

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)

ESTUDOS EM ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 15 ANOS (2001–2016).



Destaques:

*Entrevista com
Nizar Messari*

*O extremismo islâmico — sua
pujança e suas debilidades
por Bouzid Izerrougene*

*A Paper Caliphate
por Diogo Bercito*



Volume 5 • Número 7 • out 2017
ISSN 2446-5240

MALALA

v. 5, nº 7 – Abril/2017

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

Editores-executivos

Cila Lima

Natália Nahas Carneiro Maia Calfat

Comissão de layout

Magno Paganelli

Membros do Conselho Científico da revista Malala

Ariel Finguerut (SENAC/pesquisador GT OMMM-USP)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof.^a Norma Breda dos Santos (UnB)

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

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Refugiados sírios no antigo aeroporto de Tempelhof, em Berlim. Alemanha, Setembro de 2016
(Foto por Thiago Tadeu Caetano/SENAC-SP).

Malala Yousafzai no dia 12 de julho de 2013, ao completar dezesseis anos, falou no plenário das Nações Unidas sobre educação, luta e coragem, declarando, logo no início, que “não sabe ao certo o que as pessoas esperam dela”.

Malala desperta desconfianças e também expectativas. Com seus 16 anos recém-completos, ela pode ainda mudar de opinião, de postura ou até mesmo pode rever suas bandeiras e relação com o islã. Portanto sabemos dos riscos que estamos aceitando ao escolher Malala como nome de nossa revista eletrônica.

Sua trajetória, de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto, em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, em resposta à sua luta por educação, tanto pela internet como em dimensão internacional, com divulgação pela grande mídia, até seu discurso na ONU em comemoração aos seus 16 anos e recuperada do atentado desperta grande comoção. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, nem prometendo vingança ou declarando “guerra”, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando na ONU que ela, Malala, é “uma garota entre muitas”.

Para nós, Malala 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

- Os estudos sobre Oriente Médio e mundo muçulmano
no Brasil nos últimos 15 Anos (2001 – 2016).
Peter Demant (Editor-chefe)..... 6

entrevista

- “Se o debate acadêmico reduzir-se a uma questão apenas
quantitativa (o quanto publicamos, os índices e rankings) estamos
decretando o fim da inovação no pensamento acadêmico”.
Nizar Messari (Al Akhawayn University/Marrocos)..... 9

ensaio

- O extremismo islâmico — sua pujança e suas debilidades.
Bouzid Izerrougene (UFBA/Bahia)..... 18
- Entre Israel e a Palestina poderia haver um Mandela.
Magno Paganelli (USP/São Paulo)..... 50

artigos

- A Paper Caliphate: Understanding The Islamic State Through
Its Documents
Diogo Bercito (UAM/Espanha)..... 68
- Palestina Partida: Os Bantustões de Israel — Um estudo comparativo
entre as normas institucionais de segregação nos territórios
palestinos e na África do Sul do Apartheid
Guilherme Morgensztern Russo (FGV/São Paulo)..... 89
- A luta Antissionista e o Mandato da Palestina: O movimento político
árabe palestino sob controle britânico (1917-1937)
Luiz Salgado Neto (UFRJ/Rio de Janeiro)..... 111

capítulo de dissertação

- História e Historiografia: Ibn Al-Athîr, O Lugar e a Função da História
na Síria do Século XIII
Emily Fonseca de Souza (USP/São Paulo)..... 134

relato de campo

- Berlim: uma nova fronteira
Thiago Tadeu Caetano (SENAC/São Paulo)..... 158

resenha de livro

- O Caso Meursault
Roberto da Rocha Rodrigues (UNIFESP/São Paulo)..... 172

resenha de filme

- Tramontane: Uma Verdade Inalcançável
Natalia Nahas Calfat (USP/São Paulo)..... 177

OS ESTUDOS SOBRE ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 15 ANOS (2001 – 2016).

Peter Robert Demant

Para este novo número, *Malala* solicitou contribuições de pesquisadores brasileiros no lugar da costureira chamada internacional por tema. O resultado tem sido quantitativamente mais farto do que o esperado – tanto que já decidimos abrir também as colunas do *próximo* número para aqueles textos aprovados que na presente edição não obtiveram espaço. A alta qualidade de muitos textos foi gratificante e apresentamos aqui alguns deles. A primeira observação que se impõe é a de um significativo crescimento do interesse acadêmico no país pelos estudos do Oriente Médio e do mundo muçulmano. O Brasil não está alheio à emergência de temas islâmicos nos debates públicos ao redor do mundo. Pensemos, por exemplo, na presença não mais negável das diásporas muçulmanas no ocidente, na recente e perigosa internacionalização de conflitos étnicos e religiosos no Mashriq (Oriente árabe) e em seus prolongamentos: as ondas de refugiados de guerra civil, fome e perseguição, e a proliferação do terrorismo jihadista. O Oriente Médio está batendo na porta do Brasil. Novamente – não pela primeira vez, mas desta vez talvez de maneira mais insistente. Por lamentáveis que sejam suas causas longínquas, os reflexos da campanha desse despertador médio-oriental na extensão do escopo acadêmico brasileiro, até agora fortemente ocupado com problemáticas tipicamente nacionais (ou, no máximo, latino-americanas), possuem elementos positivos.

Malala 7 abre com a entrevista com um acadêmico que tanto na sua biografia quanto em sua atuação profissional e científica exemplifica o laço entre o Brasil e o mundo árabe. **Nizar Messari** traz uma série de ponderações sobre o teor do interesse brasileiro no Oriente Médio, que ainda se pauta demais pela percepção do islã como ameaça: temos estudos sobre o mundo muçulmano mas não temos uma escola brasileira de tais estudos...

Nas seguintes paginas, **Bouzid Izzerougene** propõe uma comprida e sólida análise sobre o islamismo radical, introduzindo autores e fontes históricas ainda pouco conhecidos aqui, além de apresentar suas próprias ideias. **Diogo Bercito** desvenda a estrutura do Estado Islâmico com base em seus documentos internos e expõe seu caráter moderno. Enquanto estes artigos focalizam o político, outros apresentam facetas do islã ainda menos abordadas. É o caso de **Emily Fonseca**, que problematiza o conceito da história na época árabe clássica através da obra do historiador sírio medieval Ibn al-Athir. *Malala* tenta navegar um percurso que evita tanto a Scylla, da abordagem hiper-especialista e demasiadamente acadêmica, quanto o Charybdis, que sacrifica a profundidade a favor da facilidade. Buscamos oferecer artigos inéditos e originais, mas de agradável leitura ao

■ apresentação

público educado lusófono, além de propor contribuições interessantes para leitores de fora (um dos artigos de pesquisador brasileiro está em inglês). Muitos dos textos que seguem são extratos de teses de mestrado ou doutorado que, achamos, respondem a essas exigências. Como tradicional em edições anteriores, o presente número também conta com o relato de campo do fotógrafo **Thiago Caetano**, cujo trabalho ilustra nossa capa, sobre refugiados muçulmanos em Berlim; com a resenha do livro ‘O Caso Meursault’, de Kamel Daoud, por **Roberto da Rocha Rodrigues**; e com a resenha do filme libanês ‘Tramontane’ de Vatche Boulghourjian, por **Natalia Nahas Calfat**.

Além dos acima-citados, não menos de dois artigos mais um ensaio atacam de ângulos variados o perene conflito israelo-árabe. **Luiz Salgado Neto** dissecas as atitudes dos notáveis palestinos na era do Mandato britânico, chegando a tornar mais entendível (senão desculpável) a posição deste estrato preso entre o martelo da imigração judaica e a bigorna da política colonial britânica. Mais polemicamente, **Guilherme Morgenstern Russo** tenta elaborar analogias entre o sionismo e o apartheid na África do Sul. E **Magno Paganelli** oferece lições de espiritualidade tiradas das lutas pela independência da Índia e pela igualdade racial na África do Sul, que teriam aplicabilidade na Terra Prometida (prometida, muitas vezes, e a beneficiários contrastantes...).

