver, por exemplo: RASGON, Adam. Palestinians reject Trump team's reasons for threatening closure of DC PLO office. *The Jerusalem Post*, Jerusalem, 29 nov. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2JU3PG2>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

¹⁸ Ver, por exemplo: FARRELL, Henry. Thanks to Trump, Germany says it can't rely on the United States. What does that mean? *The Washington Post*, Washington, DC, 28 maio 2017. Disponível em: <<https://wapo.st/2JEGQiv>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

elas têm, acima de tudo, valor prático *para o grupo ou instituição*. Como consequência, tais posições são assumidas por todos os membros, *enquanto membros*, quando agindo em nome da instituição. O histórico de posições oficiais reflete, assim, a agência da instituição, que é independente da de seus membros. Nesse sentido, há certas posições da Igreja Católica, dos EUA, da Autoridade Palestina (AP) ou da Organização das Nações Unidas (ONU) às quais membros atuais e novos devem se adequar quando agindo *enquanto membros dos grupos*. E esse ponto é extremamente importante para entendermos restrições e compromissos dos agentes em jogo nas negociações.

Quando pensamos nessas instituições como agentes, nos perguntamos: em que sentido posso tomar a ONU como um “agente” tal qual seu secretário-geral? Como pode um agente institucional sem mente ter metas, deveres e compromissos próprios? A resposta para a primeira questão é que, tal como o secretário-geral, a própria instituição tem obrigações, direitos, deveres, compromissos e responsabilidade legal por tais relações deônticas contraídas e por ações institucionais.

O filósofo John Searle (2010) assume que agentes humanos entram em relações deônticas como portadores de direitos, obrigações e normas, e que as instituições humanas seriam uma extensão da deontologia promovida pela nossa capacidade representacional, que nos permite atribuir funções a certas entidades (SEARLE, 2010, p. 4).

Essa interpretação, no entanto, não parece captar o espectro central da agência de tais instituições, embora contribua para a discussão da natureza do tipo de representação envolvida. O fato é que criamos entidades passíveis de contrair compromissos e deveres e de responder por atos e omissões, já que a União Europeia ou a ONU podem ser cobradas por atos realizados em seus nomes e a elas atribuídos. Ao mesmo tempo, vamos ao encontro da ideia de Searle de que esse tipo de fenômeno é uma extensão da deontologia humana ao assumirmos que as metas, deveres e compromissos institucionais são criados e atribuídos às instituições por indivíduos em certas funções, tanto na constituição quanto na organização dessas entidades (DIAS, 2016, p. 99). Uma vez criada, no entanto, a deontologia passa a envolver as instituições enquanto portadoras desses poderes e deveres, e esse aspecto é central nas relações institucionais e interinstitucionais.

Passemos, então, para o caso ilustrativo que envolve agentes institucionais específicos. A complexidade do caso Israel-Palestina nos permite explorar os aspectos acima mencionados.

Da ilustração

Dado o cenário descrito, consideremos que o quadro teórico será ilustrado por um diálogo de negociação entre membros de instituições, os quais, em tese, tinham como objetivo dialógico fechar acordos institucionais. Esse objetivo, a princípio, estaria a serviço de um objetivo prático maior: fechar um acordo final de paz. Iremos identificar as instituições envolvidas e seus representantes logo abaixo.

Conforme já mencionado, os dados advêm de atas de negociação entre os dois lados no conflito israelo-palestino, constituindo tomadas de decisão até pouco tempo secretas

da diplomacia internacional. A data do documento é 14 de fevereiro de 2005. Conforme expresso em Dias (2016, p. 143-144), a negociação sob análise é, provavelmente, a primeira reunião de negociação realizada após a cúpula de Sharm el-Sheikh, que ocorreu em 8 de fevereiro de 2005. Essa cúpula foi a primeira reunião “de negociação direta” entre o presidente Abbas e o primeiro-ministro Sharon, na presença de Mubarak, presidente do Egito, e Abdullah II, rei da Jordânia. As aspas são aqui utilizadas tendo em vista que ocorreram encontros antes da cúpula entre representantes das instituições para acertar justamente os termos e as condições das negociações, resultando em acordos antes da cúpula, como afirmam os representantes na reunião de 3 de fevereiro de 2005:

Hassan Abu Libdeh (HAL), Palestina: “We want the summit to be successful but we need to agree all parameters earlier.” [...] Mohamad Dahlan (MD), Palestina: “We cannot go to summit before we agree this.” Dov Wiesglass (DW), Israel: “We want to release these agreements today.” Hassan Abu Libdeh (HAL), Palestina: “[T]here will be no negotiations in Sharm El Sheikh all has to be agreed before summit.”¹⁹ (THE PALESTINE PAPERS, 2005, p. 2-3)

Dado que essa reunião aconteceu no Crown Plaza Hotel em Tel Aviv, em 3 de fevereiro de 2005, das 16h às 19h30, assumimos que a reunião de sequência, ocorrida no dia 14, deu-se em semelhantes circunstâncias. O título da minuta diz: “Reunião preparatória para a reunião do presidente Abbas com o primeiro-ministro Sharon, 14 de fevereiro de 2005, notas da reunião”²⁰. E, como visto, as cúpulas não são encontros decisórios, uma vez que as reais negociações se dão entre representantes dos chefes dos mais altos comandos, a portas fechadas, antes dos eventos midiáticos.

Consideremos, desse modo, os seguintes agentes do diálogo de negociação:

Palestina: Grupo₁

Dr. Saeb Erekat (*SE*): Chefe da delegação e alto representante do Grupo₁ e negociador-chefe da Autoridade Palestina (*AP*).

Mohamad Dahlan (*MD*): Membro do *Fatah*²¹, ex-líder do Fatah em Gaza.

Subgrupo₁ do Grupo₁: (*OLP*) Saeb Erekat está na função de principal negociador da *OLP*.

Subgrupo₁ do Subgrupo₁ do Grupo₁: Departamento de Negociações (*DAN*)²². Saeb Erekat está na função de chefe da *NSU*.

¹⁹ Tradução aproximada:

Hassan Abu Libdeh (HAL), Palestina: Queremos que a cúpula seja bem-sucedida, mas precisamos acordar todos os parâmetros antes.

Mohamad Dahlan (MD), Palestina: Não podemos ir à cúpula antes de acordarmos isso.

Dov Wiesglass (DW), Israel: Queremos liberar esses acordos hoje.

Hassan Abu Libdeh (HAL), Palestina: Não haverá negociações em Sharm El Sheikh tudo tem que ser acordado antes da cúpula.

²⁰ No original: “Preparatory meeting for President Abbas meeting with Prime Minister Sharon February 14, 2005 Meeting Notes”. Nas atas dos dois encontros (de 3 e 14 de fevereiro) constam os mesmos negociadores, com exceção de dr. Hassan Abu Libdeh, do lado palestino, e de Asaf Shariv, do lado israelense. Nossa hipótese é de que esses seriam os membros responsáveis pelas atas do dia 14.

²¹ Fatah: partido político nacional que representa a maioria da OLP.

²² O Departamento de Assuntos de Negociação é o ramo técnico da OLP encarregado das negociações, fornecendo assessoria jurídica para o lado palestino (PALESTINE LIBERATION ORGANIZATION, 2001).

*Subgrupo*₂ do *Subgrupo*₁ do *Grupo*₁: (*Fatah*) Saeb Erekat é reconhecido como um membro e representante do *Fatah*.

*Israel: Grupo*₂

Dov Wiesglass (*DW*): Chefe da delegação e alto representante do *Grupo*₂. É também reconhecido como assessor de Ariel Sharon.

Amos Gilad (*AG*): Major-general israelense.

*Subgrupo*₁ do *Grupo*₂: (*Militares*) Amos Gilad é Major-general israelense.

*Subgrupo*₁ do *Subgrupo*₁ do *Grupo*₂: Forças de Defesa de Israel (*FDI*). Amos Gilad representando o comando dos Assuntos Políticos e Militares do Ministério da Defesa.

Após ter uma dimensão dos diferentes grupos, enquanto instituições e representantes envolvidos, considere o diálogo²³ entre os agentes acima mencionados:

Trecho 1²⁴

SE: I was informed today of the proceedings of the commanders level meeting for handover of Jericho. There is a major problem since the Army is rejecting the agreements we reached in this forum and refuses to lift the checkpoints.

The Army is rejecting the removal of the DCO checkpoint on Route 90 and the cement roadblock on the Northern exit of Jericho on Route 90. They agreed to remove Aim Dyok checkpoint but they however want to erect a new checkpoint 900 meters away which will change nothing.

AG: There is a meeting today at 10:00 PM between Mofaz and the Chief of Staff and the Jordan valley commander. I will participate in this meeting and we will discuss this. It is my understanding of the agreements reached in this forum that the checkpoints and road blocks will be lifted. I do not know what happened but we will try to sort it out tonight.

DW: This is my understating too. But now it is at the Minister's level and he knows and is informed what we agreed here. Hopefully it will be sorted out.

Note: there was not commitment to remove all checkpoints but the issue was kept for review at Israeli internal cycles. (THE PALESTINE PAPERS, 2005, s/p., grifos meus).

Tendo em vista expectativas sobre encaminhamentos e agentes, os negociadores interpretam cada passo do diálogo. E os negociadores agem em direção ao cumprimento do que Macagno e Walton (2014, p. 206) chamam de uma “meta de conversação coletiva”, o que, neste caso, seria obtenção de acordos. Cada encontro desses interlocutores objetiva metas específicas, mas há vários níveis de ação por meio do diálogo (ao responder ou encaminhar algo, o agente pode estar igualmente reforçando um ponto, mudando a direção das negociações, retardando ações, retirando acordos etc.). Consideremos que “a meta global do diálogo determina a meta local dos movimentos específicos dos interlocutores” (Ibid., p. 206).

²³ Optamos por manter os trechos do diálogo na língua original, sem recorrer a traduções livres, pois falaremos sobre este e outros trechos no corpo do trabalho.

²⁴ Os grifos são aqui utilizados pela autora para destacar atos de fala/agência dialógica coletiva mencionados, e seus agentes.

A cadeia de raciocínios é construída por meio das expectativas e do que é expresso, explícita ou implicitamente, no diálogo. Sabe-se que o que é ali posto já foi deliberado internamente nos grupos. O que é apresentado, então, são as *posições* de cada parte. E as posições são apresentadas por meio de respostas, relatos, atas e devolutivas.

Ademais, não se trata de mera exposição unilateral, mas sim de um jogo em que, com cada movimento, o agente apresenta uma resposta adequada ao movimento do parceiro ou do adversário. E sabe-se que avanços, comprometimentos e acordos devem estar explicitamente expressos nas minutas²⁵, já que, nas negociações, cada passo é acordado entre as partes e assim registrado para que valha nas interações subsequentes. Nesse sentido, é importante a leitura dos efeitos obtidos através de cada ato, interpretados a partir das evidências fornecidas na sequência do diálogo.

Conforme descrito em Dias (2016, p. 148-149), os objetivos práticos compartilhados pelos negociadores da Palestina seriam algo como: enquanto negociadores, objetivamos 1) negociar as nossas condições no acordo de paz, 2) resolver algumas violações de compromissos conjuntos, 3) acomodar as objeções da outra parte e, finalmente, 4) concordar em futuras ações conjuntas, sujeitas à aprovação final por parte de Abbas e Sharon na próxima reunião.

Nesse cenário comunicativo, podemos verificar uma estrutura dialógica em que cada fala é motivada por objetivos internos ao diálogo, bem como por objetivos partilhados por grupos e subgrupos. Consideremos, assim, a seguinte cadeia de atos linguísticos em curso no diálogo em questão:

1) *I was informed* today of the proceedings of the commanders level meeting for handover of Jericho.

2) *There is a major problem* since the Army is rejecting the agreements we reached in this forum and *refuses to* lift the checkpoints.

3) *The Army is rejecting the removal* of the DCO checkpoint on Route 90 and the cement roadblock on the Northern exit of Jericho on Route 90.

4) *They agreed to remove* Aim Dyok checkpoint *but they however want to erect a new* checkpoint 900 meters away *which will change nothing*.

O negociador que ouve tais atos pode representá-los do seguinte modo: por meio de 1), meu adversário nas negociações está *abrindo o diálogo* ao mencionar o que está registrado em atas de reunião do comando militar israelense, conteúdo a respeito do qual teria sido informado. Na sequência, por meio de 2) ele *declara* que há um problema principal em relação ao Exército e *justifica* a causa do problema, a saber: a rejeição por parte deste dos acordos firmados, sobretudo a recusa de realizar ação específica acordada. Na sequência, por meio de 3), o agente *informa* explicitamente os fatos específicos que

²⁵ Para uma visão mais clara desse ponto, ver as minutas da reunião do dia 3 de fevereiro de 2005 (THE PALESTINE PAPERS, 2005).

configuram a rejeição dos acordos firmados por eles. Por meio de 4), ele continua a *exposição* de um acordo firmado e do plano do Exército israelense, que estaria contrariando o acordo. Para além disso, através da escolha do termo “eles”, torna-se manifesto que os agentes em questão não estão presentes (DIAS, 2016, p. 151).

Assim, o negociador do outro lado da mesa de negociação, e igualmente comprometido em firmar acordos, reage. A melhor hipótese formulada pelo agente é a de que lhe foi requerida uma explicação sobre o desrespeito aos compromissos conjuntos, ou então a garantia de que irão resolver o problema. O diálogo segue do seguinte modo:

5) *There is a meeting today at 10:00 PM between Mofaz and the Chief of Staff and the Jordan valley commander.*

6) *I will participate in this meeting and we will discuss this.*

7) *It is my understanding of the agreements reached in this forum that the checkpoints and road blocks will be lifted.*

8) *I do not know what happened but we will try to sort it out tonight.*

Parece que o agente compreendeu não somente o pedido, implícito, de explicação como também o pedido, igualmente implícito, de ação, postos pela outra parte no diálogo (Ibid., p. 153).

A reação dialógica, assim, mostra-se adequada às expectativas, ao iniciar pelo que pode ser considerado como o movimento oponente mais relevante: o pedido de ação (Ibid.). Uma vez que o agente não visa se comprometer com a afirmação *de que p* (caracterizando um ato de fala comissivo, ao se comprometer com a realização de um determinado estado de coisas futuro), ele executa um ato com diferente força ilocucionária (Ibid.):

F: F (*p*)²⁶

7) *It is my understanding of the agreements reached in this forum that (the checkpoints and road blocks will be lifted).*

Ou seja, o ponto ilocucionário aqui é do tipo assertivo, pois temos a asserção de algo (de que algo *p* é o caso²⁷), a saber: o entendimento do negociador de que os postos de controle e bloqueios de estrada serão levantados²⁸. A asserção é proferida por um agente no exercício da função de negociador, e a condição preparatória dessa asserção, isto é, o acesso desse agente à evidência da verdade do conteúdo proferido, é sua exposição aos acordos alcançados no fórum e sua compreensão sobre esses acordos. Por isso, é importante que os negociadores acompanhem todo o processo de negociação. O ponto

²⁶ A descrição utiliza terminologia empregada por Searle e Vanderveken (1985), em *Foundations of illocutionary logic*.

²⁷ Isto é, *p* faz referência à proposição, ou conteúdo proposicional, em questão.

²⁸ O termo “levantamento” é utilizado em conformidade com traduções realizadas em contexto similar pelo Parlamento Europeu, conforme podemos verificar em: <<https://bit.ly/2liKikQ>>. Acesso em: 22 maio 2017.

ilocucionário assertivo (em que o falante tem como objetivo falar sobre o que ocorre, ou apresentar um estado de coisas como verdadeiro) foi preferido no lugar do uso do ponto ilocucionário comissivo (em que o falante se compromete com a realização de algo). O raciocínio do agente envolve a suposição de que sua posição lhe exige reconhecer que acordos geram comprometimentos.