Em termos de seu interesse intrínseco, esta concentração de atenção no quesito Israel-Palestina não é totalmente justificada. Para comparar, os múltiplos conflitos na Argélia, entre população autóctone muçulmana e *pieds-noirs* franceses, entre árabes e berberes, e entre islamistas radicais e secularistas nacionalistas ou socialistas proporcionam um “laboratório de coexistência” difícil e não menos instigante. O mesmo vale para os curdos, para o Líbano e para a Malásia. A Arábia Saudita ou a Turquia, duas outras panelas de pressão regionais à beira de explosão, representam cada uma interesses econômicos muitas vezes maiores, mesmo se (cenário improvável) israelenses e palestinos juntassem suas forças. Quanto ao Irã, ele combina uma originalidade política e teológica com um papel geopolítico não menos sensível do que o dos parceiros da contenda israelo-palestina. Mesmo assim, nenhum destes assuntos tem se beneficiado até agora no *Malala* (nem em outras publicações acadêmicas brasileiras) de muitas análises equivalentes àquelas dedicadas a Israel-Palestina. O enfoque em Israel-Palestina, que nós apenas seguimos, reflete uma supervalorização não apenas na academia nacional, mas em todo o mundo ocidental, e não apenas entre intelectuais como também na política. Muito já se tem escrito sobre as causas desta quase obsessão sem satisfatoriamente elucidá-la – seria um tema para futuros autores de nossa revista. Apenas ousaria aqui sugerir que “a questão judaica” da qual Israel é uma expressão direta está no DNA do universo (pós) cristão de maneira bem mais enraizada do que a equivalente (*pace* Edward Said) “questão oriental”, “árabe” ou “islâmica”.

■ apresentação

Todos os textos que o leitor encontra abaixo são fruto de um processo de editoração meticulosa. E como nos números anteriores, nem todos os manuscritos foram aceitos. Um desafio recorrente é a politização excessiva de muitas produções. Na maioria dos casos, o choque se faz entre as demandas de uma objetividade mínima e o engajamento, por exemplo, marxista ou pós-moderno do autor. O problema não é coincidência nem específico ao campo dos estudos do Oriente Médio e do mundo muçulmano – embora ali a pressão por posicionamentos transcendendo o acadêmico seja particularmente urgente: a região que no passado deu ao mundo o judaísmo, o cristianismo e o islã, é também o berço de uma multidão de ideologias mais recentes, entre as quais pan-arabismo, a *wataniyya* com sua gama de nacionalismos, sionismo e antissionismo, wahabismo, e um universo de islamismos inclusive salafis e jihadis. Ainda, é natural que nossa revista, como o GT em geral, reflita antes de mais nada o choque das ideologias que conturba o Brasil de hoje.

Seria, portanto, talvez útil explicitar mais uma vez sucintamente nossa posição. *Malala* não é comprometida com nenhuma escola teórica ou tendência política. A maioria da comissão editorial do Grupo de Trabalho sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano se reconheceria provavelmente numa identificação com um ideal de emancipação e de valores humanos. Assim como a própria Malala Yousafzai, nos consideramos idealistas, mas o ideal é vago e sem dúvida bastante diferente para cada um(a). *Malala* não afasta de antemão da revista textos que tomam partido, não busca o sensacional e nem evita o polêmico, mas não estará sob o jugo de nenhuma ideologia ou religião. Não veiculará propagandas extremistas, mas idealmente oferece um espaço de aprendizado e debate para posições várias e até contraditórias. Um amplo leque de opiniões continuará sendo bem-vindo no boletim, desde que *argumentado* e não posto como *a priori*. Esperamos caminhar adiante com mais números cheios de informação e de ideias que provocam e estimulam.

Boa leitura!

Peter Demant
Editor-Chefe da Revista Malala
São Paulo, 03 de Abril de 2017.

“SE O DEBATE ACADÊMICO REDUZIR-SE A UMA QUESTÃO APENAS QUANTITATIVA (O QUANTO PUBLICAMOS, OS ÍNDICES E RANKINGS) ESTAMOS DECRETANDO O FIM DA INOVAÇÃO NO PENSAMENTO ACADÊMICO”.

Entrevista com Nizar Messari¹

Revista Malala (RM)

Professor Nizar, em linhas gerais, como o senhor avalia esse universo de pesquisa sobre o Oriente Médio e mundo muçulmano, pensando a partir do Brasil?

Nizar Messari (NM)

Acho que há um interesse pelo assunto, um interesse que existe de maneira geral pela população brasileira, pela opinião pública brasileira sobre o mundo árabe e muçulmano. Mas não existe grande interesse acadêmico pela área. Eu me lembro que todas as vezes que tentei oferecer cursos de mestrado e doutorado sobre questões de mundo árabe e muçulmano a resposta era muito pequena. Enquanto toda vez que eu era convidado para uma palestra ou quando eu dava um curso de extensão sobre esse assunto, a audiência era sempre muito grande e muito interessada. Então me parece que o interesse é mais de curiosidade e menos propriamente acadêmico. Existem, no entanto, alguns focos ou algumas instituições que demonstram mais interesse. Como acontece com outras áreas de estudos nas universidades brasileiras, esse interesse é mais sobre como o Brasil se relaciona com essas áreas e regiões. Na parte Luso-Africana, por exemplo, o interesse é pensar como o Brasil se relaciona com esta parte do continente. De forma mais ampla no Mundo Árabe, o interesse é por como o Brasil se posiciona e se relaciona em termos de política externa e comércio internacional. Poucos pensam na região ou na área geográfica propriamente e como objeto de estudo.

RM

O senhor não acha que há um recorte a partir de 11 de Setembro? Porque a impressão que se tem é que com o 11 de Setembro - com a questão do terrorismo, digamos, toda aquela repercussão que o atentado teve - abriu-se todo um campo de pesquisa ligado ao terrorismo, a relação entre o fenômeno e o Islã, fundamentalismo e etc. Havia antes um outro tipo de pesquisa, mas depois deste atentado o estudo passou a ter mais esse formato das Relações Internacionais. O que o senhor acha?

¹ Professor e pesquisador decano da School of Humanities & Social Sciences da Al Akhawayn University, no Marrocos. Entrevista realizada por Skype no dia 07/02/2017 com Ariel Finguerut e Cila Lima, membros do Conselho Editorial da Revista Malala.

NM

Esse interesse e suposto elo que se estabelece entre o Islã e o terrorismo, a mim pessoalmente me incomoda. Eu entendi sua pergunta sobre a virada que representou 11 de Setembro, mas justamente, se o que vamos chamar de interesse pelo mundo árabe e muçulmano é essa relação que se estabelece entre o Islã e o terrorismo, me parece que de novo é um interesse derivado, que não se estuda o mundo árabe e muçulmano por si, mas sim como essa ameaça ao Ocidente - ou ameaça a estabilidade internacional. Não se procura estudar a história do mundo árabe, as relações sociais no seio dos países árabes muçulmanos, não se estuda a questão do gênero neste mundo árabe muçulmano; se estuda como esse mundo árabe muçulmano produz uma ameaça para o Ocidente. De novo então uma relação derivada e não um estudo do mundo árabe por si só. Por outro lado, depois do 11 de Setembro, teve justamente esse interesse específico pelo mundo muçulmano, mas me parece que não é algo que tenha ficado. O efeito do 11 de Setembro não foi um efeito duradouro no mundo acadêmico, até em termos de estudos das questões de segurança internacional. Da mesma forma, a Primavera Árabe não teve um impacto duradouro sobre a agenda de pesquisa acadêmica. Então, eu acho que na academia o nosso propósito não deveria focar no que a conjuntura requer, mas sim em determos um certo recuo acadêmico, um entendimento crítico de grandes tendências independentemente do que a mídia requer ou do que a conjuntura requer.

RM

Podemos agora entrar no debate de como se faz pesquisa e os desafios a partir disso. Todas as pesquisas acadêmicas têm suas dificuldades e peculiaridades. Em se tratando do mundo muçulmano, o que o senhor destacaria?

NM

A primeira grande dificuldade é a falta de transparência e a falta de acesso às informações. É muito difícil fazer uma pesquisa sobre o mundo árabe muçulmano de longe. Os websites oficiais, as agências dos ministérios e os jornais são péssimos, praticamente em todo o mundo árabe e muçulmano. Não há dados reais, a não ser os de propaganda institucional, e os textos e links não estão disponíveis todo o tempo. Então a primeira grande dificuldade para fazer pesquisa e trabalho de campo no mundo árabe muçulmano é a falta de transparência e a falta de disponibilidade de material. A segunda dificuldade, que é decorrente desta falta de transparência, é a falta de acesso às pessoas quando o pesquisador vai para um lugar no mundo. As pessoas não se sentem muito à vontade para falar – e quando falam – falam uma língua oficial, uma linguagem oficial, um discurso oficial.

Quando se faz entrevista não é apenas para se ter acesso ao que é oficial. Para o acadêmico brasileiro, há uma terceira dificuldade que é a língua árabe, são poucos os institutos, no

Brasil, que ensinam língua árabe. Porém, mesmo que algumas entrevistas possam ser feitas em inglês ou em francês, mesmo se alguma imprensa possa ser publicada em inglês ou em francês, o dia a dia ocorre em árabe. Sem dominar o árabe a pesquisa fica comprometida. Assim, somada à dificuldade inicial das pessoas que relutam em oferecer entrevistas, não falar o árabe prejudica enormemente o acadêmico brasileiro.

RM

Exatamente, a próxima pergunta que eu ia fazer era a dificuldade de fazer o trabalho de campo e a dificuldade da língua. Somado a essas dificuldades, tem o problema do financiamento. Para manter ou levar o pesquisador ao seu trabalho de campo, da perspectiva do Brasil, teria um custo alto. Como o senhor vê essa dificuldade do financiamento neste caso?

NM

Eu atuei no Brasil, no governo Lula, não no governo Dilma. Então no governo Lula, eu nunca tinha experimentado o Brasil com tantos recursos para se fazer pesquisas, para fazer pesquisas de campo, para viajar e para organizar conferências. Não estou aqui de forma alguma querendo entrar em discussões de política brasileira. O que eu estou dizendo é que há alguns anos, atrás, na década passada, no Brasil, havia muitos recursos para fazer pesquisa de campo, sem limitações. O CNPq tinha aquelas vertentes de financiamentos, como bolsa sanduíches para jovens pesquisadores, eu mesmo mandei vários alunos para alguns países árabes, e aquelas linhas de financiamentos para jovens pesquisadores mais estabelecidos, existiam financiamentos para pesquisadores entrarem com suas linhas de pesquisas e receberem apoio financeiro, razoável, para fazer suas pesquisas de campo. Eu sei que a realidade mudou, de maneira substancial, com a crise. E isso, sem dúvida, dificulta bastante o trabalho do pesquisador. Não se pode fazer pesquisa de campo sem passar uma temporada no local, conhecer as pessoas, estabelecer contatos e conseguir entender os códigos locais. Eu concordo que sem recursos financeiros isso se torna realmente muito mais difícil.

RM

Agora Nizar, podemos voltar um pouco na questão da religião, o Islã. Como o pesquisador tende a lidar com essa questão? Por que existe o pesquisador que está interessado no Oriente Médio e mundo muçulmano, mas não necessariamente no Islã. Pode-se olhar a relação de poder, a diplomacia e aspectos não necessariamente culturais, por exemplo. No entanto, sabemos que a religião faz parte das relações sociais e está sempre presente. Então isto às vezes é uma variável que dificulta bastante o trabalho de pesquisa neste

campo. Por outro lado, temos aqueles pesquisadores que estão exatamente interessados em estudar o Islã, pensar o Islã, e toda sua capilaridade social e política. Em sua opinião, como a religião interfere nesses trabalhos de pesquisa sobre o Oriente Médio e mundo muçulmano?

NM

Devo admitir que este tipo de dificuldade que você menciona aqui deve ser uma dificuldade do pesquisador brasileiro, pois recebemos o tempo todo aqui muitos pesquisadores europeus e norte-americanos, que trabalham com foco no Islã, na religião muçulmana ou no Islã político. Algumas vezes são pesquisadores que vem para visitas, outras vezes, vem para passar uma temporada, algumas semanas ou mesmo alguns meses. Então realmente pelo menos aqui no Marrocos e aqui na Universidade não temos problemas com isso, tem até um mestrado de estudos religiosos na qual admitimos alunos internacionais, no qual há alunos internacionais matriculados. Pode ser que haja uma certa postura defensiva dos muçulmanos sobre sua própria religião, pode ser que haja uma certa desconfiança das autoridades para saber quem é essa pessoa que se interessa pela região. Principalmente agora, com essa onda de fenômeno societal desses indivíduos que nascem no Ocidente e se convertem à religião muçulmana, mas entram em organizações como o Estado Islâmico e fazem atentados terroristas de grandes proporções. Então existe essa preocupação em não alimentar esse tipo de clientela, mas existe também o interesse em discutir e apresentar a religião sem esse modo de violência e sim como um modo de viver, uma opção pessoal, uma opção de sociedade, dependendo dos grupos com os quais se conversa.

RM

Nizar, você mencionou pesquisadores ocidentais interessados em estudar o mundo, você poderia falar de algo que diferencie o pesquisador brasileiro? Na sua opinião – nós os brasileiros – nos diferenciamos de alguma maneira neste universo de pesquisa, por exemplo, se comparado, pelo menos, com a América Latina? Você percebe alguma tradição que nos diferencia, uma escola ou algo neste sentido?

NM

Não me parece existir uma escola brasileira de estudos do Oriente Médio, não existe algo que diferencie o Brasil dos demais pesquisadores sobre o Oriente Médio, inclusive porque boa parte da literatura e da discussão bibliográfica que acontece no Brasil faz referência aos grandes debates que existem na Europa ocidental e na América do Norte. Os autores que são utilizados no Brasil, salvo algumas exceções locais, refletem e seguem as grandes linhas do debate internacional. Não me parece haver uma escola brasileira de estudos do

Oriente Médio. No entanto, há um potencial no Brasil que não é explorado, que poderia ser interessante justamente para criar uma escola brasileira no campo das Relações Internacionais. Eu me refiro aqui às grandes comunidades de descendentes tanto de árabes quanto de judeus que moram no Brasil, então são brasileiros de várias gerações, que às vezes trabalham com questões relativas ao Oriente Médio e que poderiam trazer uma bagagem que se diferencie do peso do Orientalismo, como definido por Edward Said, que existe em muitas partes da academia ocidental. Mas também, ao mesmo tempo, que se diferencie de uma aproximação muito romântica do mundo árabe muçulmano, que também não reflete em nada o que acontece na região. Parece que este potencial que há no Brasil, e em alguns outros países da América Latina, poderia ser um *asset* como se diria em inglês, para desenvolver na academia brasileira estudos sobre o mundo árabe muçulmano. Que eu saiba me parece ainda não existir essa escola que o diferencie. Posso estar enganado, por não conhecer publicações mais recentes sobre o assunto, mas que eu saiba ainda não existe essa escola brasileira diferenciada das demais.

RM

Algo que eu acho curioso e mesmo inevitável aqui no Brasil, principalmente dentro das Ciências Sociais, é a tradição marxista bastante forte e muito enraizada. Na sua opinião, existiria uma contribuição dentro o marxismo sobre os estudos sobre o Oriente Médio e mundo muçulmano?

NM

Acho que a tradição marxista até no Brasil tem sido ultrapassada dentro da academia. Essa tradição pode ter estabelecido alguns laços especiais nas décadas de 60, 70 e 80 do século passado com o mundo árabe e muçulmano, principalmente, incluindo aqui, Turquia, Irã e Israel. Mas me parece que hoje na academia, tanto no Brasil como no resto do mundo, as vertentes marxistas perderam um pouco da sua influência, do seu impacto para orientar os debates acadêmicos. Nas Relações Internacionais, no Brasil, as últimas contribuições marxistas são um pouco antigas, que eu saiba. Parece que as contribuições mais recentes não se encaixam bem nesta vertente marxista. E essa linha marxista não seria favorável, por exemplo, aos estudos da religião, das instâncias da religião, do mundo religioso, o que pode até ser um empecilho para uma compreensão mais aprofundada da região feita pela academia brasileira, no Brasil. Você acha que ainda existe marxismo na academia brasileira?

RM

Eu acho que se existe em algum lugar no mundo, acho que ainda é aqui no Brasil. Muitos pesquisadores egressos do marxismo se interessam por Edward Said, por exemplo. E

pelo Said se pode pensar o imperialismo, conflitos - como os de Israel e Palestina - e até mesmo entrar em temas culturais por essa chave orientalista. E aí eu posso também emendar outra pergunta. Muitas vezes, a agenda de pesquisa depende do orientador, então, às vezes, a pesquisa se desdobra a partir da posição dos orientadores que estão disponíveis. Será que isso também não direciona ou até mesmo limita a agenda de pesquisa?

NM

Eu acho que este é um risco que existe em todos os círculos acadêmicos incipientes, que estão dando os seus primeiros passos. Eu me lembro que no decorrer da década passada, Peter [Demant] e eu éramos de linhas distintas, mas nunca evitávamos trabalharmos juntos, de participar de mesas juntos, de chamar um ao outro para bancas, pois ambos tínhamos um entendimento do papel do acadêmico, de que não é de criar uma “igrejinha” - por falta de uma expressão melhor por parte de um judeu e de um árabe. Nosso entendimento de academia era criar um grupo que deveria crescer e uma massa crítica, que essa sim poderia providenciar e se aprofundar nesses debates. Mas naquele momento, na década passada, era o momento de formar uma comunidade e uma massa crítica. E eu acho que esse é o papel do acadêmico, e não estou falando aqui de um mundo ideal. Eu estou convencido que existem várias pessoas (eu trabalhei com muitas pessoas na academia brasileira) com essa mesma convicção de criar uma massa crítica e depois criar ‘escolinhas’ que seguem essa ou outra linha. Parece-me que o Brasil ainda está em fase da consolidação e o papel dos professores deveria ser de orientar as pesquisas, quaisquer pesquisas, e julgar o trabalho em cima do valor do trabalho - e não sobre como nós gostaríamos que o trabalho fosse orientado. Por isso que o papel do orientador, numa academia incipiente sobre estudos sobre o Oriente Médio, como é o caso da academia brasileira, seria o de criar um grupo de pesquisadores que possa vir a deslanchar no futuro, ao invés de entrar nestas lutas desnecessárias que acabam não levando a nada.