No entanto, mesmo expressando um entendimento sobre acordos e sobre a realização de algo (o que tem implicações dialógicas precisas quando dito por alguém com autoridade para comandar a execução da ação), a força do ponto ilocucionário é mobilizada de modo a mitigar a pressuposição do *comprometimento institucional* com a realização da ação futura. Ou seja, há concordância com a posição expressa pelo negociador oponente a respeito dos comprometimentos anteriores, ao mesmo tempo em que se evita gerar um novo comprometimento, forte e explícito, por parte da agência que ele representa (enquanto representante e enquanto grupo).

Desse modo, observamos o cuidado com as escolhas linguísticas que o tipo de diálogo requer, tendo em vista a possível atualização de comprometimentos conjuntos e unilaterais. No contexto do diálogo de negociação de paz em que se encontram, e conforme expresso em nosso trabalho (DIAS, 2016, p. 153), tal passo pode evitar uma confirmação de violação de compromissos conjuntos por parte de G_2 (Israel), o que seria um movimento arriscado, já que representaria um avanço para uma das partes e um ato inoportuno para a outra.

O agente, então, afirma que não sabe o que aconteceu (“*I do not know what happened*”), mas que *tentarão* resolver a questão. Esse recurso evidencia a agência coletiva envolvida²⁹, ali representada por AG, que age enquanto membro do grupo. O agente igualmente mitiga a geração de um comprometimento de resolução da questão por parte do grupo, ao apenas enunciar que irão tentar resolver a questão à noite (“*we will try to sort it out tonight*”) (Ibid., p. 153).

Consequentemente, os agentes que processam essa cadeia de passos linguísticos constroem hipóteses acerca da tática dialógica de negociação do grupo (Ibid., p. 153). A sequência do diálogo é bastante ilustrativa da complexidade desse processo.

Trecho 2

DW: This is my understating too. But now it is at the Minister's level and he knows and is informed what we agreed here. Hopefully it will be sorted out.

Ou seja, um agente membro do mesmo grupo reforça a posição de que não há disputa de entendimento (Ibid., p. 154) e, consequentemente, deixa manifesta a existência do comprometimento por parte de G_2 .

9) This is *my understating too*.

²⁹ Sobre a questão, ver Dias (2016: 73, nota 55).

Ademais, a expressão “*my understanding*” (“meu entendimento”) pode ser usada de forma a deixar ambígua a agência em questão: o negociador estaria falando enquanto membro do G_2 ou, em uma agência mais restrita, enquanto membro da mesa de negociação?

Os atos linguísticos subsequentes são igualmente relevantes para o jogo dialógico:

10) But now it is *at the Minister’s level* and *he knows and is informed what we agreed here*.

A conjunção “*but*” (“mas”) introduz uma ideia contrastante com o conteúdo anteriormente expresso. Precisamente, ainda que o entendimento do negociador seja compatível com o entendimento do seu oponente na negociação, e ainda que eles tenham firmado comprometerimentos conjuntos, o fato de a decisão estar a cargo do ministro (“*now it is at the Minister’s level*”) incide sobre o poder decisório do negociador. E o fato de o ministro saber e estar informado do que foi acordado na mesa de negociação (“*he knows and is informed [of] what we agreed here*”) pode representar uma possibilidade de respeito aos acordos e comprometerimentos firmados entre os negociadores, mas não o garante.

Ou seja, temos claramente a evidência de restrições de agência afetando o processo de negociação, dada a hierarquia imposta sobre poderes decisórios (Ibid., p. 154).

11) *Hopefully* it will be sorted out.

“*Hopefully*” (“com esperança” ou “assim se espera”) é outra expressão utilizada de modo a atenuar um compromisso declarado. Tal uso evidencia que os negociadores não estão em posição de afirmar que a questão será resolvida (“*it will be sorted out*”). Além disso, seu uso não pode ser considerado uma expressão de gentileza, dada a consideração de que esse tipo de ato não é funcional dentro do tipo de interação estabelecida. Mais uma vez, a cadeia de compromissos fica frágil, já que a tomada de decisão final pode, de novo, não considerar compromissos coletivos firmados (Ibid., p. 154)³⁰.

Algumas considerações são relevantes aqui. Como podemos notar, há vários agentes envolvidos para o cumprimento da meta final do diálogo, a saber: os acordos. É possível verificar uma alternância de agência, já que falamos enquanto representantes e enquanto membros de grupos e subgrupos, bem como enquanto indivíduos (há passagens que ilustram esse caso ao longo do diálogo). Na grande mídia, no entanto, a agência central é das instituições. São esses os agentes em evidência, já que os negociadores não são popularmente conhecidos. Por outro lado, a confiança nas instituições também se revela na dependência da confiança em seus membros, funções essas exercidas por indivíduos. O entrecruzamento entre agências faz, assim, parte do jogo dialógico em contexto de

³⁰ Para informações contextuais sobre a questão, ver nota 191 da tese de Dias (2016, p. 154).

negociação. Como consequência, trabalhar com negociação envolve operar agências. Tal operação é ambígua, no entanto; muitas vezes, não fica claro se os compromissos assumidos por um agente institucional serão cumpridos por outro indivíduo na mesma função, ou se quem participou da negociação tomará a decisão final, estando comprometido com os acordos firmados, como vimos. No fim, o compromisso é do agente institucional, não do indivíduo, o que pode facilitar que ocorra rompimento de compromissos.

Diante desse cenário, observemos a seguinte sequência da interação, em que fica clara a alternância de agências³¹:

Trecho 3³²

SE: Qassam Barghouti? You told us here that he was to be released, we got back to our people and told them and you retracted.

DW: All 500 prisoners, first batch, will be released Monday morning, at 6:00 AM. We already instructed military. You must take care of the media coverage.

SE: What about Barghouti?

DW: Bring his case, as the first case of the prisoners committee. We, the team here, made mistake and we are sorry for it, we told you he is going to be released but he is not.

This should be the first case at the committee. We already talked to Zippi Livni about it. He is not sentenced or convicted yet.

SE: But that is not what we agreed, you are retracing. Same old tactics that don't help us.

MD: This is personal request, personal embarrassment to me.

DW: We will convey this and consider it.

As agências entrecruzadas no diálogo são as seguintes: indivíduos, membros de grupos/subgrupos e agentes coletivos e seus representantes. É notável, por exemplo, que Mohamad Dahlan fala sobre pedido e constrangimento pessoal (enquanto *indivíduo, I*)³³. Dr. Saeb Erekat fala enquanto “nós”, tanto no sentido do subgrupo de negociação quanto do grupo que ele representa (*Palestina, G*). Dov Wiesglass, por sua vez, fala enquanto membro do subgrupo de negociação de Israel (*M*).

Como vimos, em geral o nível de comprometimento das partes é muito baixo (ver, por exemplo, DIAS, 2016, p. 167), o que dá suporte à visão de insucesso das negociações. Reforçamos, assim, a visão de que o diálogo parece ser necessário, mas não suficiente para a obtenção de um acordo de paz. Igualmente, reforçamos que o objetivo da interação não é atingir a verdade, sendo esta apenas instrumentalmente necessária. Por fim, é possível reafirmar que a noção de agência apresentada desempenha um papel importante na descrição de metas, intenções e compromissos dos agentes.

³¹ Sobre esse ponto, ver material apresentado no evento Tardes de Linguística (Universidade de São Paulo), disponível em: <<https://bit.ly/2MAGnMx>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

³² Os grifos são aqui utilizados pela autora para destacar atos de fala/agência dialógica coletiva mencionados, e seus agentes.

³³ Podemos ilustrar esse ponto com inúmeros trechos de atos dialógicos divulgados pela mídia ao longo das negociações de paz que envolvem agentes institucionais (membros de grupos e representantes). Observemos um exemplo recente na matéria do *The Guardian*: “Donald Trump tells Abbas ‘we will get it done’ on Israel-Palestinian peace deal”. Disponível em: <<https://bit.ly/2liFGev>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

Considerados alguns problemas centrais do tipo de diálogo em questão e, sobremaneira, da estrutura que se estabelece no caso específico avaliado, passemos para a parte propositiva da pesquisa no campo prático: a proposta alternativa de cenário de negociação mediada.

Da proposta alternativa

Finalmente, considerando-se os pontos levantados acima, podemos sinalizar como problemas centrais do tipo de formato de negociação de paz em vigor os seguintes aspectos: 1) os negociadores não têm o *status* adequado, ou seja, não têm os poderes deônticos necessários para realizar um acordo final; 2) as relações de comprometimento são mais fortes internamente aos grupos e subgrupos, sendo mais fracas *entre* os grupos e seus respectivos membros; 3) compromissos são estabelecidos mas não necessariamente cumpridos, sendo que os agentes institucionais (*G* e *M*) estão comprometidos.

Há, ainda, dois pontos essenciais a considerarmos: primeiro, há níveis de agência relacionados a cada tipo de comprometimento, já que membros estão parcialmente comprometidos, instituições estão nominalmente comprometidas e indivíduos naturais estão, a princípio, descomprometidos com os acordos. Pensemos nos comprometimentos que temos diariamente em nosso trabalho e que, ao mudarmos de emprego, são transferidos para outra pessoa ou anulados, já que estavam vinculados ao cargo. Infelizmente, acordos de paz estão sujeitos às mesmas regulações. Assim, no caso de uma submeta como *obter acordo de soltar prisioneiros*, supostamente Dov Wiesglass enquanto representante do governo israelense, ou membro do grupo de negociadores israelenses, pode atingi-la, mas não Dov Wiesglass enquanto indivíduo (DIAS, 2016, p. 161, 165, 168)³⁴.

Segundo: comprometimentos firmados dependerão de atos e metas dos representantes em nível superior na hierarquia das instituições envolvidas. Negociadores, por exemplo, têm direito, enquanto membros do grupo, de firmar compromissos em nome das instituições, mas não têm poder de decisão final. Tal processo cíclico é apresentado da seguinte forma em Dias (2016, p. 161-162): 1) estabelecem-se acordos internos aos grupos (comprometimentos conjuntos), considerando-se a negociação interna e a hierarquia dos agentes envolvidos. Depois, 2) há negociação entre representantes dos respectivos grupos (eles relatam a primeira parte do processo e estabelecem novos compromissos conjuntos), considerando-se a negociação externa e os poderes de decisão para a ação. Por fim, volta-se aos acordos internos aos grupos (em que relatam o segundo momento e estabelecem novos comprometimentos conjuntos), considerando-se as negociações internas e externas e poderes de tomada de decisão para a ação³⁵.

Conforme ilustrado, o cenário padrão de negociação israelo-palestino apresenta baixa taxa de sucesso³⁶, sobretudo em função da quebra de comprometimentos conjuntos.

³⁴ Um agradecimento a Fábio Rauen por mencionar esse ponto em sua avaliação da tese da autora.

³⁵ Ver Dias (2016, p. 162).

³⁶ Tomemos como exemplo a negociação a respeito da greve de fome entre os prisioneiros palestinos (*i24News*. Disponível em: <<https://bit.ly/2JQAEoh>>), ou dados sobre a opinião de israelenses acerca

É natural, assim, que nos convençamos de nossa incapacidade de resolvermos conflitos desse tipo. No entanto, há alternativas comunicativas viáveis para a realização de um acordo de paz efetivo.

Conforme exposto em Dias (2013), defendemos que um dialogador especial, envolvido com um tipo de diálogo presente nas mais diversas culturas, deve ser aproveitado para o cenário de negociação: o artista. Este tem as condições de: 1) aproximar as partes; 2) liderar as negociações mantendo a opinião pública atenta aos compromissos firmados; e 3) evitar compromissos com subgrupos não representativos dos interesses das coletividades envolvidas.

Defendemos o uso diplomático-político desses agentes capazes de liderar o tipo mais empático de diálogo existente: o estabelecido por meio da função expressiva da linguagem e encontrado nas diversas artes, esportes e ciências³⁷. O diálogo expressivo é assimétrico (de poucos agentes para muitos, mas de um modo que traz benefícios a todos), universal (de amplo alcance, pelo uso de linguagens não simbólicas, e com efeitos psicológicos obtidos independentemente de restrições socioculturais) e apelativo aos sentidos (os comunicadores se conectam psicofisicamente através de estímulos persuasivos). Ou seja, propriedades dos comunicadores e propriedades da linguagem por eles manipulada possuem apelo junto aos grupos.

A ideia defendida, assim, é a de que o diálogo expressivo (DIAS, 2013, 2016, p. 180-190) pode constituir-se ferramenta privilegiada para uma aproximação eficaz, a mediação necessária, e para uma negociação com vistas à ação coletiva. Agentes políticos, como vimos, têm uma agência limitada, já que esta é regida por compromissos com subgrupos e desrespeita a mesa de negociações, estando as próprias possibilidades de ação circunscritas às instituições envolvidas. Como decorrência desse tipo de diálogo de barganha e dos “dialogadores” envolvidos, as interações centram-se em interesses unilaterais. Nas negociações de paz, o objetivo dialógico é obter um acordo de paz. Para tanto, os negociadores precisam ser aceitos como representantes do bem comum, não apenas de interesses menores.

Agentes das artes, por sua vez, manipulam e têm a capacidade de fazer emergir estados emocionais que, de outro modo, não têm espaço nas negociações. Tais agentes têm facilidade para estabelecer contato e conexão (BARENBOIM; SAID, 2004), com conseqüente influência sobre tomadas de decisão. Para além desse poder persuasivo e de encantamento incomuns, eles chamam mais atenção para o próprio diálogo, com efeitos diretos sobre a opinião pública internacional. Como exemplo desse fenômeno, tomemos o movimento Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS)³⁸, que defende um boicote ao Estado da “impossibilidade” de um acordo com os palestinos (*The Jerusalem Post*. Disponível em: <<https://bit.ly/2K3OqTu>>). Ou, ainda, considere este tipo de campanha de votação Israel vs. Palestina (disponível em: <<https://bit.ly/2I1iCK2>>). Acesso em: 27 nov. 2017.

³⁷ No esporte, os jogadores se valem de uma linguagem corporal de modo expressivo. Na ciência, os grandes comunicadores utilizam uma retórica impactante aliada ao impacto do conteúdo de suas proposições.

³⁸ Agradecemos as valiosas indicações de parecerista da revista a respeito dos seguintes grupos: orquestra West-Eastern Divan, Heartbeat.fm e All for Peace Radio. Trata-se de iniciativas promovendo diálogo não

de Israel em função das condições impostas aos palestinos. Recentemente, Roger Waters e Thom Yorke, dois músicos proeminentes do cenário internacional, se envolveram em uma discussão pública a respeito da questão, na oportunidade de um show do Radiohead em Israel. Enquanto o primeiro defende o movimento BDS, o segundo se manifesta contrário. A discussão em si voltou a atenção de muitos para o conflito e para os argumentos elencados pelos músicos da defesa de uma ou de outra postura.

É notável o apelo dos artistas, sobretudo os da música e do futebol, e sua capacidade de mobilização das pessoas e de seus grupos. E a explicação para isso parece envolver o fato de que nossa estrutura emocional é mobilizada de uma forma particular pela linguagem artística e por seus comunicadores³⁹.

Nesse contexto comunicativo, defendemos uma mudança na estrutura de negociação, oportunizando que um novo tipo de agente mediador e, se necessário, negociador possa operar, dada sua eficiência para a obtenção da meta dialógica final envolvida. Particularmente, tal estrutura pode resultar numa articulação entre agentes que antes se mostrava improvável. Presenciamos uma lacuna de contato com vistas à resolução definitiva, de modo que o cenário seja alterado e projetos alternativos, testados.

A estratégia de intervenção mediadora trazida é justificada por critérios como mobilização de grupos e indivíduos e eficácia na obtenção de tomadas de decisão mais altruístas, incapazes de aparecer em cenários de barganha convencionais, mas possíveis de aparecer em cenários de empatia e sinergia entre as partes.