RM

Na ideia de fomentar a pesquisa e de ter interlocução, muitos pesquisadores sentem uma certa solidão nesse trabalho, porque se tem dificuldade de encontrar interlocutores ou outros pesquisadores com interesse de pesquisa parecido. Nesse sentido, como você avalia o papel dos grupos de pesquisas, dos congressos ou mesmo revistas temáticas sobre o Oriente Médio. Você teve experiências deste tipo?

NM

Eu acho isso fundamental, para criar essa massa crítica você tem que ter um ambiente para desenvolver esse tipo de debate, como conferências, associações e grupos de

pesquisas, justamente para romper esse isolamento do pesquisador. É preciso juntar as forças para poder, justamente, divulgar bibliografias, tornar o debate presente de maneira sistemática, convencer bibliotecas a assinar revistas e conseguir convencer os centros de financiamentos a financiar essa pesquisa. Se você for mandar, por exemplo, seu projeto de pesquisa sobre o Irã para um pesquisador que não tem ideia sobre o Irã, ou um avaliador anônimo da Capes ou do CNPq, provavelmente o retorno por sua pesquisa vai ser muito menos positivo e menos interessado do que se tivesse sido enviado para um pesquisador que tem interesse na região. E para que esse pesquisador [interessado na região] possa ser um avaliador da Capes ou do CNPq é preciso justamente criar essa massa crítica e romper com esse isolamento. Então me parece que esse é um passo fundamental para aumentar a capacidade da academia brasileira de ter uma contribuição mais original e mais autônoma sobre as questões do Oriente Médio. Isto sem necessariamente ignorar as dificuldades ou as divergências sobre as diversas linhas de pesquisa.

Existem algumas conferências que acontecem nos Estados Unidos e na Europa ocidental que poderiam ser relevantes e importantes para o pesquisador brasileiro se integrar dentro desse círculo e se inteirar dos debates que existem. Mas, obviamente, se o pesquisador brasileiro vai pedir financiamento para ir a uma conferência sobre o mundo árabe muçulmano, o avaliador da Capes ou do CNPq não vai entender a validade ou a relevância dessa conferência. Por isso, mais uma vez, está posta a importância de criar e expandir essa massa crítica nos estudos e análises das questões relativas ao Oriente Médio e ao mundo árabe e muçulmano.

RM

Eu também considero isso muito importante, por isso nosso esforço com a revista Malala e o Peter também com o grupo de trabalho na USP sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GT OMMM). Mas olhando pela perspectiva também do pesquisador, acho que há uma dificuldade para desenvolver isso, que é um pouco oriunda da lógica produtivista. Quer dizer, você precisa publicar, você tem prazos rígidos, você tem um mês de trabalho de campo, ou seis meses para escrever um artigo, etc. E, às vezes, isso se torna algo tão presente que se torna mais importante que a própria pesquisa. O foco vira o publicar, o importante torna-se cumprir os prazos. Como você vê essa burocratização da pesquisa?

NM

Essa, como dizem justamente os marxistas, é a comodificação do conhecimento: quando o conhecimento se torna uma *commodity*, é isso que estamos vendo em toda nossa vida acadêmica. Os números, quantos artigos que você publicou? Qual é o *impact factor*? Isso é tão empobrecedor para a academia... Eu admito realmente a importância de critérios

de qualidade para assegurar padrões de qualidade na produção acadêmica. Acho que se aprende muito com isso. Eu fico triste que muitas importantes revistas na área da Ciência Política e das Relações Internacionais no Brasil estão sendo publicadas em inglês. Eu fico me perguntando, como aquele jovem estudante de Ciências Sociais, por exemplo, no interior do Brasil, com grande potencial de fazer contribuições no futuro próximo, como ele vai crescer e se firmar na área se não há revistas na língua dele ou dela? Obviamente, essa padronização do modelo de produção de conhecimento - no qual todos temos que ler as mesmas coisas, refletir sobre os mesmos assuntos, nos candidatar para as mesmas bolsas e escrever da mesma maneira - é muito empobrecedor. Se existe uma riqueza da academia - e a academia brasileira, me parece, foi muito boa nisso por muitos anos - foi justamente a de permitir um certo arco-íris, um grande leque de opções e permitir que o debate aconteça. Eu lembro que, depois de 11 de Setembro, o meu querido amigo Eduardo Viola quando ia para as conferências e defendia uma posição pró-EUA, as pessoas diziam “que coragem do Eduardo”. Eu pensava: se não se pode defender uma posição no mundo acadêmico, onde se vai poder defender uma posição de dissidência? A academia é o espaço para essa dissidência.

Eu fico triste diante dessa homogeneização dos padrões. Dessa homogeneização do modo de produção do conhecimento, homogeneização do modo de pensar, que acaba sendo empobrecedor. Temos que encontrar um meio termo entre estabelecer um alto padrão de qualidade, liberdade no modo de pensar e transparência no uso dos recursos e fundos de pesquisa. Eu sei de pesquisadores que não usam seus fundos de pesquisas para os quais esses fundos foram estabelecidos. Eu acho que deve haver critérios estritos para isso, mas ao mesmo tempo isso não pode empobrecer o debate acadêmico e reduzi-lo a uma questão quantitativa, a quantos artigos publicados, em qual revista ou qual o *impact factor*. Se for assim, estamos decretando o fim da inovação no pensamento acadêmico.

RM

Seria interessante, se possível, que o senhor falasse um pouco sobre o Marrocos. O que o levou a ir ao Marrocos. Você pensa em voltar ao Brasil? Enfim, qual seu balanço desta experiência.

NM

O que me trouxe ao Marrocos foram tanto questões pessoais, de família, quanto profissionais. Fechei um ciclo produtivo no Rio de Janeiro. Eu estava me interessando por temas desta região. Mas também tinha minha filha que nasceu no Brasil, eu não conseguia falar em árabe com ela, então eu e minha esposa pensamos que devíamos passar uma temporada no Marrocos, permitir a ela aprender o árabe, conhecer a outra metade dela. Ela

já conhecia bem o Brasil, então pensamos que seria bom ela conhecer o Marrocos. Motivos diversos me levaram a voltar para o Marrocos. Nesse momento eu tenho uma agenda de pesquisa um pouco reduzida, porque sou decano de uma faculdade, então tenho uma responsabilidade administrativa mais intensa. Mas isso não me impede de fazer pesquisa, porque é isso que mais me atrai e me interessa. Meus dois principais assuntos de pesquisa, atualmente, estão nas Teorias das Relações Internacionais. Eu estou fechando um livro, em parceria com duas colegas, sobre as contribuições do debate *Global South* para a teoria das Relações Internacionais. Eu sou co-editor desse livro, com minha contribuição sobre a questão do conceito da guerra e da violência produzidos pelo *Global South*. Outra área de interesse é como a imigração representa um desafio para as categorias tradicionais das Relações Internacionais. Eu estou terminando um capítulo sobre a geopolítica e a questão da imigração e estou usando a questão do espaço no debate sobre imigração.

Se vou voltar ao Brasil? O Brasil tem um lugar especial no meu coração e na minha cabeça, mas nos próximos anos não vejo possibilidade de voltar ao Brasil. Contudo, se na minha idade eu aprendi alguma coisa foi nunca dizer “nunca” nem também dizer “sempre”. Então estou aberto e vamos ver o que o futuro esconde. ■

O EXTREMISMO ISLÂMICO – SUA PUJANÇA E SUAS DEBILIDADES¹ ISLAMIC EXTREMISM – ITS STRENGTH AND ITS DEBILITY

Bouzid Izerrougene²

Resumo. Buscamos entender a origem do extremismo islâmico, suas potências e suas fraquezas, em vistas a encontrar formas para sua atenuação, valendo-nos dos parâmetros civilizacionais do mundo muçulmano, dentro da sua história interna e da sua complexa relação com a civilização ocidental.

Palavras chave: extremismo islâmico, Daesh, identidade, alteridade, globalização.