Enquanto conteúdos proposicionais podem manter as pessoas em desacordo epistêmico ou prático, mobilizações emocionais de ordem estética tendem a aproximar indivíduos psicofisicamente, em função de características das linguagens mobilizadas. Estados emocionais são, muitas vezes, dominantes sobre estados intencionais, além de que o carisma pode ser um elemento decisivo para tomadas de decisão, bem como pode ajudar a despertar a opinião pública para a relevância dos acordos e diálogos.

Nos diálogos expressivos, como consequência, as pessoas compartilham sensações, sentem juntas, para além de pensarem e agirem juntas. E, nos cenários de negociação tal como o ilustrado, precisamos de mais empatia na base das tomadas de decisão⁴⁰. Precisamos chegar a acordos que visem a benefícios mais amplos, que olhem vários lados do conflito, e não apenas aqueles atrelados a subgrupos e em nome de interesses de minorias.

oficial através da arte, de modo a utilizá-la como veículo para a paz (ver lista completa disponível em: <<https://bit.ly/2tdg3jm/>>. Acesso em: 18 jun. 2018). É importante mencionarmos que exemplos mais concretos de como se estruturaria essa proposta alternativa de negociações e de como os comunicadores seriam inseridos nos diálogos e em projetos de pacificação serão objetos de exposição de um próximo trabalho.

³⁹ Sobre aspectos dessa questão, ver Yeung *et al.* (2014), Lerner *et al.* (2015) e Jung *et al.* (2014).

⁴⁰ Ver, por exemplo, a mensagem de Ariana Grande diante do atentado em Manchester: "eu não quero seguir o resto do ano sem ser capaz de dar uma força aos meus fãs, da mesma forma que eles me dão força. Nossa resposta a essa violência deve ser ficando mais juntos, para nos ajudarmos, nos amarmos mais" (ARIANA GRANDE, 2017).

É nesse sentido que respaldamos a proposta de Soares (2015) de que os artistas são peças centrais para um projeto de pacificação. O nosso trabalho, portanto, busca realizar uma avaliação desse tipo de projeto à luz desta análise de mecanismos dialógicos e linguístico-cognitivos. A tese é de que os artistas possuem certas qualidades que, dentro de uma estrutura de diálogo adequada (em que eles podem liderar contatos e chamar acordos, respaldados por organismos internacionais), podem servir a um resultado distinto do que vemos atualmente e temos visto ao longo de quase um século de relações diplomático-políticas.

Nossa justificativa é a de que tais agentes são ouvidos pelas partes envolvidas, têm habilidades comunicativas e mobilizadoras inigualáveis, conquistam reconhecimento em diferentes culturas, estão à margem da dependência de subgrupos de interesse econômico para manter sua agência operando, têm capacidade de liderança e angariam a atenção pública. No entanto, utilizar a agência dos artistas em uma estrutura diplomática como a atual não trará resultados promissores. Já testamos isso através da ONU, com seus embaixadores, sem resultado.

A proposta defendida é, assim, mudar a estrutura das relações diplomáticas (quem vai mediar, as instituições que lhes darão respaldo e a participação da mídia), empregando agentes que possam lograr sucesso na obtenção dos objetivos práticos requeridos. Tendo a etapa propositiva sido cumprida, passaremos para nossas considerações finais.

Resultados e discussão

Os resultados da pesquisa acerca do objeto empírico podem ser expressos enquanto considerações sobre a estrutura de negociação e sobre os agentes envolvidos. Destacamos, centralmente, os seguintes aspectos:

1. negociadores estiveram na linha de frente dos acordos entre as instituições e transmitiram informações para os reais tomadores de decisão, que estavam isolados do diálogo de barganha ali apresentado;
2. os membros dos grupos de negociação não tiveram o estatuto adequado para fechar os acordos: tomar as decisões e cumprir os acordos. Tais poderes encontram-se no âmbito da agência dos chefes dos Estados⁴¹;
3. relações de comprometimento dialógico ocorreram principalmente *dentro* de grupos e subgrupos. Os negociadores dependem de seus compromissos coletivos para manterem-se em suas funções, o que parece comprometer as negociações.

Ademais, podemos considerar que:

1. as posições no quadro das negociações são o resultado de compromissos coletivos

⁴¹ É importante reiterarmos que a ANP não tem o mesmo estatuto político que o Estado de Israel, tanto no âmbito da ONU quanto de outras organizações internacionais. Muitos agentes políticos não reconhecem a Palestina enquanto Estado.

- firmados. Muitos, mesmo tomados como parte de negociação futura, são acordados anteriormente aos encontros oficiais, sendo apenas expressos nesses encontros;
2. existem relações de compromisso específicas para cada tipo de agente, restringindo os seus atos e dando-lhes razões para agir de uma determinada maneira. Como resultado, os compromissos com certas proposições variam de acordo com o nível de agência, com implicações para o processo de obtenção de paz. Mais uma vez, a decisão e o comprometimento estão ligados à agência, não ao indivíduo;
 3. nesse sentido, propriedades de agência dialógica desempenham um papel na descrição de metas, intenções, submetas, ganhos, compromissos e posições de agentes e, como consequência, do significado comunicado;
 4. diante de certos estímulos e do carisma manipulado por determinados agentes, é possível verificarmos uma conexão capaz de ultrapassar barreiras que outras formas de comunicação não conseguem, sobrepondo-se inclusive à agência social dos envolvidos (por exemplo, pessoas que têm interesses práticos divergentes). Tais agentes parecem conseguir colocar seu público em um estado emocional e representacional comum, tocando-lhes em sua individualidade e fazendo-os agir coletivamente. Os elementos de apelo, por hipótese universal, operariam sobre uma base que envolve nossos sentidos e representações. Como resultado, diante de estímulos desse tipo, podemos verificar alteração de nossos estados representacionais (intenções, metas, desejos etc.), emocionais e, conseqüentemente, de nossas tomadas de decisão.

Tais considerações podem ser confrontadas com dados da realidade, a fim de testarmos sua validade e o escopo de sua relevância⁴². Vale ressaltarmos que as relações diplomáticas entre os dois lados do conflito aqui abordado não apresentaram progresso considerável nos últimos anos.

Conclusão

Neste texto, contextualizamos a análise das negociações de paz israelo-palestinas. Como ponto central, apresentamos uma proposta alternativa de negociação mediada. Partimos da hipótese de uma estrutura dialógica partilhada pela espécie, aqui ilustrada através dos diálogos de paz, enquanto um tipo de diálogo de negociação ou barganha. Para além disso, descrevemos uma estrutura de agência que possibilita e regula os atos

⁴² A mais nova tentativa de aproximação entre as partes (grandes grupos institucionais) está sendo a intervenção direta do presidente norte-americano Donald Trump. Embora represente os compromissos conjuntos de seu país ou de grupos, que têm uma longa história de intervenção direta e indireta no conflito, ele possui a seu favor certo apelo carismático, prestígio enquanto negociador e isenção nas negociações prévias. Em termos de agência, ele faz parte do rol de líderes com amplo poder de voto e veto que têm, assim, condições de satisfazer compromettimentos diretamente firmados. Nos posicionamentos dos líderes envolvidos, vemos mescla de agência (*The New York Times*. Disponível em: <<https://nyti.ms/2q8W3Lv>>. Acesso em: 27 nov. 2017), mas não há nenhum tipo de acordo publicamente firmado, o que parece ser a meta do diálogo (☐*the ultimate deal*☐). O ponto é que a paz requerida significa um conjunto de mudanças no ambiente, que envolve questões objetivas (*The New York Times*. Disponível em: <<https://nyti.ms/2q22dMw>>. Acesso em: 27 nov. 2017).

dos agentes envolvidos. De modo geral, exploramos a potencialidade representacional e expressiva das linguagens natural e não natural e de sua função social. Apontamos que são mecanismos linguísticos que possibilitam relações de compromisso, as quais, como as demais razões, motivam as ações dos agentes envolvidos.

Mais uma vez, conforme expresso em Dias (2016, p. 177-179), assumimos que uma base dialógica comum permite que nos comuniquemos, compartilhemos metas cognitivas e práticas e criemos metas coletivas. Buscamos, assim, descrever um cenário comunicativo em que a estrutura dialógica é a estrutura mais geral. Esse pressuposto nos permitiu fazer considerações sobre outros tipos de linguagem, enquanto meios de um contato dialógico eficaz, que podem ser levados para ambientes que requerem um contato mais efetivo entre as partes.

Quanto aos desacordos entre os representantes israelenses e palestinos, esses existem e têm sérias implicações em escala global. A região ainda não viu um acordo de paz, e todos os dias é atualizado o número das vítimas dessa situação. É difícil prevermos resultados diferentes obtidos pelos mesmos meios, isto é, por meio da mesma estrutura de negociação e das mesmas agências. Desse modo, justifica-se, novamente, nossa apresentação de um cenário alternativo de contato, alicerçado em um entendimento sobre o tipo de comunicação envolvida.

Buscamos, em nossa pesquisa (DIAS, 2016, p. 108-110, 180-190), dados para argumentar que nossas disposições cognitivas podem, sim, ser usadas em favor de melhores resultados. E isso requer mais do que mecanismos fisiológicos funcionando adequadamente, já que envolve padrões dialógicos e de agência. Os trechos aqui vistos são apenas uma fração do contínuo engajamento existente⁴³. Novamente, a “negociação” representa um tipo de diálogo, do qual “conversas de paz”, em contexto de conflito declarado, são um subtipo. Nesses processos de negociação, temos acomodação de objetivos, com vistas a acordos sob forma de atos de fala.

Em vista do mencionado, é compreensível questionarmos esse longo processo de negociação, que está longe de firmar e responder a um acordo efetivo. Como vimos, os representantes políticos falham em alcançar as condições mínimas para ter sucesso nessa tarefa. A ONU, do modo como se mostra em operação, também não consegue atingir os objetivos um dia propostos. Alternativas populares, por outro lado, baseiam-se, na sua maioria, em resistência armada. E a opinião pública não está ciente dos compromissos firmados e da agência envolvida (pontos que tentamos explorar em nosso trabalho), uma vez que o conhecimento desse conjunto de informações requer a compreensão de um contexto mais amplo, o que demanda esforços. Além disso, sabemos que o nível de

⁴³ Consideremos os movimentos apontados nas notícias publicadas pelo *The Hill* (disponível em: <<https://bit.ly/2zdVisP>>. Acesso em: 27 nov. 2017) e pelo *Haaretz* (disponível em: <<https://bit.ly/2tnf6EG>>. Acesso em: 27 nov. 2017). Nesse contexto, destacamos o fato de que a mais bem-sucedida estratégia diplomática do governo Trump envolve o contato pela arte. Através de canções e poesia chinesa, a neta do presidente conquistou o respeito e a admiração dos povos envolvidos. Sobre o acontecimento, ver notícia do *Estadão* (disponível em: <<https://bit.ly/2MCFIzj>>. Acesso em: 27 nov. 2017).

complexidade da diplomacia atual é alto (leis, mapas, discursos públicos, atas, fóruns, reuniões, comitês etc.). É compreensível, assim, que o público esteja, em geral, distante dessa realidade. Esta é, na verdade, a evidência mais forte de que o processo de paz exige o envolvimento de outros agentes, que chamem atenção para etapas-chave, o que requer pessoas com potencial para sensibilizar agentes em direção a objetivos práticos comuns.

No atual cenário, o estado de paz requer mediadores célebres, como artistas e pessoas de apelo na grande mídia que, com seu carisma, conquistem os agentes envolvidos e os mobilizem para um acordo comum, a ser firmado e cumprido em um diálogo global.

Referências bibliográficas

ARIANA Grande fará show beneficente em Manchester para vítimas de atentado. *G1*, [S.l.], 26 maio 2017. Disponível em: <<https://glo.bo/2lhf3GA>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words: the William James lectures*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BARENBOIM, Daniel; SAID, Edward. *Parallels and paradoxes: explorations in music and society*. New York: Vintage Books, 2004.

CAPLAN, Neil. *The Israel-Palestine conflict: contested histories*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

CHOMSKY, Noam. *New Horizons in the study of language and mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

COHEN, Laurence Jonathan. *An essay on belief and acceptance*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

COSTA, Jorge Campos da. Diálogo. Questões interdisciplinares. In: FIGUEIREDO, Débora de Carvalho et al. (org.). *Sociedade, cognição e linguagem – apresentações do IX CELSUL*. 1. ed. Florianópolis: Insular, 2012. p. 149-169.

DIAS, Stéphane Rodrigues. A paz passa pelo discurso: a contribuição da linguística para a mediação de conflitos internacionais. In: ZANELLA, Cristine Koehler; DEITOS, Marc Antoni (org.). *As relações internacionais em debate*. 1. ed. Porto Alegre: UniRitter, 2013. v. 1. p. 87-97.

_____. ToM e o aparato comunicativo da linguagem. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN DE LINGÜÍSTICA Y FILOLOGÍA DE AMÉRICA LATINA, 17., 2014, João Pessoa. *Anais do XVII Congresso Internacional Associação de Linguística e Filologia da América Latina (ALFAL)*. João Pessoa: UFPB, 2014. v.1, p. 1124-1136.

_____. *Agency via dialogue: a pragmatic, dialogue-based approach to agents*. 2016. 202 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2JXpWeL>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

DIAS, Stéphane Rodrigues; MÜLLER, Felipe de Matos. *Speaker or agent? Implications and applications*. In: PEREIRA, Vera Wannmacher et al. (orgs.). *Gate to pragmatics: uma*

introdução a abordagens, conceitos e teorias da pragmática. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. Recurso eletrônico.

EISENBERG, Laura Zittrain; CAPLAN, Neil. *Negotiating Arab-Israeli peace: patterns, problems, possibilities*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: ALCOFORADO, Paulo (org. e trad.). *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix; São Paulo: Edusp, 1978. p. 61-86).

GELVIN, James L. *The Israel-Palestine conflict: one hundred years of war*. 3. ed. Los Angeles: University of California, 2014.

GILBERT, Margaret. Modelling collective belief. *Synthese*, Dordrecht, v. 73, n. 1, p. 185-204, 1987.

_____. *Sociality and responsibility: new essays in plural subject theory*. London: Rowman and Littlefield, 2000.

GRICE, H. Paul. *Studies in the way of words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

HYMES, Dell. On communicative competence. In: PRIDE, J. B.; HOLMES, Janet (eds.). *Sociolinguistics. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin, 1972. p. 269-293.

JUNG, Nadine *et al.* How emotions affect logical reasoning: evidence from experiments with mood-manipulated participants, spider phobics, and people with exam anxiety. *Frontiers in Psychology*, Lausanne, v. 5, p. 1-12, 2014. Artigo 570.

KEINON, Herb. US to allow PLO office to remain open with 'limitations'. *The Jerusalem Post*, Jerusalem, 26 nov. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2tcELzI>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

LEPORE, Ernest; STONE, Matt. *Imagination and convention: distinguishing grammar and inference in language*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 292 p.

LERNER, Jennifer. S. *et al.* Emotion and decision making: online supplement. *Annual Review of Psychology*, Palo Alto, v. 66, p. 33.1-33.25, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2ybZY2A>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

LEVINSON, Stephen C. *Presumptive meanings: the theory of generalized conversational implicature*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

LIST, Christian; PETTIT, Phillip. *Group agency: the possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MACAGNO, Fabrizio; BIGI, Sarah. Analyzing the pragmatic structure of dialogues. *Discourse Studies*, Thousand Oaks, v. 19, n. 2, p. 148-168, 2017.

MACAGNO, Fabrizio; WALTON, Douglas. Implicatures as forms of argument. In: CAPONE, Alessandro *et al.* (eds.). *Perspectives on pragmatics and philosophy*. New York: Springer, 2014. p. 203-224.

MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. *The enigma of reason: a new theory of human understanding*. Harvard: Harvard University Press, 2017.

_____. Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. *Behavioral and brain sciences*, Cambridge, v. 34, n. 2, p. 57-111, 2011.

ORIGGI, Gloria; SPERBER, Dan. Evolution, communication and the proper function of

language. In: CARRUTHERS, Peter; CHAMBERLAIN, Andrew (eds.). *Evolution and the human mind: language, modularity and social cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 140-169

PALESTINE Liberation Organization. *Permanent Observer Mission of the State of Palestine to the United Nations*, New York, 1 Feb. 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2JHsQoD>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

PINKER, Steven. *The language instinct*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 1994.

SCHMITT, Fredrick. The justification of group beliefs. In: ____ (org.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1994. p. 257-287.

SEARLE, John R. A taxonomy of illocutionary acts. In: GÜNDEPERSON, Keith (ed.). *Language, mind and knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. v. 7. p. 344-369.

____. *The construction of social reality*. New York: The Free Press; Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1995.

____. Meaning, mind and reality. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 2, n. 216, p. 173-179, 2001.

____. *Making the social world: the structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

____; VANDERVEKEN, Daniel. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SOARES, Paulo. *1980-1996, Letters between Michael Jackson and João Paulo II*. Porto Alegre: Edição do autor, 2015.

SPERBER, Dan. Understanding verbal understanding. In: KHALFA, Jean (ed.) *What is intelligence?* Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 179-198.

____. How do we communicate? In: BROCKMAN, John; MATSON, Katinka (eds). *How things are: a science toolkit for the mind*. New York: Morrow, 1995. p. 191-199.

SPERBER, Dan; WILSON, Deirdre. *Relevance: communication and cognition*. Cambridge: MIT Press, 1986.

____. *Relevance: communication and cognition*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

THE PALESTINE PAPERS. Meeting minutes: Saeb Erekat and Dov Weisglass. *Al Jazeera Investigations*, Doha, 3 Feb. 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2JX8GpU>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

____. Meeting minutes: Saeb Erekat and Dov Weisglass. *Al Jazeera Investigations*, Doha, 14 Feb. 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2JX8GpU>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

TIERSMA, Peter Meijes. The language of offer and acceptance: speech acts and the question of intent. *California Law Review*, Berkeley, v. 74, n. 1, p. 189-232, 1986.

TOMASELLO, Michael. *Constructing a language: a usage-based theory of language acquisition*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

____. *Origins of human communication*. Cambridge: MIT Press, 2008.

TOMASELLO, Michael; RAKOCZY, Hannes. What makes human cognition unique? From

individual to shared to collective intentionality. *Mind & Language*, Hoboken, v. 18, n. 2, p. 121-147, 2003.

UNITED NATIONS. The plan of partition and end of the British mandate. In: _____. Department of Public Information. *The question of Palestine & the United Nations*. New York: United Nations, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/2p6Zkhy>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

WALTON, Douglas N. *Informal logic*. Cambridge: Cambridge University Press; Albany: State University of New York Press, 1989.

_____. *Dialog theory for critical argumentation*. Amsterdam: John Benjamins Publishers, 2007.

POWELL, Lindsey J.; SPELKE, Elizabeth. S. Preverbal infants expect members of social groups to act alike. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, DC, v. 110, n. 41, p. E3965-E3972, 2013.

WALTON, Douglas N.; KRABBE, Erik C. W. *Commitment in dialogue: basic concepts of interpersonal reasoning*. Albany: State University of New York Press, 1995.

WEIGAND, Edda. *Language as dialogue: from rules to principles of probability*. Philadelphia: John Benjamins, 2009.

_____. *Dialogue: the mixed game*. Philadelphia: John Benjamins, 2010.

WILSON, Deirdre. New directions for research on pragmatics and modularity, *Lingua*, Amsterdam, v. 115, n. 8, p. 1129-1146, 2005.

YEUNG, Ruth M. W. *et al. Emotion and revisit intention: true across all emotion-based segments?* In: CAUTHE Conference, 24., 2014, Brisbane. *Proceedings...* Brisbane: School of Tourism, The University of Queensland, 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2Mvbadr>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

Texto recebido em: 21 de Abril de 2018

Aprovado para publicação em: 19 de Dezembro de 2016

OS “ÚLTIMOS DIAS” DO ACAMPAMENTO DE IMIGRANTES E REFUGIADOS DE CALAIS

THE “LAST DAYS” OF THE MIGRANT AND REFUGEE CAMP OF CALAIS

Jameson Vinicius Martins da Silva¹

Augusto Veloso Leão²

Resumo: Este relato descreve uma visita de pesquisa aos acampamentos de imigrantes e refugiados de Calais e de Norrent-Fontes, ambos localizados no departamento de Pas-de-Calais, região norte da França, entre os dias 19 e 20 de setembro de 2016. A visita ocorreu alguns dias antes que o governo francês realizasse o desmantelamento do acampamento de Calais, também conhecido como a “Selva de Calais” (*Jungle de Calais*), em 26 de outubro de 2016. Após apresentar brevemente o histórico dos acampamentos, descrevemos nossas impressões das visitas. Ao final, descrevemos a situação atual dos acampamentos.

Palavras-chave: direitos humanos; migração; refugiados; União Europeia.

Abstract: This article describes a research visit to the Calais and Norrent-Fontes immigrant and refugee camps, both located in the department of Pas-de-Calais, northern France, between September 19th and 20th, 2016. The visit took place a few days before the French government carried out the dismantling of the Calais camp, also known as the “Jungle of Calais” (*Jungle de Calais*), on October 26th, 2016. After briefly presenting the history of the camps, we describe our impressions of the visits and discuss their current situation.

Key-words: human rights; migration; refugees; European Union.

Introdução

Em julho de 2016, o Grupo de Pesquisa em Políticas Locais de Migração do Projeto Cosmópolis, do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo (IRI-USP), organizou a mesa de debate “Resistências locais às políticas securitárias nacionais”, uma atividade autogestionada no Fórum Social Mundial das Migrações 2016, realizado em São Paulo. Durante essa atividade – na qual se debateu as formas de organização da sociedade civil e de autoridades locais que oferecem alternativas às políticas securitárias e restritivas dos movimentos migratórios no âmbito nacional – estabeleceu-se o contato

¹ Mestre em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais (IRI) da Universidade de São Paulo (USP), membro do projeto de Extensão Cosmópolis e do Grupo de Pesquisa de Políticas Locais de Migração. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2881-4490>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3289548643736086>. Contato: jameson.silva@usp.br.

² Doutor em Relações Internacionais pelo IRI-USP, membro do projeto de Extensão Cosmópolis e do Grupo de Pesquisa de Políticas Locais de Migração. Apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), pelo processo 2016/08934-0. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0036-4982>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0297839466524263>. Contato: augustovl@usp.br.

■ relato de campo

entre os pesquisadores do grupo de pesquisa e Nan Thomas, ativista da organização Terre d'errance – que atua na defesa dos direitos e no suporte aos migrantes em trânsito em Pas-de-Calais e no acampamento de Norrent-Fontes³. A partir deste contato, a Terre d'errance convidou os pesquisadores Jameson Silva e Augusto Leão para conhecer os acampamentos de migrantes e refugiados de Pas-de-Calais e para apresentar os resultados preliminares da pesquisa “Perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos do Município de São Paulo”⁴ em um debate com os voluntários participantes da rede de voluntários da organização.

A Terre d'errance atua desde 2007 na região de Norrent-Fontes na ajuda humanitária aos migrantes em trânsito, na defesa dos direitos humanos das pessoas imigrantes e daqueles que os apoiam, e na informação e sensibilização da opinião pública sobre o tema das migrações internacionais. A partir do aumento do fluxo de imigrantes e refugiados entre março de 2015 e março de 2016 no norte da França, a atuação dessa associação se tornou mais destacada na região. Em março de 2016, um acordo entre a União Europeia (UE) e a Turquia foi assinado para apoiar a construção e manutenção de centros de recepção de migrantes neste país (especialmente para a recepção de refugiados sírios), para processar os pedidos de refúgio na Turquia e também para acelerar o retorno de pessoas detidas em travessia entre a Turquia e a Grécia⁵. Com isso, o fluxo de pessoas entrando na UE diminuiu, porém milhares de refugiados que estavam com seus pedidos em análise, que tiveram seus pedidos inicialmente negados ou que tentavam a travessia para o Reino Unido continuavam acampados na região de Pas-de-Calais em setembro de 2016.

A visita à organização Terre d'errance ocorreu entre os dias 19 e 20 de setembro de 2016. No dia 19, os pesquisadores visitaram o acampamento de Norrent-Fontes e participaram do debate “La politique municipale pour la population migrante à São Paulo». No dia 20, os pesquisadores visitaram o acampamento de refugiados de Calais. As seções seguintes apresentam um breve histórico dos acampamentos de migrantes no

³ Os acampamentos de migrantes de Calais e Norrent-Fontes abrigam pessoas com situações migratórias diversas. A grande maioria delas migrou por conta de algum tipo de perseguição política, social ou por conta de situações econômicas adversas em seus países de origem; porém, mesmo entre esses grupos, muitas pessoas não são consideradas elegíveis para requerer o refúgio segundo a legislação da União Europeia (UE) – se o solicitante tiver passado por um país considerado seguro pela UE em seu caminho, por exemplo. Como fator complicador, como se verá adiante, uma parte dos que têm direito ao refúgio preferem não dar entrada no pedido nos países em que entraram na UE, em uma tentativa de realizar o pedido em um país determinado.

⁴ Esta pesquisa é apresentada no relatório *Migrantes em São Paulo: diagnóstico do atendimento à população imigrante no município e perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos*, realizada pelo Projeto Cosmópolis do IRI-USP e pela Coordenação de Políticas para Imigrantes da Prefeitura Municipal de São Paulo (SÃO PAULO COSMÓPOLIS, 2017).

⁵ O acordo UE-Turquia representou um esforço de contenção do fluxo crescente de potenciais solicitantes de refúgio vindos da Síria, em guerra civil desde 2011. Em flagrante contradição com o princípio do *non-refoulement*, consagrado na Convenção de Genebra sobre o Estatuto dos Refugiados, de 1951, o acordo estipulou o retorno de migrantes irregulares que tivessem chegado à Grécia pela Turquia. Além disso, o acordo previa que para cada sírio retornado à Turquia, um outro seria admitido na UE, segundo “critérios de vulnerabilidade da ONU”; a liberação de vistos para cidadãos turcos se aceleraria e haveria o financiamento inicial de 3 bilhões de euros da UE para a Turquia, a fim de subsidiar a assistência a refugiados naquele país. Segundo dados da Comissão Europeia, entre março de 2017 e março de 2018, 96 pessoas haviam sido retornadas para a Turquia, segundo as provisões do acordo. Nesse mesmo período, a chegada de novos migrantes foi reduzida em 97%, em comparação com março de 2016 (COMISSÃO EUROPEIA, 2017).

■ relato de campo

norte da França, descrevem as visitas aos acampamentos de Norrent-Fontes e Calais e, por fim, discutem algumas questões suscitadas pela situação atual dos acampamentos e dos migrantes na UE.

Histórico

Poucos anos após a abertura do túnel sob o Canal da Mancha ligando Folkestone, no Reino Unido, a Coquelles, na França, em 1994, também se iniciaram as tentativas de imigrantes e asilantes de atravessá-lo, buscando maior oferta de empregos no Reino Unido ou a reunião com familiares que já se encontravam naquele país. Entre 1999 e 2002, um acampamento para pessoas que tentavam a travessia foi organizado pela Cruz Vermelha em Sangatte, França, a pedido do governo francês, e serviu de abrigo para aproximadamente 65 mil pessoas durante todo o seu tempo de funcionamento (LIAGRE; DUMONT, 2005). Logo após sua instalação, o governo do Reino Unido pediu o fechamento do acampamento por considerá-lo um fator de atração de imigrantes para tentar a travessia. As tentativas de desmantelamento do acampamento causaram manifestações violentas por parte dos imigrantes e de organizações da sociedade civil preocupadas com a situação precária das pessoas acampadas. Seu desmantelamento em 2002, porém, não significou que o fluxo de pessoas cessasse, e diversos acampamentos surgiram em pequenas vilas e cidades da região de Pas-de-Calais. A principal mudança, a partir daí, foi que os acampamentos montados por imigrantes e refugiados e apoiados por organizações de voluntários locais se tornaram irregulares e, em decorrência disso, não ofereciam as condições sanitárias e de habitação mínimas que são encontradas nos acampamentos formais de refugiados⁶.

A organização Terre d'errance identificou seis acampamentos ativos na região de Pas-de-Calais, em 2016: Calais, Grande-Synthe, Steenvoorde, Tatinghem, Angres e Norrent-Fontes. Além disso, descrevem que as cidades do litoral norte francês com portos com ligação com o Reino Unido também possuem pequenos acampamentos, como os de Dieppe, Ouistreham, Cherbourg e Roscoff (LE CAMPS..., [2016?]).

Calais era o maior acampamento da região, também conhecido como “Selva de Calais” (*Jungle de Calais*). O acampamento recebeu um influxo muito grande de pessoas a partir do começo de 2015, especialmente pelo acirramento do conflito na Síria e das más condições de vida no Afeganistão, na Eritreia ou no Sudão, por exemplo, alcançando aproximadamente 5 mil pessoas em julho de 2015 (SANDRI, 2018, p. 69). Já no começo de 2016, a Terre d'errance estimou que aproximadamente 10 mil pessoas viviam na Selva. Mesmo depois do desmantelamento do setor sul do acampamento em março de 2016, ainda restavam aproximadamente 7 mil pessoas em Calais em setembro de 2016; dentre essas, 1.500 viviam em um acampamento oficial organizado pelo governo francês, enquanto 500 mulheres e crianças moravam no Centre Jules Ferry, um alojamento exclusivo para essa população, com condições gerais melhores que o restante do acampamento.

⁶ Sandri assinala que as normas internacionais padrão para proteção de refugiados e organização de acampamentos estavam ausentes em Calais no período entre 2015 e 2016 (SANDRI, 2018, p. 65-66).

■ relato de campo

Norrent-Fontes era um dos menores acampamentos da região de Pas-de-Calais, onde habitavam entre duzentas e trezentas pessoas no momento de nossa visita. Os migrantes acampados ali tentavam embarcar em caçambas de caminhões para atravessar para o Reino Unido, ou mesmo vinham para Norrent-Fontes “descansar” da aglomeração de pessoas em Calais, como descreveu uma das pessoas com quem nos encontramos.

A existência de acampamentos como os de Pas-de-Calais se deve parcialmente aos procedimentos acordados na Convenção de Dublin (assinada em 1990 e expandida em 2003 e 2013), que prevê que os países de entrada dos demandantes de refúgio seriam os responsáveis por analisar suas solicitações. Uma das críticas a essa determinação se deve ao fato de ela criar uma responsabilidade muito maior para os países fronteiriços da UE com relação à recepção de refugiados. Uma vez que está separado da Europa Continental, o Reino Unido forjou impedimentos para que o pedido de refúgio seja feito fora de seu território e, assim, diminuiu a possibilidade de receber novos pedidos a partir da entrada em vigor da Convenção de Dublin. Por esse motivo, pessoas solicitantes de refúgio começaram a montar acampamentos irregulares na tentativa de alcançar o Reino Unido e de fazer o pedido de refúgio ali. Nesse ínterim, elas evitam a qualquer custo o contato com as autoridades dos países pelos quais atravessam para não serem obrigadas a protocolar o pedido em outro país e, por consequência, não terem mais a possibilidade de ter o refúgio concedido no Reino Unido. Muitos desses imigrantes tinham, na realidade, o direito a requisitar refúgio no Reino Unido, por exemplo, nos casos em que familiares próximos já residissem no país. Sem alcançar o território britânico, no entanto, não poderiam efetuar a solicitação.