Abstract. We seek to understand the origin, strengths and weaknesses of Islamic extremism and to propose ways for its attenuation, relying on the civilizational parameters of the Muslim world, within its internal history and its complex relationship with western civilization.

Key words: Islamic extremism, Isis, identity, otherness, globalization.

E desde então, sou porque tu és. E desde então és sou e somos... E por amor, serei... Serás...Seremos... **Pablo Neruda**

Introdução

Tentaremos entender a razão de ser do extremismo islâmico e propor formas para o seu combate. Para tanto, precisamos conhecer os parâmetros civilizacionais do mundo muçulmano, dentro da sua história interna e da sua complexa relação com a civilização ocidental. Faremos, numa primeira seção, uma breve exposição da história do mundo muçulmano, ressaltando o processo em que se deu a divisão entre os xiitas e os sunitas e a formação das organizações estatais contemporâneas. Em seguida, discutiremos o fenômeno Estado Islâmico, sua formação, sua ideologia, atratividade e ambições. Tentaremos mostrar, nessa segunda seção, que a religião para os jihadistas extremistas é antes um meio de ascensão que objeto de uma fé. Admitimos que a focalização do extremismo islâmico na religião e não em outro suporte vem do fato de que as sociedades muçulmanas estão ainda pouco secularizadas e nelas a consciência coletiva não se libertou do peso da religião, a qual permanece como único meio portador de sentido. Assim, os conflitos de ordem geopolítica permanecem ocultos em formulações confissionais que acabam por obscurecer a própria religião e perpetuar os conflitos.

¹ Esse texto é resultado de três palestras proferidas entre 2015 e 2016 para os grupos de estudos Primo e Cajuví, em Salvador, Bahia. O autor agradece ao amigo André Ghirard e aos pareceristas anônimos da revista Malala, cujos comentários e recomendações melhoraram o trabalho.

² Natural da Argélia, doutor em economia pela Universidade Paris XIII, professor titular da Universidade Federal da Bahia. CV Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4783038E7>. Email: bouzid@ufba.br

Sem ignorar as tensões e distorções contemporâneas, produtos da colonização e das ditaduras nacionais que, todas, obstruíram o caminho da modernização social, tentaremos, no final, entender a violência do radicalismo islâmico como, fundamentalmente, o resultado de uma crise de identidade. A crise de identidade está no sentimento dos muçulmanos de estarem, há séculos, espoliados, dominados e menosprezados. Os fundamentalistas exploram esse sentimento e enfatizam o caráter hegemônico do Ocidente e a ameaça que representa. Hoje, a globalização acelerada provoca uma maior necessidade de afirmação identitária e gera, em razão da angústia existencial que acompanha a pressão das bruscas transformações materiais e tecnológicas, uma carência em valores espirituais que os extremistas souberam canalizar. Eles, sob o pretexto de defender a identidade da ameaça ocidental, rechaçam qualquer visão modernista e pregam o confinamento no rancor e na brutalidade. Minar o obscurantismo dos fanáticos sanguinários e solapar sua legitimação nos tecidos sociais são duas atitudes que passam pelo desvelamento de suas ambições políticas, assim como da sua narrativa arcaica e sectária. Importa ressaltar que na sua violência suicida os fanáticos condenam o mundo muçulmano a mais declínio e mais atraso³. Urge nas sociedades muçulmanas superar o dilema segundo o qual a modernização lhes implica necessariamente ficar à mercê da cultura ocidental e perder a identidade, entendendo que tal dilema está deixando de ser pertinente, pois a modernidade hoje se tornou universal e não é mais privilégio exclusivo do Ocidente.

Nessa universalidade, os diferentes povos que se sentem marginalizados no mundo moderno podem passar a viver a modernidade e não a sentir como fenômeno exógeno, imposto. Nela, a globalização pode se afirmar como processo enriquecedor de mesclagem e de integração de todos, atenuando o seu aspecto uniformizador, empobrecedor e contestável. Abre-se caminho para estender a todo humano um valor intrínseco, restituindo a todos a possibilidade de serem diferentes sem serem desiguais.

1. A formação do mundo muçulmano, a cisão sunita/xiita e a ascensão do fundamentalismo – breve relato histórico.

O Islã nasceu na península arábica na virada do século VI para o século VII e, cem anos depois, aproveitando o vazio geopolítico que seguiu ao declínio do império romano, espalhou-se com extraordinária rapidez. Em poucas dezenas de anos, um punhado de beduínos da Arábia, à margem da história até então, tornou-se senhor de vastos territórios, que se estendem da Espanha até o extremo da Ásia, passando por grandes áreas da África. Tudo foi feito de forma surpreendentemente ordenada e relativamente respeitosa das culturas e religiões dos povos conquistados.

³ No seu livro *Jihad*, publicada em 2000, Gilles Kepel estuda o desenrolar do Islã político, observa que a radicalização é antes um sinal de declínio do que de força, concluindo que o islamismo não tem mais capacidades para “mobilizar utopias”.

A força da espada teve certamente seu papel nas conquistas, que não eram marchas pacíficas, mas, considerando o escasso exército árabe em relação à imensidão dos territórios e ao grande número de povos submetidos, pode-se admitir a importância da persuasão doutrinária, mítica e religiosa do Islã. Soma-se a isso a habilidade dos mercadores árabes em ganhar a simpatia dos povos por onde transitavam com suas caravanas.

No ano de 570 nasceu Maomé que começou a pregar publicamente aos 33 anos de idade, conquistando a cidade de Madina e, depois, a Meca, ambas na atual Arábia Saudita. Em 632 morre sem deixar orientação para sua sucessão. Os sucessores são os Califas, ditos *Arachiddun*, isto é, os bem guiados. Embora a lenda os magnifique, os companheiros de Maomé brigaram ferozmente sob o manto da religião pelo poder, e suas batalhas fratricidas fizeram muitas vítimas. Na história da civilização islâmica, os conflitos políticos costumam ser dissimulados em pretextos religiosos que alimentam o sectarismo, enraizam a violência e perpetuam o atraso. Analisando essa tendência, Ashmawy, afirma que:

Chaque secte prétendait au monopole de la vérité et de la foi sincère, accusant les autres d'être dans l'erreur et de renier Dieu et la religion. Dans les divisions qui s'ensuivirent, les valeurs et les idéaux du Coran s'éclipsèrent sous le discrédit et la falsification, et les musulmans en revinrent aux mœurs antéislamiques (Ashmawy, 1998: 56).

Houve, no total, quatro Califas reconhecidos formalmente como guias de todos os muçulmanos. Mas a unificação começou a roer no reinado do último Califa, Ali Bin Abi Taleb (chamado Imam Ali), que, na opinião de muitos muçulmanos, o profeta Maomé o teria desejado como seu primeiro sucessor. Ali chegou ao Califado suspeito de ter comandado a morte do seu antecessor, Othman Ibn Affane, e perdeu a adesão da maioria dos correlegionários. Os contestadores exigiram a entrega dos assassinos de Othman e organizaram uma ferrenha oposição que culminou na guerra civil, entre 656 e 657, em Bassurah e Al Raqqa (Bassioni, 2012), onde os combatantes de cada campo pertenciam às mesmas tribos, mesmas famílias e mesmos clãs. Imam Ali ganhou a guerra, mas não conseguiu manter o controle sobre o País do Sham (atual Síria, Líbano mais a Jordânia), que se tornou área dissidente, sob o comando do Muawiya, o líder que fundou a dinastia dos Omíadas em 661, com sede em Damasco.

Com a hegemonia dos Omíadas, o centro do poder no mundo muçulmano se deslocou da Arábia para o Sham e os partidários de Ali se tornaram minoria, passando a sofrer severas perseguições. Partidário em árabe se disse *xiaat*, daí o nome xiita para diferenciar os seguidores de Ali da maioria muçulmana formada por sunitas. Operou-se uma cisão histórica, cuja formulação confessional irá perpetuar a ocultação do caráter político dos conflitos entre muçulmanos.

Ali não soube colocar os interesses tribais e familiares acima do dogma e da transcendência da religião, e perdeu por Muawiya, que, ele, apostou na persuasão política e na força das armas (Puri, 1924). Em torno da personalidade do Califa Ali e da narrativa do heroísmo na resistência de seus filhos contra Damasco se formou o ramo xiita, com certa exaltação religiosa diferente dos demais muçulmanos sunitas. As crenças sunita e xiita derivam da mesma fonte: a Suna, que é o conjunto do Corão e do Hadith (falas de Maomé). Essa mesma fonte autoriza, contudo, divergências teológicas e jurídicas entre as escolas. Os xiitas dão continuidade na sucessão de Maomé através dos Imames, que são guias espirituais e guardiões da Sharia. A Sharia é um conjunto de leis inspiradas no Corão e que ditam o comportamento dos muçulmanos. Depois do segundo filho de Ali, terceiro Imam, vieram mais nove outros Imames. O décimo morreu aos cinco anos de idade e espera-se o seu retorno: o messias que, segundo a crença xiita, regressaria com Jesus Cristo⁴ e estaria guiando até hoje os xiitas de forma oculta.