Visitas

O dia 19 de setembro amanheceu com sol e sem chuva, bem diferente do clima quase-outonal do norte da França, que é úmido e frequentemente nublado. Percorremos o caminho de quase um quilômetro do centro da cidade até o acampamento de Norrent-Fontes de carro em uma estrada de terra e enlameada, que é percorrida diariamente pelos moradores do acampamento. Assim que chegamos, nossos anfitriões, Nan Thomas, moradora da região e fundadora da associação Terre d'errance, e Julien, um voluntário vindo de Luxemburgo que acabava de começar o trabalho para a associação, nos explicaram que o acampamento de Norrent-Fontes tinha uma população majoritariamente masculina (como a maioria dos imigrantes e refugiados que buscam trabalho e moradia na UE) e com maior número de pessoas provenientes da Eritreia (em sua maioria, católicos ortodoxos) e do Sudão (com uma maioria de muçulmanos). Eles nos apresentaram a um grupo de jovens com idades entre 18 e 20 anos que começaram a preparar o café da manhã com as doações que chegaram alguns minutos antes de nós.

O acampamento de Norrent-Fontes se situava em uma clareira rodeada por árvores, com plantações de um lado e uma área de descarte de material de construção do outro. De lá grande parte da matéria-prima utilizada no acampamento era recolhida: a maior

■ relato de campo

parte das barracas receberam reforços de madeira e plástico para resistir melhor às baixas temperaturas e à umidade da região. Vimos três fileiras de barracas ao longo de dois corredores, que se abriam ao fundo para uma clareira onde estavam a mesquita improvisada e um campo aberto.

Conversando com os jovens da Eritreia, fomos convidados para a refeição: feijão cozido com tomate e pão. Estávamos todos sentados ao redor da panela, que acabava de ser retirada do pequeno fogareiro e fora colocada no chão para que todos pudessem compartilhar a refeição. Apesar de simples, a comida era bem temperada com alho e sal.

Quando terminamos de comer, mais um furgão com doações chegou e auxiliamos a transportar o carregamento de mantimentos para uma barraca protegida por uma grade improvisada. Ibrahim, um dos líderes do acampamento, nos explicou que as doações eram guardadas por representantes dos grupos das pessoas acampadas, normalmente divididos por nacionalidade, e que a divisão dos alimentos se fazia de acordo com o tamanho de cada grupo.

Depois de algum tempo com os jovens da Eritreia, avançamos um pouco no corredor para conversar com Nan, que estava reunida com um grupo de sudaneses em uma pequena praça de tábuas de madeira, ao lado de uma barraca que servia de cozinha, com uma pequena fogueira. Eles prepararam um café sudanês, com cardamomo, canela e gengibre. Um dos homens, Mohammed, nos contou que estudou medicina, fez um mestrado na Indonésia e retornou ao Sudão para trabalhar como servidor público da saúde. Relatou também que, a partir do momento em que grupos milicianos conseguiram mais força em sua região, ele se viu obrigado a tomar uma posição: continuar em seu emprego significaria demonstrar seu apoio ao governo, o que o tornaria um alvo das milícias, e ele decidiu escapar para pedir refúgio na UE. O relato do caminho à pé através da Líbia e da travessia de barco para a Itália é uma história bastante presente no debate público, porém escutar a descrição em primeira pessoa foi realmente impactante. Além disso, Mohammed tem uma história de vida parecida com a dos dois pesquisadores que assinam este relato, até o momento em que precisa escapar do conflito em seu país e passa a se encontrar em uma situação migratória frágil. Sua intenção era chegar ao Reino Unido para continuar seus estudos.

Logo depois do café na praça, seguimos caminhando pelo acampamento para observar as pessoas que se reuniam para a prece do meio-dia na mesquita. Enquanto alguns começavam a se arrumar, lavando as mãos e preparando-se para a prece, um grupo de jovens da Eritreia jogava futebol no espaço aberto logo ao lado da mesquita. Fomos mais uma vez convidados para tomar um café, dessa vez por Ibrahim, que nos levou a um pequeno quintal com cozinha atrás de um aglomerado de barracas. Éramos um grupo de dez pessoas entre recém-chegados ao acampamento e outras que já estavam ali por seis meses ou um pouco mais. Wail, que chegara há três meses na França, contou que era um jogador de futebol profissional e que pretendia continuar a carreira na Europa assim que possível. Antes disso, Wail precisaria se recuperar de uma tosse e de um resfriado que o acompanhavam enquanto conversávamos.

■ relato de campo

Depois do café, nos despedimos e seguimos a pé pela estrada que leva ao centro de Norrent-Fontes para a apresentação da palestra com os voluntários do Terre d'errance, no centro paroquial da cidade. Conversamos com cerca de quinze pessoas sobre a política local de imigração de São Paulo. Foi uma oportunidade muito interessante de compartilhar experiências positivas, mas, principalmente, de discutir os desafios que ativistas nas duas cidades enfrentam para a garantia dos direitos dos imigrantes e refugiados. Os ativistas franceses reclamaram principalmente das medidas restritivas ao apoio a imigrantes e refugiados e da má vontade das administrações locais para atuar na defesa dessas populações. Em São Paulo, a maior parte das reclamações têm a ver com a própria inexistência de políticas que pudessem atender às dificuldades específicas da população imigrante para acessar direitos e serviços públicos.

No dia seguinte pela manhã, dirigimo-nos a Calais para visitar a chamada “Jungle”. Fomos recebidos pelo padre Johannes, que trabalhava em uma organização de apoio aos refugiados. Depois de encontrá-lo na estação de trem, fomos até o acampamento em um carro que levava suprimentos para as organizações que atuam no local. No caminho, dezenas de placas e cartazes faziam propaganda política para Marine Le Pen, cuja plataforma política previa o acirramento do controle sobre os imigrantes e a recusa em aceitar novos demandantes de refúgio. Padre Johannes nos explicou que as pessoas decidiam ir até Calais não só para tentar a travessia para o Reino Unido, mas também porque a Selva se tornou uma espécie de local de referência onde as pessoas podem encontrar apoio para conseguir montar uma barraca e para se alimentar com um pouco mais de facilidade que em outros locais. Além disso, reduziriam suas chances de deportação e sua exposição à violência encontrada, por exemplo, na Hungria, Itália ou Romênia.

Na entrada do acampamento, nosso carro foi revistado pela polícia francesa, e padre Johannes nos explicou que a intenção disso é evitar a entrada de materiais que poderiam servir na construção de novas barracas. Metade do acampamento de Calais já havia sido demolido em março de 2016, mas o aumento da população não cessara no período: além do acirramento de conflitos no Oriente Médio e na África por causa da expansão do Estado Islâmico, por exemplo, a travessia a pé pela Europa Central ou de barco partindo do Norte da África através do Mar Mediterrâneo era mais propícia no verão devido às temperaturas amenas e ao mar mais calmo (FOX, 2016). O fluxo de imigrantes sírios, por outro lado, havia diminuído muito após a entrada em vigor do acordo da UE com a Turquia.

O acampamento estava localizado a aproximadamente cinco quilômetros do centro de Calais, em uma área próxima à entrada do porto de onde partem as balsas para Dover, no Reino Unido. A área também se situava ao lado da rodovia que ligava, de um lado, o porto de Calais e, por outro, a entrada para o Eurotúnel. As organizações de direitos humanos dos imigrantes reclamavam que o local serviu anteriormente como área de descarte de material industrial e, portanto, havia uma grande possibilidade de conter material tóxico. A população estimada da Selva no momento de nossa visita era de 9 mil pessoas, composta por sudaneses, afegãos, iraquianos (especialmente curdos) e pessoas de 17 outras nacionalidades (SANDRI, 2018, p. 69).

■ relato de campo

Logo na entrada sul do acampamento, encontramos uma aglomeração de barracas de madeira e lona que não tinham sido demolidas em março por causa de sua função social: uma igreja ortodoxa etíope e sua biblioteca, e uma escola para crianças mantida por voluntários. Uma dezena de barracas estavam montadas nas laterais dessas construções maiores e serviam de moradia para as pessoas que faziam a manutenção da igreja e da escola. Uma pequena instalação a céu aberto de banheiros químicos e uma fonte de água utilizada para limpeza e banho completavam o ambiente.

Seguimos caminhando pelo espaço descampado onde, em março, estava o setor sul da Selva, até chegar a uma área de barracas maiores, que serviam como restaurantes tanto para os imigrantes quanto para os voluntários da área. Uma antena e um aglomerado de pessoas indicavam o local onde havia sinal de internet e celular, provido por uma das organizações locais. Padre Johannes nos convidou para um café no restaurante de um solicitante de refúgio do Afeganistão. O dono do estabelecimento nos contou que a vigilância sanitária havia fiscalizado os restaurantes da Selva em julho e os manteve fechados e vigiados por algumas semanas; mas uma decisão do tribunal administrativo de Lille em agosto de 2016 não permitiu o seu fechamento definitivo e determinou a sua reabertura⁷. Na opinião desse dono, os restaurantes do centro de Calais tinham aumentado as denúncias sobre os restaurantes do acampamento porque aqueles tinham perdido a clientela composta principalmente pelos voluntários que trabalham na Selva, estimados também em algumas centenas por dia, naquele momento. O dono do restaurante ironizou que se os restaurantes de Calais não conseguiram competir com os restaurantes improvisados do acampamento, provavelmente não teriam muita qualidade. Padre Johannes afirmou ainda acreditar que uma parte significativa da renda de Calais estivesse ligada à economia do acampamento: alimentos e roupas consumidas pelos acampados, hotéis e albergues ocupados pelos voluntários e um volume considerável de dinheiro proveniente de doações direcionadas ao acampamento. Ainda segundo ele, uma das reclamações recorrentes e contrárias ao acampamento é que Calais teria perdido parte de sua atratividade turística por causa da má fama provocada pelo acampamento. No entanto, padre Johannes opinou que a atividade industrial e o turismo na região haviam decaído muito antes de o acampamento ser formado e que a presença dos migrantes e dos voluntários significava uma relativa dinamização do comércio e dos serviços na região, embora as autoridades locais não reconhecessem essa contribuição da Selva.

Partimos do restaurante afegão, passando por um grande corredor de restaurantes e pequenas lojas, para o setor “oficial” do acampamento. Nessa área, contêineres de dois andares, separados do restante do local por grades, indicavam o local financiado pelo governo francês para as 1.500 pessoas, aproximadamente, que decidiram pedir refúgio na França (por conseguinte, desistindo de tentar atravessar para o Reino Unido)

⁷ A prefeitura de Calais requisitou o fechamento imediato de 72 restaurantes e comércios na Selva em 10/08/2016, medida que foi negada pelo tribunal administrativo de Lille em 12/08/2016 com o argumento de que o pedido não cumpria com as condições de urgência e de utilidade requisitados pela lei e de que os restaurantes desempenhavam uma função essencial na alimentação das pessoas do acampamento (LA JUSTICE..., 2016). Em 12/10/2016, o Conselho de Estado francês anulou a decisão do tribunal de Lille após recurso da prefeitura de Calais (JUNGLE..., 2016).

■ relato de campo

e aguardavam o processamento de seus pedidos. Nossa presença chamou a atenção de diversas pessoas no caminho, que nos convidavam para tomar chá ou café. Em vários momentos, nos perguntaram de onde vínhamos, e muitos pareceram surpresos ao ouvir falar do Brasil, um país com o qual não tiveram muito contato no acampamento.

Na parte norte da Selva situavam-se um centro médico mantido pelo governo francês e um acampamento montado para mulheres e crianças, o Centre Jules Ferry. Padre Johannes nos relatou que o acampamento poderia ser muito perigoso para esses dois grupos, especialmente pela violência sexual. Uma outra observação impressionante é que o acampamento oficial reproduzia a questão das fronteiras e do controle de pessoas, sendo separado do restante do acampamento por grades e com forte policiamento. Padre Johannes comentou que essa “fronteira” interna determinou que a repressão policial ocorresse fora dos limites do acampamento oficial, com a utilização frequente de forças de choque e de bombas de efeito moral.

Entramos no centro médico para conversar com um jovem afegão que chegara há alguns meses ao acampamento, Mohammed. Ele trabalhava com programas de prevenção de abuso de álcool e drogas em Cabul antes de decidir emigrar por via terrestre até a França, depois que foi ameaçado pela máfia local por causa de sua profissão. Ele conta que após deixar o Afeganistão e chegar à Europa Ocidental, teve notícias do acampamento de Calais e decidiu rumar para o norte da França para poder ajudar as outras pessoas acampadas por ali. Quando chegou a Calais, Mohammed precisou de ajuda médica e, logo depois, começou seu trabalho como voluntário no centro médico, tornando-se intérprete entre os profissionais de saúde e os pacientes. Naquele momento, Mohammed e o padre Johannes planejavam criar um programa de prevenção de abuso de álcool e drogas dentro da Selva a partir de suas experiências prévias.

Entramos novamente no centro do acampamento e seguimos para uma construção de madeira: uma exceção entre as barracas e as construções com lona. Era a sede das organizações voluntárias que atuavam em Calais, onde se buscava a coordenação de trabalho entre elas, com as lideranças comunitárias do acampamento (normalmente divididas por país de origem dos imigrantes) e também com as próprias autoridades francesas, especialmente a local e a regional. Nesse momento, a Selva possuía aproximadamente seis centros de coordenação que serviam também como pontos de distribuição de alimentos, roupas e calçados no acampamento. Padre Johannes nos falou sobre as dificuldades logísticas para a distribuição de doações no local. Para os calçados, por exemplo, foi necessário montar um esquema centralizado no qual as pessoas tinham que demonstrar que seus calçados estavam em mau estado para garantir que os bons calçados não se concentrassem nas mãos de poucas pessoas. As reuniões com a administração local ocorriam semanalmente e representavam uma oportunidade para os habitantes da Selva de apresentar suas demandas formalmente às autoridades. Porém a prefeitura de Calais se mostrava a cada dia mais relutante em oferecer qualquer tipo de apoio à Selva e havia diminuído sua assiduidade nessas reuniões.

■ relato de campo

Por fim, padre Johannes nos levou para a parte mais a oeste do acampamento, onde um pequeno morro separava as barracas de um espaço vazio ao lado da rodovia, protegida por altas grades com cercas cortantes (o esquema de segurança fora patrocinado pelo Reino Unido, a pedido da prefeitura de Calais, que afirmou não ter recursos suficientes para manter a segurança do local de embarque do porto e do Eurotúnel). Do local elevado foi possível ver a extensão do acampamento, que naquele momento ocupava uma área de 1.200 m² a 1.300 m². O padre Johannes também nos contou que a Selva, apesar das condições precárias, servia como uma espécie de refúgio para alguns imigrantes: ali era possível formar uma pequena comunidade com pessoas que falavam a mesma língua e organizar formas de alimentação e acomodação menos penosas que isoladamente em outras regiões da Europa.

No caminho de volta para a entrada do acampamento, encontramos os resquícios de conflitos recentes no local: embalagens de bombas de gás e de efeito moral espalhadas pelo chão de areia. Padre Johannes nos ofereceu mais uma carona para o centro da cidade e, no caminho, passamos pela sede de sua organização. Ao retornar à estação de Calais, policiais demandavam a apresentação de documentos aos que acessavam a plataforma de embarque. Esse procedimento parecia pretender constranger os deslocamentos de migrantes que utilizavam os trens para transitar entre os diferentes acampamentos da região.

O acampamento atualmente

A Selva de Calais foi desmantelada em outubro de 2016, o que gerou conflitos entre a polícia e os residentes no acampamento. As cenas da desocupação mostraram focos de incêndio por todo o acampamento e grupos de policiais utilizando bombas de efeito moral. Também mostraram várias pessoas que demonstravam não saber para onde ir ou ocupando as ruas da cidade de Calais. A maior parte dos acampados na Selva foram realocados em centros de recepção na França e tiveram seus pedidos de refúgio iniciados naquele país. Porém as organizações locais relataram que os outros acampamentos em Pas-de-Calais receberam várias pessoas após a desocupação da Selva e que muitas também se tornaram moradoras de rua em Paris e outras cidades francesas (MIGRANTS..., 2016).

Um ano após o desmantelamento da Selva, o *Office français de l'immigration et de l'intégration* declarou que 5.466 adultos e 1.952 menores de idade foram realocados para em centros de recepção no país e que 42% das pessoas que realizaram o pedido de refúgio já tinham recebido o status de refugiado (UN AN..., 2017). Por outro lado, estimativas de organizações francesas e inglesas indicavam que, no mínimo, 104 menores de idade que fizeram a travessia irregularmente para o Reino Unido em 2017 permaneciam sem ter sido localizadas pelas autoridades inglesas (BULMAN, 2017).

Observações finais

O fluxo de pessoas provenientes de áreas de conflito no Oriente Médio e Norte da África e a sua decisão de encontrar moradia em acampamentos não oficiais são fatores

■ relato de campo

que não estão, de maneira alguma, desconectados das políticas relativas à imigração e ao refúgio nas últimas décadas na UE. Em primeiro lugar, a decisão de não processar os pedidos de refúgio fora do território europeu impele as pessoas a se arrisarem em travessias por terra ou através do Mar Mediterrâneo para alcançarem os países europeus. A maior consequência dessa decisão parece ser o aumento do lucro dos traficantes de pessoas e do risco para aquelas que decidem emigrar, sem muita eficácia para diminuir o fluxo de pessoas significativamente (CASTLES, 2006, p. 760). Em segundo lugar, as determinações do Acordo de Dublin definem que os pedidos de refúgio sejam analisados pelo país de entrada dos imigrantes. Um dos efeitos negativos da medida, por exemplo, é que, apesar de terem esse direito garantido no Acordo, na prática, as famílias que não chegaram juntas têm poucas chances de serem reunidas em um mesmo país posteriormente. A situação econômica dos países que são os destinos mais comuns de chegada (Itália e Grécia, principalmente) também é considerada inferior pelos imigrantes, o que os estimula a buscar refúgio em países nos quais acreditam que encontrarão condições mais favoráveis. Muitos imigrantes também buscam o Reino Unido pelo fato de já conhecerem a língua inglesa e acreditarem ser mais fácil integrar-se sem a necessidade de aprender uma nova língua estrangeira.

Por fim, é também imprescindível notar que a enorme maioria dos refugiados estão concentrados nos territórios fronteiriços de seus países de origem. Em 2017, as maiores populações de refugiados estavam concentradas na Turquia (2,9 milhões de pessoas, ou 3% de sua população total, de 80 milhões de habitantes), no Paquistão (1,4 milhão de pessoas, ou 0,7% de sua população total, de 197 milhões de habitantes) e no Líbano (com quase 1 milhão de pessoas, ou 16% de sua população total, de 6 milhões de habitantes) (ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS, 2016; ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2017), e os serviços de recepção de solicitantes de refúgio nesses países estavam próximos a seus limites. Apesar de uma população de 10 mil pessoas, como a que habitou a Selva em 2016, representar um desafio importante e um grupo proporcionalmente grande em relação ao total de habitantes da cidade de Calais⁸, em números absolutos e observados globalmente, as populações de imigrantes que se encontram na França e em outros países da UE representam uma questão perfeitamente manejável a partir de políticas que possam garantir seus direitos humanos e condições de vida satisfatórias.

A história da *Jungle* de Calais e de seus acampamentos adjacentes representa, em última instância, a tácita indisposição dos dirigentes da UE para conduzir uma política migratória calcada em princípios de acolhida humanitária, que o próprio continente propugnou ao longo das últimas décadas em escala internacional. A *Jungle* e seus milhares de habitantes materializaram o impasse imposto pelo caráter populista das correntes políticas xenófobas que se proliferaram no continente nos últimos anos – haja vista o apoio, por um lado, à candidata de extrema-direita do *Front National*, Marine Le Pen, na

⁸ Calais contava com uma população total de 76.751 habitantes no censo de 2015, ou seja, os imigrantes da Selva de Calais representavam em torno de 13% da população da cidade.

■ relato de campo

região de Pas-de-Calais durante as últimas eleições presidenciais francesas e, por outro, a retórica alarmista sobre o refúgio, por parte do governo do Partido Conservador britânico de David Cameron⁹.

Esse impasse, no entanto, não ocorreu sem custos. Segundo estimativas de um consórcio europeu de jornalistas (THE MIGRANTS' FILES, 2015), desde 2000, a UE despende anualmente em torno de 1 bilhão de euros em controles migratórios – a maior parte desses gastos relacionados à deportação de pessoas –, enquanto aproximadamente a mesma quantia é gasta pelos migrantes para tentar superar os controles securitários e alcançar o continente. Assim, ao mesmo tempo em que nutre com volumosos recursos uma indústria de segurança muito bem-sucedida, a “Fortaleza Europa” provocou a morte de 30 mil pessoas em suas linhas de fronteira até o início da década de 2010 (RODIER, 2012). Se realmente predominasse na UE a lógica da acolhida humanitária e da salvaguarda de direitos humanos universais, tal como se apresenta frequentemente nos discursos dos dirigentes do bloco, esse imensurável custo em vidas humanas poderia, em alguma medida, ser poupado. A formação e o posterior desmantelamento da Selva de Calais e o relativo sucesso da política de contenção de migrantes instaurada pelo acordo UE-Turquia são mais alguns episódios da contraditória política migratória europeia, que se orienta para beneficiar poucos, ao arrepio do direito internacional e dos mínimos padrões de solidariedade e de garantia de direitos humanos aos migrantes.

Referências bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Figures at a glance*. Genebra: UNHCR, 2016. Disponível em: <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

BULMAN, May. More than 100 child refugees missing in UK after being smuggled from Calais. *The Independent*, London, 22 jul. 2017. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/child-refugees-uk-missing-calais-smuggled-jungle-camp-crisis-lorries-parliament-dubs-resettlement-a7853991.html>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

CASTLES, Stephen. Guestworkers in Europe: a resurrection? *International Migration Review*, New York, v. 40, n. 4, p. 741-766, 2006.

COMISSÃO EUROPEIA. *EU-Turkey Statement: one year on*. Bruxelas: European Commission, 2017. Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/eu_turkey_statement_17032017_en.pdf>. Acesso em: 9 abr. 2018.

⁹Ver Delrue e Sénecat (2017) e Elgot (2016).

■ relato de campo

DELRUE, Maxime; SÉNÉCAT, Adrien. Immigration et terrorisme: Marine Le Pen multiplie les intox. *Le Monde*, Paris, 18 abr. 2017. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2017/04/18/immigration-et-terrorisme-marine-le-pen-multiplie-les-intox_5113168_4355770.html>. Acesso em 8 abr. 2018.

ELGOT, Jessica. How David Cameron's language on refugees provoked anger. *The Guardian*, London, 27 jan. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/uk-news/2016/jan/27/david-camersons-bunch-of-migrants-quip-is-latest-of-several-such-comments>>. Acesso em: 8 abr. 2018.

FOX, Kara. Calais 'Jungle' migrant camp: what you need to know. *CNN*, Atlanta, 22 out. 2016. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2016/10/21/europe/calais-jungle-migrant-camp-explainer/index.html>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

JUNGLE de Calais: le Conseil d'Etat valide l'expulsion des commerces. *Le Parisien*, Paris, 12 out. 2016. Disponível em: <<http://www.leparisien.fr/societe/jungle-de-calais-le-conseil-d-etat-valide-l-expulsion-des-commerces-12-10-2016-6198390.php>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

LA JUSTICE dit non à la fermeture des échoppes de la "jungle" de Calais. *Le Parisien*, Paris, 12 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.leparisien.fr/faits-divers/la-justice-dit-non-a-la-fermeture-des-echoppes-de-la-jungle-de-calais-12-08-2016-6035427.php>>. Acesso em 19 fev. 2018.

LES CAMPS du Nord-Pas-de-Calais. *Terre d'errance*, Norrent-Fontes, [2016?]. Disponível em: <<https://terreerrance.jimdo.com/les-campements/>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

LIAGRE, Romain; DUMONT, Frédéric. Sangatte: vie et mort d'un centre de "réfugiés". *Annales de géographie*, Paris, v. 641, n. 1, p. 93-112, 2005. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-annales-de-geographie-2005-1-page-93.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

MIGRANTS: après l'évacuation de Calais, les camps à Paris grossissent. *Le Parisien*, Paris, 28 out. 2016. Disponível em: <<http://www.leparisien.fr/societe/migrants-apres-l-evacuation-de-calais-les-camps-parisiens-grossissent-28-10-2016-6262533.php>>. Acesso em: 5 abr. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Divisão de População do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais. *World Population Prospects 2017*. Genebra: ONU, 2017. Disponível em: <<https://esa.un.org/unpd/wpp/DataQuery/>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

RODIER, Claire. *Migrants et réfugiés: réponses aux indécis, aux inquiets et aux réticents*. Paris: La Découverte, 2012.

SANDRI, Elisa. "Volunteer Humanitarianism": volunteers and humanitarian aid in the Jungle refugee camp of Calais. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Brighton, v. 44, n. 1, p. 65-80, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1352467>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

■ relato de campo

SÃO PAULO COSMÓPOLIS (Org.). *Imigrantes em São Paulo: diagnóstico do atendimento à população imigrante no município e perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos*. São Paulo: IRI-USP, 2017. Disponível em: <<http://www.iri.usp.br/documentos/eBook%20Cosmopolis.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

THE MIGRANTS' FILES. *The money trails: follow the money – some of it – into the sub-economy spawned by migration*. [S.l.], 18 jun. 2015. Disponível em: <<http://www.themigrantsfiles.com/#/the-money-trails>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

UN AN après le démantèlement du bidonville de Calais, 42 % des migrants ont obtenu l'asile. *Le Monde*, Paris, 20 out. 2017. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/societe/article/2017/10/20/un-an-apres-le-demantelement-du-bidonville-de-calais-42-des-migrants-ont-obtenu-l-asile_5203937_3224.html>. Acesso em: 19 fev. 2018.

Texto recebido em: 19 de Fevereiro de 2018

Aprovado para publicação em: 07 de Março de 2018

FUNDAMENTALISTAS SÃO OS OUTROS FUNDAMENTALISTS ARE THE OTHER PEOPLE

Ariel Finguerut¹

AMONG THE BELIEVERS

Documentário (Paquistão e EUA)

84 minutos, 2015. Changeworx Films e Manjusha Films

Direção: Hemal Trivedi e Mohammed Ali Naqvi

Produção: Jonathan Goodman Levitt e Hemal Trivedi

ONE OF US

Documentário (EUA)

95 minutos, 2017. Loki Films

Direção: Heidi Ewing e Rachel Grady

A obediência perfeita requer a fé perfeita.
Warren Jeffs²

What you need to believe in is what you can see... If you see me as your friend, I'll be your friend. If you see me as your father, I'll be your father, for those of you that don't have a father... If you see me as your savior, I'll be your savior. If you see me as your God, I'll be your God.
Jim Jones³

Quando pensamos na figura de um fundamentalista, no que pensamos? Geralmente em homens? Barbudos? Violentos? Isolados? Dispostos a morrer por suas ideias e crenças?

Os dois filmes que discutiremos aqui se propõem a fazer esse debate – que não é simples, pois o ponto de partida é sempre uma alteridade. Há sempre alguém, um outro, dizendo que outrem é fundamentalista. E esta classificação é quase sempre carregada de rancor, amargor e dita num contexto de raiva, dor ou sofrimento. Mas o fundamentalismo,

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e membro do Conselho Editorial da Revista Malala. Pesquisador do Grupo de Trabalho Oriente Médio Mundo Muçulmano (GTOMMM) da Universidade de São Paulo (USP). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4243-2613>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3515075741483144>.

² Citado originalmente por Jesse Hyde em *Maior comunidade poligâmica dos EUA é comandada da cadeia por homem que, aos poucos, institui uma guerra civil*. Disponível em: <<https://bit.ly/2sVC3z5>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

³ Citado originalmente no documentário *Jonestown: the life and death of Peoples Temple* (2006, EUA), dirigido por Stanley Nelson.

■ resenha de filme

como ambos os filmes mostram, é sobretudo social, coletivo e opera numa solidariedade orgânica, como diria o sociólogo francês Émile Durkheim. Mesmo quando um líder carismático se destaca, o fundamentalismo opera na comunidade, é um fenômeno coletivo.

No filme *Among the believers*, a discussão nos leva ao Paquistão em plena Guerra ao Terror, dos anos de George W. Bush (2000) até o começo do governo de Barack Obama (2008). Nesse cenário o fundamentalismo religioso de fato ganhou o debate global. O Paquistão foi um parceiro especial dessa guerra, sobretudo com o interesse de combater a al-Qaeda liderada por Osama Bin Laden, considerado responsável intelectual e financiador dos ataques aos EUA em 11 de setembro de 2001, como também – ainda mais sensível ao caso paquistanês – no combate ao Talibã, grupo armado e religioso de origem doméstica que dominou parte do território paquistanês – além do Afeganistão. O Talibã foi acusado pelos EUA de abrigar, treinar e proteger terroristas, além do próprio Osama Bin Laden.

A partir deste contexto mais amplo, o filme enfoca e concentra-se numa *madrasa*, mesquita e escola voltada para crianças e jovens de ambos os sexos, que leva o nome de Mesquita Vermelha. Dentre muitas existentes, o filme volta-se para a *madrasa* de Islamabad, onde um carismático clérigo e líder religioso, Abdul Aziz, coordena todas as atividades. Um dos principais méritos do documentário de Hemal Trivedi e Mohammed Ali Naqvi é dar voz, sem cortes, sem intervenções, à Aziz. Talvez uma crítica que se possa fazer é que o líder religioso é retratado muitas vezes de forma desfavorável, como quando é mostrado entre pilhas de dinheiro das quais pega uma parte e embolsa para depois alegar que muitos o procuram pedindo ajuda, fato que o filme também mostra e razão pela qual precisa manter consigo dinheiro vivo. A primeira imagem do documentário por si só já é bastante forte: Abdul Aziz chega num determinado local fora de sua escola, cercado de homens armados, num clima tenso.

Na Mesquita Vermelha o que vemos são dezenas de crianças de idade entre 7 e 14 anos, a maioria meninos, mas há também salas para meninas; todos estão ali para apenas uma coisa: decorar o livro sagrado, a palavra do profeta, o Corão. Segundo Aziz, crianças de todo o Paquistão procuram a Mesquita Vermelha pois ali, além da educação religiosa (numa tradição que perdura desde 1966), as crianças são acolhidas, têm alojamento e recebem refeições, tudo gratuitamente. Segundo um dos alunos, eles acordam antes do nascer do sol para a primeira oração e passam o dia, até perto das 22h, treinando e praticando a recitação – decorando o Corão. Periodicamente eles passam por provas, que consistem em recitar um trecho escolhido pelo avaliador. De acordo com um dos alunos, eles aprendem a recitar o Corão e não a interpretá-lo, portanto muitas vezes as crianças não sabem o que estão recitando.

Eles não têm televisão, nem internet e quase não saem da escola. Destaca-se a curiosidade e o conflito pelo qual as crianças passam quando eventualmente estão fora da escola e se deparam, por exemplo, com um jogo de críquete – o esporte mais popular no Paquistão – na TV.

Abdul Aziz é um homem público e não hesita em ir à TV debater ou responder seus críticos. Um deles, destacado pelo documentário, é o professor Pervez Amirali Hoodbhoy,

■ resenha de filme

um renomado físico paquistanês da Quaid-e-Azam University que lecionou também nos EUA, em Stanford e Maryland. Hoodbhoy ataca diretamente Aziz e o acusa de fomentar o fundamentalismo religioso, deixando o Estado refém de escolas como as ligadas à Mesquita Vermelha, que podem influenciar na formação de mais de 40 mil crianças por ano no Paquistão. Seria, portanto, incoerente que o Paquistão combata militarmente o Talibã mas permita que seu sistema educacional seja dominado pela mesma ideologia fundamentalista que formou aquele grupo.