Os Omíadas dominavam a parte sunita do mundo árabe, enquanto isso a dinastia dos Fatimitas governava os povos xiitas, menos o Iraque, onde nasceu, em 762, o Califado dos Abássidas, cujo poder não tardou a superar a hegemonia de Damasco. A disputa entre os Califados ocorria basicamente em torno de territórios dominados. Em 929, os Omíadas fundaram o Califado de Cordoba, na Espanha, na mesma época em que os xiitas Fatimitas se introduziram na África do Norte e dominaram os territórios que correspondem hoje a Argélia e Tunísia. Foram logo expulsos e se estabeleceram no Egito, fundando o Califado do Cairo, onde construíram a famosa universidade islâmica do El Azhar.

Diante da expansão da influência xiita na África do Norte (incluindo o Egito), os sunitas recorreram, mais uma vez, a motivos dogmático para incriminar os xiitas, quando denunciaram o que era na sua opinião desvios de interpretação cometidos pelos seguidores de Ali. Reiteraram que a única voz da sabedoria estava na Suna tal como foi transmitida por Maomé, apoiando-se nas obras do famoso teólogo El Ghazali (1058-1111). El Ghazali se insurgiu contra a filosofia aristotélica que teólogos xiitas começaram a introduzir no Islã, a exemplo do que fez a Igreja católica. Os sunitas também nessa época reprimiam o sufismo que, embora sunita, era suspeito porque parece com a contemplação dos cristãos e apresenta pontos comuns com o xiismo. Expulsaram os xiitas do Egito em 1171 através do exército de Salah Al Dine El Ayyubi, Saladino, o curdo que liderou a oposição aos cruzados. Em seguida, Al Azhar foi arrancada dos xiitas e se tornou um polo de doutrina sunita.

Enquanto os xiitas admitem interpretação e adaptação dos textos sagrados, os sunitas consideram o dogma, que é a própria Suna, fixo e imutável⁵. Sunitas e xiitas

⁴ Há uma grande aproximação dos cristãos no xiismo, sincretismo que os sunitas extremistas não perdoam.

⁵ A linha xiita é mais renovadora. Os xiitas se esforçam em adaptar a Suna, o que lhes autorizou, no Irã, estabelecer um poder constitucionalista, que chegou a condenar e enforcar religiosos; instalar o regime dos xás e abrir espaço à revolução islâmica de Khomeini em 1979. Hoje, o Irã é o país menos instável e inseguro do mundo muçulmano, onde há mais Estado de Direito. Prevaleceu no Ocidente a ideia de que os xiitas

divergem por muitos outros motivos que podem ser considerados triviais, como por exemplo a aparência física de Deus, os rituais, o casamento, as datas comemorativas, etc. Na verdade, os dois ramos não formam entidades homogêneas, mas são feitos de grupos bastante diversos.

Os xiitas se dividem em ismailitas, que surgiram a partir de 762 na Síria e no Iraque; druzes, que apareceram a partir do ano 1000, na Síria e no Líbano; alauitas, também na Síria, a partir de 884; azeris, no Azerbaijão e na Turquia; hazaras, no Afeganistão, etc. No Irã dominava a doutrina sunita até 1501, imposta até então pela dinastia dos Safávidas (azeris e curdos), via sufismo (Shuster, 2007). Atualmente, fora o Irã, Bahrein e Iraque, onde representam, respectivamente 96%, 70% e 60% das populações locais, os xiitas são minoria em todos os países muçulmanos; representam cerca de 10% do total (PewForum, 2009).

Quanto à corrente da maioria sunita, ela permanece desde o século XI dividida em quatro escolas: malaquita na África do Norte, Egito e Sudão; xafiita, no Egito, Indonésia, Malásia e Iêmen; hanafita, no Iraque, Síria, Irã, Turquia, China, Paquistão, Índia, Bangladesh e nos Bálticos (Bosnia, Albânia, Macedônia); e, hanbalita, na Península Arábica.

A partir dos meados do século XIII, a civilização árabe-muçulmana começou a desmoronar. O primeiro grande golpe foi dado pelos mongóis que invadiram Bagdá em 1258 e colocaram um fim na dinastia Abbássida. Em 1492 foi a vez da queda do reino de Granada. Em 1517, o imperador otomano proclamou-se Califa de todos os muçulmanos. Sob o domínio dos turcos, a expansão muçulmana se limitou ao Azerbaijão e a uma pequena parte limítrofe da Geórgia (Black, 2001). A Letargia tomou conta do mundo muçulmano que experimentou sua «Idade Média» naquele período.

O Império Otomano (1299-1922) dominou todo o mundo árabe, menos a região central da Península Arábica. Nessa área, berço do Islã, se encontram as cidades sagradas de Meca e Madina, cuja relevância para os peregrinos alimentava rivalidades tribais e concedia a seus controladores considerável influência e importante fonte de renda. Em 1744, uma tribo vencedora, cujo chefe, Muhammad Ibn Saud, uniu-se a um influente religioso fundamentalista do Islã, Muhammed Abd Al-Wahab (1703-1792), para criar o Reino Saudita. Quase dois séculos depois, em 1915, em plena Primeira Grande Guerra, a aliança militar da família Saud com a Inglaterra e contra os turcos (aliados da Alemanha) permitiu a ampliação territorial do reinado e sua formação em Estado-nação. A anexação de territórios pela dinastia de El Saud continuou até 1932. Em 1938, a descoberta de petróleo permitiu estender a influência do reinado e da sua conservadora doutrina wahabita para além da Península, combatendo, com comprovada cumplicidade do Ocidente, toda tentativa de autonomia e de modernização no mundo muçulmano (Belaali, 2012).

fossem mais radicais, em razão das ações dos guardiões da Revolução iraniana.

Depois da queda do Império Otomano, os territórios do Oriente Médio foram submetidos aos protetorados britânico e francês e só obtiveram sua independência durante ou depois da segunda guerra mundial. Ocorreram, então, dois grandes movimentos no mundo muçulmano: a modernização da Turquia, relativamente sucedida, sob o comando de Mustafa Kamel Atatürk, e o movimento panarábico que buscava a unificação do mundo árabe em um único Estado. Este movimento chegou ao poder no início da década de 1960 no Egito através do nacionalismo republicano de Nasser e, na Síria e no Iraque, através do partido baasista nacionalista e socialista. O panarabismo conseguiu acalmar os conflitos confessionais graças à promessa de unificar todos os árabes e, também, devido à sua estratégia de apontar o inimigo externo. Mas, no final, seus protagonistas se transformaram em ditadores.

A Arábia Saudita, aliada do Ocidente e rica como se tornou, persistiu em contrariar os movimentos nacionalistas, vistos como aliados da URSS naquele contexto de guerra fria. A oposição começou a tomar consistência através de movimentos religiosos radicais nos países sunitas, como a Irmandade Muçulmana no Egito e na Síria, inflenciados e apoiados pelo wahabismo saudita. O wahabismo é uma tendência rigorista do Islã que prega a volta aos fundamentos, desprezando os diferentes dogmas ou doutrinas. Essa corrente estima que o Islã foi adulterado, o que justificaria uma reforma ortodoxa, uma ortodopraxia (ortodoxia na ação). Sunita na essência, defende o imobilismo no pensamento e vê qualquer inovação como heresia, o pior dos males. Tem como meta, desde que nasceu em Madina, nos meados do século XVIII, a dominação do mundo muçulmano. Foi reativada pela dinastia de Al Saud a partir dos anos 1950 e 1960..

Na década de 1960, a Arábia liderava o movimento do panislamismo para impedir a expansão daquele panarabismo iniciado no Egito e no Iraque, assim como enfraquecer a influência dos xiitas na região. Em suas ações contra os panarabismo, a monarquia dos xarifados fomentou revoltas e não hesitou a armar seus próprios inimigos xiitas contra nacionalistas sunitas, mostrando como os conflitos podem não ter nenhum motivo confessional, como no caso da guerra do Iêmen.

Até 1960, o Iêmen era governado pelos xiitas (que são um terço da população), quando o nacionalista egípcio Nasser, interessado em controlar o mar vermelho, provocou uma revolução republicana sunita. Apesar de rejeitar todos os seguidores de Ali, Arábia Saudita incitou os conservadores xiitas contra Nasser, numa guerra que acabou por dividir o país, em 1967. A reunificação veio a acontecer em 1990. Abdullah, sunita, governou por mais de 30 anos, com apoio da Arábia Saudita⁶, oprimindo e desprezando os xiitas locais, conhecidos como hutis ou zaidistas. Estão sendo a toda hora bombardeados pelas forças militares de um tal de Conselho de Cooperação dos Estados Árabes do Golfo, formado por Omã, Emirados Árabes Unidos, Arábia Saudita, Qatar, Bahrein e Kuwait.

⁶ O Iêmen é uma das saídas do petróleo saudita.

Sempre na busca de maior influência no mundo muçulmano, o reino dos Ibn Saud concluiu, em 1961, a Universidade Islâmica de Madina, onde passaram a se reunir os maiores teólogos do Islã sunita. Madina recebeu e financiou um grande número de estudantes de todos as partes, preparando-os a pregar o wahabismo em seus países de origem. A doutrina encontrou e ainda encontra terrenos férteis nos países árabes, em razão, essencialmente, das crises dos projetos nacionalistas que se tornaram ditaduras corrompidas.

Na década de 1980, com apoio dos EUA, a Arábia patrocinou Saddam Hussein na sua guerra contra Irã, visando enfraquecer a influência da revolução iraniana na região. Era uma guerra para o controle do Golfo Pérsico, por onde transitavam cerca de 65% do petróleo exportado. Não era, portanto, um conflito de ordem apenas confessional, era antes de ordem geopolítica, como em quase todos os litígios entre os muçulmanos. Fez um milhão de mortos e parou em 1988 sem vencedor nem vencido. Acabou, todavia, por fortalecer os seguidores de Ali em geral e por despertar os sentimentos de opressão e o desejo de justiça nas populações xiitas do Iraque, Iêmen, Bahrein e da própria Arábia. A diabolização do Irã se revelou um grande erro.

Em 1979, enquanto o xá do Irã era removido e se instalava a República Islâmica naquele país, a invasão do Afeganistão pelo exército vermelho irá dar um impulso extraordinário ao radicalismo sunita. Arabia Saudita, com ajuda dos EUA, recrutou combatentes em todos os países muçulmanos, os chamados jihadistas internacionais ou internacionalistas, para expulsar os soviéticos do Afeganestão, favorecendo a organização Al-Qaeda, que nasceu naquele contexto.

No Afeganistão, a etnia sunita dominante dos pashtuns, aproveitando a guerra contra os soviéticos, realizou um verdadeiro genocídio dos xiitas Hazaras⁷. Com a expulsão dos soviéticos, os talibãs, também sunitas, passaram a controlar o Afegastão e a aplicar a Sharia, reprimindo e assassinando milhares de seus conterrâneos (Gier, 2016).

No Afeganestão, os combatentes internacionalistas adotaram a doutrina salafista, em substituição ao wahabismo. Encontraram no salafismo uma formulação religiosa que melhor atende às suas pretensões políticas, que mais excita o sentimento de ser dono da verdade e da fé sincera e que dá o direiro de considerar heréticos todos aqueles que não pensam igual a eles e de encarregar-se de combatê-los até a morte.

O salafismo tem suas origens na doutrina hanbalita, formulada na Península Arábica por Ahmed Ibn Hanbal no século IX. Do hanbalismo surgiram duas principais referências ideológicas, que são a de Ibn Taymiya, no final do século XIII, e aquela do wahabismo, no século XVIII, promovida por Mohamed Ibn Abdelwahab. No início do

⁷ O mesmo ocorre no Paquistão.

século XX, o pensamento salafista foi reformado e modelado em projeto político pela confraria egípcia fundamentalista da Irmandade Muçulmana, fundada em 1928 por Hasan al-Banna (Amghar, 2011).

O salafismo adotado pelos internacionalistas do Afeganistão a partir do final do século XX se assemelha, na verdade, ao wahabismo na sua vertente mais conservadora e radical. A principal divergência está basicamente na dimensão almejada de poder: enquanto os wahabitas se contentam com um poder local, os salafistas sonham com o grande Califado de todos os muçulmanos (L' Express, 2003).

Depois que os soviéticos foram expulsos, os internacionalistas voltaram para seus países de origem e, apoiados na doutrina salafista e no dinheiro das monarquias do Golfo, declararam guerra a praticamente o mundo inteiro: aos governos populistas que ainda reinavam no mundo árabe, às nações ocidentais elegidas como inimigas viscerais, às populações africanas, vistas como pagãs, etc. Estão em muitos territórios a semear o terror: no Egito, na Líbia, Iêmen, Bahrem, Nigéria, Mali, Sudão, Argélia, Tunísia, Níger, Tchade, Iraque, Síria, Turquia, além dos países ocidentais. Têm grande presença no Iraque e na Síria, onde recusam o poder da maioria xiita, ocupam vastos territórios e proclamam Estado autônomo, o Estado Islâmico: o Daesh.

2. O Daesh e sua razão de ser

O Estado Islâmico é chamado por seus protagonistas de *Dawlah Islāmiyya fi-l-'Irāq wa-al-Shām* – Daesh. Literalmente: Estado Islâmico no Iraque e no Levante. O Levante é o Sham, que representa o Mazerreque (o Oriente Árabe) menos o Iraque. Fala-se do *Sham* também como a Grande Síria, que inclui Síria, Jordânia, Líbano e Palestina⁸. O Estado Islâmico (EI), conhecido em inglês como ISIS, não possui, de verdade, nenhum estatuto jurídico-político de Estado, nem, tampouco, a legitimidade para pretender representar a todos os muçulmanos. É uma organização terrorista militar e política de ideologia salafista jihadista que surgiu em 2006, em territórios do Iraque. Mais tarde, em junho de 2014, depois que incluiu grande área e diversas cidades da Síria, proclamou-se Daesh. A desestabilização geopolítica causada pelas guerras nestes países facilitou a sua rápida expansão, acendendo nele a ideia megalomaniaca de formar-se em Califado e dominar, senão todos os muçulmanos, todos os sunitas (Mills, 2016).

O Daesh foi formado pela associação de atores de diversas origens: terroristas de Al-Qaeda, militares do regime de Saddam, jihadistas “internacionalistas” do Afeganistão, alguns rebeldes opostos a Bachar Al Assad e, ainda, outros mercenários, bandidos ou mafiosos, fora da lei. Todos se valem da ideologia salafista ultraconservadora, purista e violenta, que se apegam aos princípios de um Islã medieval e que impõe a aplicação totalitarista da

⁸ Tantos povos arrolados no suposto Estado Islâmico se que fossem sequer consultados.

Sharia. Seus adeptos, fundamentalistas messiânicos, politizam e instrumentalizam a religião, sonham com o retorno de uma época onde existiam os Califas (século VII) e visam a implantação de um Estado teológico. Inventam a seu gosto leis repressoras e retrógradas para completar o acervo jurídico da Sharia, na base de deliberações extemporâneas e interpretações devaneadoras dos textos sagrados, conforme seus interesses imediatos de poder. Eles admitem que se matem pessoas que não seguem o seu fundamentalismo corânico. São intolerantes e perseguem todos aqueles que pensam diferente, particularmente os correligionários, como os xiitas, sufistas, drusos, alauitas, etc.

A sua marca principal tem sido o terror que já levou à perda de centenas de milhares de vidas. Transformam em pecado todo tipo de expressão artística e corporal (música, dança, pintura, escultura, etc.), proíbem os cantos e as comemorações, mesmo aqueles do calendário islâmico. Eles cerceiam particularmente a mulher e impõem para todos os gêneros formas de se vestir, de saudar, se comportar em público e no lar. Fundamentalizam os costumes e se intrometem com violência em todos os campos de vida, privada e pública, configurando assim um verdadeiro regime teológico-fascista-militar.

Curiosamente, os jihadistas salafistas não aplicam a Sharia para orientar suas próprias condutas. Eles se autorizam a todas as heresias, maculando a religião muçulmana e atirando a maldição do mundo sobre os muçulmanos. Praticam atividades criminosas, assassinato de oponentes e de civis, tráfico humano, de drogas e de armas. Podem espoliar, sequestrar, saquear, estuprar, ceifar vidas aos montes e sem discriminação, fazendo tudo em nome de Deus. Pretendem conhecer o caráter e os desejos que eles humanizam do Alá e castigam tudo que consideram ou podem vir a considerar ofensa ao seu Deus imaginário. São niilistas, doentes de si, megalomaníacos que semeiam a morte por conta de um Divino impiedoso, raivoso e vingativo, a quem eles, na verdade, ímpios, pretendem substituir. É um bando de assaltantes assassinos que, todavia, conseguiu em poucos meses se fazer reconhecer no mundo como Estado Islâmico. Enquanto isso, povos inteiros, como milhões de palestinos, de saarauis, tibetanos, curdos, bascos, catalães, chechenos, irlandeses e outros lutam legitimamente, por muitas décadas, e não conseguem constituir-se em Estados.