O filme também mostra a tentativa de algumas pessoas de criar escolas não religiosas com atenção especial para meninas. Muitas destas garotas fugiram de alguma *madrassa* ou precisam do apoio da escola para evitar um casamento arranjado. Várias delas, com idades entre 12 e 14 anos, são casadas com homens mais velhos sob a desculpa de manter a tradição e fugir da pobreza. Em contrapartida essas escolas não religiosas, além da falta de apoio público, sofrem com as ameaças dos fundamentalistas e de ataques do próprio Talibã.

Num contexto de acirramento político em 2007, a Mesquita Vermelha é ameaçada de ser fechada, o que gera um violento conflito, resultando em 150 mortos e na prisão de Abdul Aziz, que antes tenta fugir se passando por uma mulher de burca. A partir desse momento o discurso de Aziz se radicaliza: ele lembra de seu pai que lutou contra a URSS no Afeganistão e promete o *jihad* como resposta, pois entendia que sua mesquita e sua escola estavam sob ataque. Dividindo o país entre aqueles que querem o islã, com suas regras sociais e morais, e os infiéis, tendo as elites como aliadas destes, daqueles que supostamente querem destruir o islã, Aziz infla um Paquistão já em tensão social e gera grandes manifestações, tanto de apoio como, sobretudo, de repúdio ao fundamentalismo em todo o país. Alguns de seus alunos formam uma milícia e prometem lutar por ele até a morte. Evitando mais baixas, Aziz decide fugir e acaba preso.

A partir de então, Aziz entra e sai da prisão. Segundo o documentário, ele foi preso em 2015, mas é difícil saber seu atual paradeiro. E o debate segue intenso. A luta por uma educação não religiosa e sem discriminação de gênero proporcionou a Malala Yousafzai, vítima do Talibã, o Nobel da paz em 2014. Mas nem o Talibã nem a Mesquita Vermelha – pode-se dizer – foram derrotados.

Já no filme *One of us* o foco se volta para o judaísmo hassídico, numa comunidade no Brooklin, em plena cidade de Nova Iorque. Nesse caso, o documentário tem ritmo de *thriller*, mostrando a luta de uma mãe que quer sair da comunidade e luta pela custódia dos filhos.

O judaísmo hassídico é uma vertente ortodoxa, ou ultra ortodoxa, dependendo da interpretação, do judaísmo. É considerado mais místico, menos legalista ou intelectualista. Em números oficiais, é difícil ser preciso: nos EUA há entre 5 e 6 milhões de judeus e, deste universo, 14% se classificam como ortodoxos. Do universo ortodoxo, os hassídicos seriam entre 10% e 15%. Em Israel estima-se que 30% sejam ortodoxos; parte destes, os hassídicos muitas vezes são classificados dentro de um subgrupo chamado de haredi (em torno de 8% da população⁴) ou de ultraortodoxos, que vivem apenas para estudos e rezas.

⁴ Cf. COOPERMAN, Alan; SAHGAL, Neha. Israel's religiously divided Society. *Pew Research Center*, Washington, DC, 8 mar. 2016 Disponível em: <<https://pewrsr.ch/1RPMVDK>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

■ resenha de filme

Seja em Israel ou em qualquer outro lugar (inclusive no Brasil), os judeus hassídicos seguem normas rígidas de vestimenta, de orações, de educação e, sobretudo, vivem como uma comunidade separada da sociedade à sua volta. Isso implica tanto uma segregação em relação a outras vertentes do judaísmo quanto do “mundo secular”, como aparece na fala de alguns dos entrevistados no documentário. Sem TV, sem internet e educando de modo segregado meninos e meninas, a comunidade hassídica vive com laços de solidariedade estreitos, que funcionam muito bem para acolher novos membros, mas também operam como forma de segurança e proteção contra aqueles que querem sair ou que os atacam de fora. No documentário de Heidi Ewing e Rachel Grady, notamos que a comunidade do Brooklin não só tem autonomia para adotar o material didático desejado como também tem suas próprias escolas, um exclusivo ônibus escolar (aos moldes do famoso veículo amarelo americano), ambulância própria, além de competentes advogados, tudo exclusivo para a comunidade.

Os advogados são particularmente importantes, pois são eles que permitem que os hassídicos vivam como decidirem, sem intervenção, seja do poder local, seja do poder federal. Nos EUA a liberdade religiosa é um fundamento tão importante da Constituição quanto a liberdade de expressão ou o direito a posse de armas. Liberdade religiosa se aplica desde à comunidade amish, presente nos EUA desde século XVIII, até a casos mais recentes envolvendo seitas messiânicas no final do século XX, ou aos refugiados mandeístas que saíram do Iraque para viver em Worcester, Massachusetts.

No documentário, uma mãe relata abusos sistemáticos e perseguição sofridos de seu ex-marido, um judeu hassídico. Ela conta como era sua rotina como esposa vivendo na comunidade e, uma vez fora dela, conta abertamente sobre as ameaças que recebe, suas dificuldades e a disputa pela custódia dos filhos.

Para além do drama familiar, o documentário mostra um contexto mais amplo, no qual quem decide sair da comunidade sofre uma espécie de ostracismo – quando não somado a uma perseguição social – que transforma vidas até então normais em verdadeira anomia. O filme mostra também outros casos de ex-hassídicos, muitos deles ainda jovens, que decidem sair: eles sequer conheciam a internet, falam melhor ídiche que inglês e, em outros casos, relatam situações como quando são expulsos de festas e celebrações onde está parte de sua família. O quadro é muito parecido com o descrito também por Andrea Moore-Emmett⁵ e por Jesse Hyde⁶, que investigaram seitas fundamentalistas poligâmicas derivadas da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias/Mórmons. A chamada Igreja Fundamentalista de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, na região de Short Creek, entre os estados de Arizona e Utah, é controlada por Warren Jeffs, hoje preso e condenado à prisão perpétua no Texas. Jeff chegou a ter 80 esposas e cerca de 400 crianças sob sua custódia. Controlando a posse da terra, indicando cargos políticos e

⁵ Cf. MOORE-EMMETT, Andrea. *God's Brothel: the extortion of sex for salvation in contemporary Mormon and Christian fundamentalist polygamy and the stories of 18 women who escaped*. San Francisco: Pince-Nez Press, 2004.

⁶ Cf. HYDE, Jesse. Maior comunidade poligâmica dos EUA é comandada da cadeia por homem que, aos poucos, institui uma guerra civil. *Rolling Stone*, São Paulo, 18 maio 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2sVC3z5>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

■ resenha de filme

tendo um sistema semelhante a um banco para financiar seus negócios e sustentar suas várias famílias, o líder fundamentalista manteve um controle restrito em sua comunidade, expulsando os dissidentes, ignorando os processos judiciais e conseguindo evitar uma intervenção policial por décadas.

Fica a sensação que o Estado, no caso dos EUA, protege os mais radicais, seja em nome da liberdade religiosa ou do “status quo jurídico”. O Estado defenderia a ideia de que uma criança que tenha crescido numa comunidade amish, numa família poligâmica ou na comunidade hassídica sofrerá menos caso a decisão seja a de afastar a mãe (dando a custódia ao pai ou a outro parente), evitando tirar a criança da comunidade onde cresceu e à qual está adaptada.

Outro elemento que se destaca, avaliando todos esses casos e retomando também o caso da *madrasa* de Abdul Aziz no Paquistão, é que essas comunidades fundamentalistas funcionam de forma mais violenta quando estão em modo reativo, ou seja, quando precisam responder a um ataque, a uma acusação ou quando são colocadas sob investigação policial/jurídica. No auge da crise, quando sua mesquita estava prestes a ser invadida por tropas federais, Abdul Aziz declara para a câmera: “façam o que quiserem, nós não mudaremos”; e no caso dos hassídicos, em evento filmado nos anos 1990 – diante de um estádio lotado –, um rabino declara de forma acalorada: “não podemos recuar, temos que marcar uma linha na areia e dali iremos apenas para frente”. Tanto no discurso do fundamentalismo islâmico de Aziz, do fundamentalismo judaico, dos hassídicos, como também da poligamia de Warren Jeffs há uma *retórica da intransigência*. E é justamente isso que afeta – ou mesmo encontra nelas uma cultura política fértil – as democracias nascentes do Oriente Médio e do mundo muçulmano ou as democracias consolidadas do Ocidente.

Nassim Nicholas Taleb⁷, autor de vários best-sellers, foi um dos primeiros a chamar atenção para esse fenômeno que não é só do campo religioso, mas que também afeta o comportamento político e mesmo o dos agentes econômicos. Taleb chama atenção, por exemplo, para a presença desproporcional de carnes e açougues *halal* – que seguem a lei islâmica para o abate e corte – no Reino Unido. O mesmo vale para o selo *kosher* – a dieta prescrita por rabinos que zelam pela lei judaica – em bebidas semiprontas ou sucos industrializados nos EUA. Taleb cita vários outros exemplos, mas seu argumento para explicar esse comportamento passa por uma questão de lógica simples: ao atender os mais radicais e restritos as empresas não estão excluindo o grande público. Em outras palavras, uma dona de casa londrina não teria problema em comprar sua carne num açougue *halal*, enquanto o muçulmano praticante não a compraria caso não tivesse tal certificação. Assim, ao vender a carne *halal*, o açougueiro vende tanto para o mercado religioso quanto para o não religioso.

Mas há também um argumento mais teórico e indireto que Taleb usa para explicar o êxito da retórica da intransigência. Um deles é a ideia de que minorias geralmente têm o

⁷ Cf. TALEB, Nassim Nicholas. The most intolerant wins: the dominance of the stubborn minority. In: _____. *Skin in the game: hidden asymmetries in daily life*. New York: Random House, 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2MoWY5Q>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

■ resenha de filme

poder de veto. No campo religioso isso funciona através da imposição de uma moralidade coletiva, pois é mais fácil seguir uma norma moral rígida num pequeno grupo para, desta experiência, impô-la a um grupo maior e, em seguida, poder restringir e vetar o que é aceito ou rejeitado. Isso pode funcionar, por exemplo, com a ideia da burca no islã ou do uso de chapéus que remetem aos judeus ucranianos do século XVIII entre os hassídicos. Mas vale também para o hábito de homens amish cultivarem longas barbas⁸ ou no caso do reino saudita ser extremamente conservador nos costumes e ao mesmo tempo tentar falar em nome de toda comunidade muçulmana para temas morais.

Por fim, a retórica da intransigência ameaça as grandes democracias ocidentais se pensarmos, em diálogo com Ortega y Gasset⁹, no fenômeno que o filósofo espanhol chamaria (nos anos 1950) de “homem massa”. Esse conceito entende um comportamento político que parte de um ator que vê mais direitos que obrigações, tem hostilidade quanto ao liberalismo dos costumes, é reacionário, mais do que conservador, e seria um homem vulgar, nos termos de Ortega y Gasset – o que para Taleb se encaixa perfeitamente em figuras políticas como Silvio Berlusconi, na Itália, ou mais recentemente Donald Trump, nos EUA. Estes seriam homens vulgares, antes dirigidos, mas que agora decidiram assumir o poder e governar eles próprios as massas em nome do povo e em defesa dos “esquecidos”, como enfatizou Trump em seu discurso de posse em 2017.

Nesse contexto, não só oportunistas como Trump e Berlusconi ganham eleições que pareciam impossíveis, mas cada vez mais os intolerantes governam os tolerantes. A Lei Seca e o movimento de temperança, de forma mais ampla, lutando contra o consumo de bebidas alcoólicas nos EUA dos anos 1920 e 1930 e, até mais recentemente, movimentos que pretendem murar fronteiras ou desejam a independência de províncias e regiões específicas, por questões muitas vezes linguísticas ou culturais, reforçam no campo político a eficácia de uma minoria intransigente.

Há aqui uma inversão da clássica proposição/diagnóstico de Tocqueville sobre a experiência americana (a sombra/ameaça da “tirania da maioria”) para afirmar que é a maioria que está seguindo uma minoria (cada vez mais intransigente).

Em ambos os documentários debatidos nesta resenha nos fica claro que o fundamentalismo religioso cresce no vácuo – ou mesmo no seio – do próprio mundo moderno. O que os hassídicos fazem dentro judaísmo e o que Abdul Aziz promete em suas escolas é uma oferta muito simples de uma vida regrada, com propósito e sentido. É o que há muito tempo autores como Mircea Eliade¹⁰ enfatizavam ao dizer que a religião não é algo só teórico, abstrato, formal, mas algo que opera na vida social e que impacta na vida das pessoas. Cercado entre pares – e muitas vezes com um líder carismático no centro –,

⁸ Cf. debate sobre crenças, hábitos e modo de vida dos amish em: HOSTETLER, John A. *Amish society*. 4. ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁰ Sobre o debate de Eliade, cf. PALS, Daniel L. *Seven theories of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

■ resenha de filme

onde é fácil sentir-se acolhido, a vida numa comunidade fundamentalista ou ultraortodoxa flui e funciona organicamente. Não por menos elas crescem – seja por natalidade acima da média nacional, seja por adesão/conversão.

Uma comunidade em que se arruma trabalho para desempregados e até seu jardim pode ser devidamente cuidado caso tenha dores nas costas, em que se vive sem pagar impostos, sem precisar servir ao exército, sem multas de trânsito etc.; quem não desejaria essas coisas? Os problemas começam quando os indivíduos se sobrepõem ao coletivo, quando começam a fazer perguntas e a reclamar sua própria interpretação ou relação com o sagrado, com os textos religiosos, sua privacidade e seu livre arbítrio. Quando simplesmente queremos outra vida. Ao dar um passo fora dessa comunidade, a dimensão do sagrado/religioso perde sentido. O “grande líder”, antes carismático, poderoso, passa a ser apenas um homem, mal intencionado, violento e hipócrita. A comunidade, antes solícita, afável e acolhedora, passa a ser intolerante, preconceituosa e excludente.

Quem não quer uma vida sem sofrimento? Uma vida confortável, em plena solidariedade orgânica, entre iguais, onde não há questionamentos, não há influências externas, não há espaço ou tempo para dúvidas? Nesse contexto, fundamentalistas são os outros; são os que estão olhando de fora, sofrendo, em crise e que, justamente por isso, partiriam para o ataque.

Tanto o documentário de Hemal Trivedi e Mohammed Ali Naqvi, com foco no islã, quanto o de Heidi Ewing e Rachel Grady, com foco no judaísmo, mais do que definir ou teorizar sobre o fundamentalismo religioso revelam sobretudo seu impacto social. E revelam como a relação entre o indivíduo e o sagrado, entre o indivíduo e a coletividade, põe em cheque nossos consensos e certezas, alertando de forma prática para o fenômeno da minoria intransigente e seus efeitos políticos e sociológicos.

Texto recebido em: 15 de Janeiro de 2018

Aprovado para publicação em: 08 de Fevereiro de 2018

QUÃO ISLÂMICO É O ESTADO ISLÂMICO? A GUERRA DO FIM DOS TEMPOS: O ESTADO ISLÂMICO E O MUNDO QUE ELE QUER

HOW ISLAMIC IS THE ISLAMIC STATE? THE WAY OF THE STRANGERS: ENCOUNTERS WITH THE ISLAMIC STATE

José Antonio Lima¹

A Guerra do Fim dos Tempos: O Estado Islâmico e o Mundo Que Ele Quer
Graeme Wood
Tradução: Laura Teixeira Motta
São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 408 páginas
ISBN:978-85-359-2926-3

Entre os diversos livros escritos a respeito do “Estado Islâmico”, o grupo que tomou partes da Síria e do Iraque em 2014 e se projetou como a nova ponta-de-lança do movimento jihadista internacional, *A Guerra do Fim dos Tempos: O Estado Islâmico e o Mundo que ele quer*, de Graeme Wood, é um dos que mais se destaca. Jornalista e professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Yale, Wood conseguiu juntar na obra o melhor de seus dois ofícios: uma apuração cuidadosa se mistura a análises profundas a respeito da atuação do grupo para trazer ao leitor um quadro fascinante de um aspecto altamente significativo do jihadismo: o papel da ideologia. Mas não só por isso *A Guerra do Fim dos Tempos* é relevante. O livro é um dos poucos a ter a coragem de se perguntar a respeito do papel da religião na ideologia jihadista. Em outras palavras, Wood quer saber quão islâmico é o Estado Islâmico.

Lançado em dezembro de 2016, *A Guerra...* segue o sucesso de um artigo publicado por Wood no site da revista norte-americana *The Atlantic* em fevereiro de 2015 e que foi capa da edição impressa de março daquele ano. Intitulado *What ISIS Really Wants?*² (em tradução livre, O que o ISIS realmente quer?), o texto traz excertos do que viria a ser o livro e afirma que o “Estado Islâmico é islâmico. Muito islâmico”. O artigo provocou um intenso debate nos Estados Unidos por, entre outros motivos, atingir em cheio a argumentação do então presidente daquele país, Barack Obama, a respeito do ISIS. Parte da estratégia da Casa Branca naquela administração consistia em tentar deslegitimar o Estado Islâmico

¹ Jornalista e doutorando em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0781-5793>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4388962761876870>. Contato: zeantoniolima@gmail.com.

² WOOD, Graeme. What ISIS Really Wants, *The Atlantic*, mar 2018. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>

ao argumentar que não se tratava de um Estado nem era islâmico. Isso ficou claro no discurso de Obama no qual anunciou uma ofensiva contra o grupo.³

Agora vamos esclarecer duas coisas: o ISIL [acrônimo usado pelo governo dos Estados Unidos] não é islâmico. Nenhuma religião aceita a morte de inocentes. E a grande maioria das vítimas do ISIL tem sido muçulmana. E o ISIL certamente não é um Estado. (...) O ISIL é uma organização terrorista pura e simples. E não tem outra visão senão a matança de todos os que estão em seu caminho.

A argumentação da Casa Branca na época era compreensível. Além de tentar deslegitimar o adversário, Obama buscava enfraquecer o discurso islamofóbico nos Estados Unidos, cuja existência era vista como capaz de alienar as populações muçulmanas, em especial no território norte-americano, e facilitar o recrutamento por parte de jihadistas. Wood afirmava, em contrapartida, que a estratégia da administração Obama era parte de uma “bem-intencionada, mas desonesta, campanha para negar a natureza religiosa medieval do Estado Islâmico”. O livro, assim como artigo, é uma tentativa de debelar essa campanha. E Wood, em grande medida, faz isso com maestria, a partir de relatos detalhados das dezenas de conversas que teve com apoiadores do Estado Islâmico ao longo de dois anos e em quatro continentes.

A união de jornalismo e ciência política produz um resultado interessante. Ao apresentar cada um de seus entrevistados principais e, quando possível, seus familiares, Wood, com uma escrita fácil (e ótima tradução para o português de Laura Teixeira Motta) não apenas instiga a leitura como dá elementos para o leitor refletir a respeito de como o recrutamento para a jihad ocorre e quais são as dinâmicas em comunidades muçulmanas no mundo ocidental. O alfaiate egípcio Hesham Elashry, que Wood conheceu na praça Tahrir, no centro do Cairo, capital do Egito, nos protestos da Primavera Árabe contra Hosni Mubarak, tenta convertê-lo ao islã a todo custo e, sem sucesso, o manda para Alexandria, onde acreditava que outros irmãos de fé teriam mais sucesso. O australiano Musa Cerantonio descreve como ele e outros colegas simpáticos ao Estado Islâmico paulatinamente se afastaram do *mainstream* muçulmano australiano até passarem a se reunir e orar fora das mesquitas, onde podiam discutir com mais tranquilidade suas ideias extremistas.

Ao longo do livro, Wood debate questões importantes, como a história do ISIS e a atuação de seu criador, o jordaniano Abu Musab al-Zarqawi, ainda como um braço da rede terrorista Al-Qaeda, e discute as teses teológicas de seus personagens. Nesta empreitada, o autor não se furta a abordar uma questão sensível, as ligações teológicas e ideológicas entre o Estado Islâmico e a Arábia Saudita. No capítulo 2 da obra, Wood destaca o papel do pensamento de Taqi al-Din ibn Taymiyya (1263-1328), um teólogo que teve atuação destacada em um período de crise para o mundo muçulmano, iniciado em 1258 com o fim

³ SCHWARTZ, Ian. Obama: “ISIL Is Not Islamic”. *Real Clear Politics*, 14 set. 2014. Disponível em: https://www.realclearpolitics.com/video/2014/09/10/obama_isil_is_not_islamic.html

do Califado Abássida, baseado no que hoje é o Iraque, após a conquista dos mongóis. Ibn Taymiyya descrevia o período em que vivia como semelhante ao encontrado por Maomé após a revelação: um ambiente de ignorância, a *jahiliyya*. Diante disso, pregava um retorno às origens do islã e defendia que seus companheiros de fé seguissem os atos dos primeiros contemporâneos do profeta – *al-salaf al-salih* (“antepassados veneráveis”). Ibn Taymiyya, assim, é uma espécie de “fundador” do salafismo, vertente do islã no qual o Estado Islâmico e a Arábia Saudita podem ser inseridos.

Wood também salienta a atuação do clérigo Muhammed bin Abd Al-Wahhab (1703-1792), um reformista salafista pré-moderno que deu origem ao wahabismo, a grosso modo a versão saudita do salafismo. Al-Wahhab articulou de forma intensa o conceito da excomunhão (*takfir*) de “infiéis”, essencial para o Estado Islâmico, e teve papel político determinante. Em 1744, o então líder tribal Muhammad ibn Saud e Al-Wahhab firmaram um acordo que lançou as bases expansionistas para a criação de um Estado religioso na Península Arábica. Tal projeto só foi consolidado em 1932, com a fundação da Arábia Saudita atual. Wood lembra que tanto o ISIS quanto a monarquia Saud se dizem herdeiros de Ibn Taymiyya e Al-Wahhab, mas que ao surgir como um Estado moderno a Arábia Saudita acabou por fazer uma série de acomodações pragmáticas para lidar com o mundo moderno, como acabar com a escravidão e conviver com “infiéis”, contrariando inclusive oposições ferrenhas em seu território. O Estado Islâmico, lembra o autor, “propõe voltar ao ponto em que a história se bifurcou e seguir pelo outro caminho. A entidade aspira ser uma Arábia Saudita religiosamente mais incisiva, sob uma direção menos indulgente” (WOOD, 2017, pp. 125).

O capítulo 6 é um dos mais interessantes. Nele, Wood relata seus encontros com Hamza Yusuf e Yasir Qadhi, dois destacados eruditos muçulmanos norte-americanos. Ambos têm posições acadêmicas de destaque. O primeiro é fundador do Zaytuna College, instituição muçulmana de ensino na Califórnia, e o segundo é professor do departamento de Estudos Religiosos do Rhodes College, no Tennessee. Os dois são ideologicamente rivais – Yusuf é sufista e Qadhi, salafista – mas, no entendimento de Wood, são incapazes de contrapor o Estado Islâmico quando se trata da argumentação religiosa do grupo. Para o autor, nem essas duas autoridades conseguem demonstrar que o ISIS está teologicamente errado ao defender ideias como a escravidão e o extermínio de “infiéis”. Assim, diz Wood, “por mais penoso que seja admitir, muitas afirmações do Estado Islâmico estão dentro das fronteiras do debate racional, ainda que não respeitável” (WOOD, 2017, pp. 310).

A principal crítica que se pode fazer ao livro de Wood é da mesma natureza das sofridas quando da publicação do artigo. A obsessão de provar que o Estado Islâmico é islâmico e de salientar que muitos líderes religiosos se calam ou se negam a debater com o ISIS é tão grande que, por vezes, a argumentação para comprovar a tese central resvala em uma legitimação desta entidade, como no trecho abaixo.

Se é “legítimo” ou não, essa é uma questão que os demais crentes respondem por si mesmos, a imensa maioria com uma negativa. No entanto, essas

questões de legitimidade são das esferas de opinião e dogma: o fato de a maioria acreditar que o Estado Islâmico é desviante não torna a entidade objetivamente desviante (...). Ser minoria não é sinônimo de ser ilegítimo. Ser minoria significa ser minoria”. (WOOD, 2017, pp. 280)

Wood erra ao minimizar a importância do debate a respeito da legitimidade do ISIS pois, como o próprio autor reconhece – não apenas nesta passagem supracitada, mas em algumas outras no livro – o Estado Islâmico é rejeitado pela ampla maioria dos muçulmanos. Tal rejeição é um fato extremamente importante pois a ideologia/teologia do ISIS é moldada justamente para apelar às queixas e aos rancores das populações muçulmanas. Como notou o pesquisador Shadi Hamid, do instituto Brookings, em crítica aceita por Wood após a publicação de seu artigo inicial, a ideologia está profundamente enraizada em fatos sociais e políticos e ignorar esses fatos é pelo menos tão perigoso quanto ignorar a ideologia⁴. No caso do islã e do Oriente Médio, as interações entre religião, política e história são tão embrenhadas que é praticamente impossível separar as três coisas.

Na história recente, o Oriente Médio é uma região dominada por potências estrangeiras e por elites locais que, não raro, são prepostos daquelas. A luta contra o arbítrio externo e interno teve ao longo do tempo diversas formas, a mais famosa delas provavelmente o pan-arabismo. Ao longo do século 20, no entanto, galvanizou-se como uma das mais atrativas formas de resistência, ou talvez, a mais atrativa, o islã político, um tipo de pensamento segundo o qual “a religião é um sistema que poderia resolver qualquer problema político, econômico ou social criado pela modernização” (ROY, 2012) e que deriva de uma revolução cultural ocorrida nos anos 1960, inicialmente tendo como alvo justamente o nacionalismo árabe (KEPEL, 2006). A matriz ideológica deste fenômeno está na Irmandade Muçulmana, um movimento político-religioso-social fundado no Egito nos anos 1920 que era marcadamente anti-imperialista, anti-ocidental e pregava um retorno à religião (a islamização) para retomar a grandeza perdida pelos povos árabes-muçulmanos vis-à-vis o Ocidente. Não à toa, até hoje maiorias significativas no Oriente Médio defendem a adoção da *sharia*, a aplicação de punições *hudud*, como apedrejar adúlteras e decepar a mão de ladrões, assim como a criação de um Estado islâmico⁵ (não necessariamente deste que existiu na Síria e no Iraque e que é largamente rejeitado⁶).

Ao longo do tempo, o islã político passou por metamorfoses e, por meio de interações com outras leituras políticas da religião, como o salafismo, produziu um espectro ideológico vasto e complexo. Os elementos mais moderados desta ideologia são partidos

⁴ WOOD, Graeme. ‘What ISIS Really Wants’: The Response. The Atlantic, 24 fev 2018. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/02/what-isis-really-wants-reader-response-atlantic/385710/>

⁵ The World’s Muslims: Religion, Politics and Society. Pew Research Center, 30 abr 2013. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/>

⁶ LIPKA, Michael. Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world. Factank, 9 ago 2017. Disponível em: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>

que participam de processos eleitorais, como o AKP da Turquia e a própria Irmandade Muçulmana do Egito. Ainda mais à direita estão os salafistas, que em geral rejeitam o engajamento político-partidário. No ponto mais extremo do salafismo, também fora da política, por óbvio, estão os jihadistas, como o Estado Islâmico. Todas essas vertentes, assim, de alguma forma, estão competindo pelo mesmo público-alvo⁷.

Ao mesmo tempo em que a religião é um elemento a aglutinar as oposições no Oriente Médio, ela serve como ferramenta de legitimação dos governantes locais, a maior parte deles autoritários. Um exemplo relevante é o de Saddam Hussein e da chamada “Campanha da Fé” realizada por seu regime nos anos 1990. Com a derrocada do pan-arabismo, Saddam Hussein, que tirava daí sua legitimidade, foi buscar apoio nos religiosos para se manter no poder sem precisar democratizar o país. Instituiu mutilações e decapitações como sentença de crimes e passou a reprimir o consumo de álcool. Mas não só no Iraque e nem apenas no passado recente o islã foi manipulado. Para ficar em um só exemplo: atualmente, o ditador do Egito, Abdel Fattah al-Sissi, persegue a comunidade LGBT abrindo processos e promovendo prisões com base no “desprezo à religião” e em violações da “moralidade pública”. O resultado deste tipo de manipulação é uma radicalização ainda maior da religião por meio do fortalecimento dos setores mais extremistas da sociedade. Diante do jihadismo e, mais especificamente, do Estado Islâmico, seria ótimo que as sociedades muçulmanas discutissem a relação do islã com a violência, com a democracia e o Estado contemporâneo, bem como conceitos como *sharia* e *jihad*. Ocorre que não há debate aberto sobre quase nada nas ditaduras do Oriente Médio, menos ainda sobre um assunto com potencial para deslegitimar vários dos governos da região.

No caso do ISIS, objeto de estudo de Wood em seu livro, as interações entre ideologia/teologia, política e história são também óbvias. O grupo se origina no Iraque, onde um importante braço da rede terrorista Al-Qaeda se instalou no vácuo de poder produzido pela invasão liderada pelos Estados Unidos. Derrotada, tal facção ressuscita graças à alienação da população sunita iraquiana por parte do governo xiita local e da guerra civil na Síria. A ideologia religiosa é o óleo que lubrifica as engrenagens das intervenções externas no cenário sírio, das violações de direitos humanos e da total falta de perspectiva de futuro. Essa máquina só funciona, no entanto, em meio ao caos, uma realidade que Wood reconhece no posfácio de seu livro ao escrever que “onde quer que exista injustiça, a selvageria pode ser semeada. Onde quer que exista selvageria, ela pode ser usada e explorada. Onde ela puder ser explorada, o pesadelo pode perdurar” (WOOD, 2017, pp. 351).

Trata-se de uma realidade complexa, que exige análises sofisticadas para ser compreendida. *A Guerra do Fim dos Tempos: O Estado Islâmico e o Mundo que ele quer* é um livro excelente, bem apurado e bem escrito, que traz um importante aspecto para a reflexão daqueles interessados no Estado Islâmico. Não é, no entanto, uma leitura definitiva, mas parte de um conjunto de muitas obras responsáveis por ajudar a entender alguns dos mais terríveis fatos da atualidade.

⁷ WORTH. Robert F. The Pillars of Arab Despotism. The New York review of Books, 9 out. 2014. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/2014/10/09/pillars-arab-despotism/>

Referências Bibliográficas:

KEPEL, G. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Tradução de Anthony F. Roberts. London: I.B. Tauris & Co Ltda, 2006.

ROY, Olivier. *Islam: The Democracy Dilemma*. In: WRIGHT, R (editora). *The Islamists are Coming – Who they really are / Robin Wright*. – Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2012

WOOD, Graeme. *A Guerra do Fim dos Tempos: O Estado Islâmico e o Mundo que ele quer*. Tradução de Laura Ferreira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2017

Texto recebido em: 30 de Maio de 2018

Aprovado para publicação em: 18 de Junho de 2018

A Revista Malala agradece os pareceristas desta edição:

Ariel Finguerut (SENAC-SP)
Cila Lima (Universidade Federal de São Carlos)
Cesar Henrique de Queirós Porto (Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes)
Danilo Guiral Bassi (Université Paris-Est, França)
Eliceli Kátia Bonan (Universidade de São Paulo)
Magno Paganelli (Universidade de São Paulo)
Natália Nahas Calfat (Universidade de São Paulo)
Priscila Elisabete da Silva (UNIARARAS)
Yusuf Elemen (Centro Cultural Brasil Turquia)