Com a queda de Saddam Hussein, a marginalização dos sunitas, somada aos sofrimentos causados pelos bombardeios, à truculência do exército invasor, à forte crise econômica e à generalização da corrupção no novo governo xiita instalado pelos americanos, criou-se um profundo ressentimento que jogou milhares de iraquianos nos braços do radicalismo. Apareceu então um grande número de grupos armados, entre milícias, bandidos e jihadistas iraquianos e estrangeiros associados à Al-Qaeda. Esses grupos foram reforçados por um grande contingente de soldados de Saddam, aqueles todos que perderam emprego e prestígio após a invasão do Iraque pelos americanos em 2003. Os americanos substituíram os sunitas pelos xiitas no poder daquele país, colocaram

no olho da rua mais de 250 mil militares do regime anterior, os quais se viram sem soldo e sem possibilidade de emprego num contexto de caça aos sunitas e de incriminação dos antigos partidários de Saddam (Caillet, 2015). Tudo isso criou neles um sentimento de frustração e de ódio terrível para com os xiitas, os invasores americanos e os ocidentais em geral. Não se sabe quantos deles, mas muitos partiram com suas armas e sua experiência militar e se juntaram ao movimento jihadista.

Em janeiro de 2006, o maior grupo de combatentes de Al-Qaeda no Iraque, *Jaysh Ahl al-Sunnah*, liderou um processo de unificação de grande parte das inúmeras facções jihadistas, assim como de muitos chefes tribais, criando o Conselho Consultivo dos Mujahidins do Iraque. No mesmo ano, o Conselho se transformou em Estado Islâmico do Iraque e, a partir do final de 2011, com a saída dos americanos, intensificou seus ataques contra o governo e conseguiu controlar parte do noroeste do país e, em seguida, uma grande extensão dos territórios fronteiriços com a Síria. O conflito sírio, desencadeado no mesmo ano pelo Exército Sírio Livre contra o regime de Bachar El Assad, estendeu a influência do EI a este país, onde se associou a outros grupos jihadistas locais, como Al-Qaeda da Síria (*Ajnad Al Sham* ou *Al Nosra* da Síria), o Jeich Al Nasr, Ajnad al Kaukaz, a Legião do Levante, a Katibat al Tawhid Wa Al Jihad (Afrique Inside, 2015).

Com o Daesh, os extremistas islâmicas inovaram ao reivindicar base territorial para a constituição de uma verdadeira entidade estatal, com seus aparatos jurídicos e políticos. Passaram a se interessar pela administração das áreas ocupadas, cuidando em garantir a estabilidade necessária para a gestão de seus negócios locais, contrariamente aos militantes de Al-Qaeda que preferem perpetuar a desestabilização nas áreas em que atuam. Al-Qaeda permaneceu uma organização quase virtual, um imenso *holding* que terceiriza suas atividades em diversos países. Seus grupos podem agir sem necessariamente ter contato orgânico com o centro. O Daesh, em oposição, pretende dispor de um Estado: controlar um território, emitir moeda, cobrar imposto, ..., restabelecer o Califado de todos os muçulmanos.

A maior parte dos quadros militantes do Daesh se insere ideologicamente numa lógica salafista ainda mais radical, que é chamada neotakfirista⁹. Seus adeptos são particularmente xenófobos e violentamente sectários, considerando todos que não entram em sua seita apóstatas que merecem morrer. São demagogos e sabem usar a mídia para atrair jovens e transformá-los em terroristas. Além de muitos grupos autônomos de jihadistas árabes, diversos movimentos extremistas pelo mundo muçulmano afora se aliaram ao Daesh, a exemplo do Movimento Islâmico de Uzbequistão, da Jammāt-ul-Ahrar no Paquistão ou, ainda, o Boko Haram, na Nigéria (Hashimi, 2016). Todos juraram fidelidade ao Daesh e as cidades que eles conquistam para ampliar o autoproclamado

⁹ O Takfirismo foi inventado no Egito, em 1971, por Mustafa Chukri, um dissidente da Irmandade Muçulmana. O termo *Takfiri* significa excomungado em árabe.

Califado são importantes fontes de renda e de recrutas, além de serem campos de aplicação de suas doutrinas teológico-fascistas. Servem-lhes também como poderosas vitrines para exhibir ao mundo o seu poderio de destruição, assim como bases para difundir suas ondas propagandísticas.

Depois dos atentados terroristas do 13 de novembro de 2015 na França, cientistas políticos franceses lançaram um debate polêmico em torno da relação entre a “islamização” e a “radicalização”. De um lado, estão os que defendem que os massacres de massa perpetrados naquele momento fossem antes a expressão de uma revolta geracional do que uma questão de religião. Por outro lado, há quem defende o argumento contrário, sugerindo partir do Islã e da hegemonia do discurso salafista para entender as novas facetas do terrorismo.

Enquanto a primeira tese, apoiada nos estudos de Olivier Roy, coloca o motivo religioso em segundo plano, a segunda, desenvolvida originalmente por Gilles Kepel, aponta o fato religioso como o centro da interrogação jihadista (Daumas, 2016). São duas interpretações que se afrontam, sendo que uma, construtivista, enfatiza a ideia de indivíduos ou grupos sociais que seriam animados por interesses profanos e universais e que teriam tendência a utilizar uma cobertura identitária religiosa via “islamização do radicalismo” (Roy, 2015). A outra interpretação, de tendência culturalista, valoriza as mutações históricas do extremismo islâmico que se desenvolveram sobre as ruínas do nacionalismo árabe esquerdista e laico, retomando as teses de Gilles Kepel (Kepel, 1993).

Para além das diferenças, as duas abordagens padecem de um viés. Ambas retratam a violência dos extremistas salafistas, seus modos de expressão e suas hostilidades, sem levar em consideração suas profundas raízes históricas e suas motivações políticas incessantemente renovadas. Não dão a devida importância às questões geopolíticas, à herança colonial e às consequências em termos de racismo e discriminação (Burgat, 2016). Todavia, não se pode entender plenamente o terrorismo islâmico na sua nova roupagem salafista sem inseri-lo nas configurações e reconfigurações das relações de poder entre os dois grandes ramos do Islã, xiitas e sunitas; sem colocá-lo no contexto geopolítico do Oriente Médio e de suas relações com as potências mundiais.

Todos os grupos salafistas beneficiaram das generosidades das monarquias árabes do Golfo, encabeçadas pela Arábia Saudita. No Oriente Médio, os reis xarifados não gostaram da tomada do poder pelos xiitas no Iraque e o surgimento de organizações jihadistas sunitas era para eles um grande meio de frear a formação de um forte eixo xiita que inclui o Iraque, a Síria, Irã e Líbano. Os sheiks do Golfo tentam criar um contraposto eixo sunita através da Arábia, Jordânia e Turquia. No resto dos países árabes, também, a promoção de grupos salafistas locais serve aos Ibn Saud de instrumento para minar qualquer possibilidade de democratização, utilizando-se de uma lógica antiocidental e

antimodernista, como nos casos do Egito, Argélia, Líbia e Tunísia, pois para eles, assim como para o Daesh, a modernidade é uma abominação.

Na questão econômica, os conflitos têm como pano de fundo o petróleo e o gás. O Irã projeta utilizar a Síria como saída privilegiada para o mediterrâneo. Isso reestruturaria totalmente o mercado dessas commodities em detrimento da Arábia Saudita que domina o petróleo, assim como do Qatar, que domina o gás no Oriente Médio. O projeto iraniano é um dos motivos que levou esses dois países a participarem ativamente na desestabilização do regime de Bachar El Assad (Mabon, 2016).

A irmandade muçulmana e os países árabes do Golfo financiaram grupos terroristas d'Al-Qaeda e outros grupos salafistas para instalar na Síria, até então regime laico, um Estado nos cânones do fundamentalismo corânico. A identificação dos circuitos de financiamento é muito complexa, mas sabe-se que muito dinheiro sai dos cofres dos dignitários do Golfo para chegar aos jihadistas. Os endinheirados príncipes árabes, cuja riqueza privada se confunde com o erário, saíam de seus países e viajam para o exterior onde se divertem fazendo tudo que é pecado e proibido em seus países. Hipocritamente, para se redimir, compram indulgências transferindo fundos a ONGs e fundações ligadas a organizações terroristas em geral (Monnier, 2016).

Todavia, a partir dos meados de 2013 os sauditas e os cataris começaram a temer que os grupos radicais que ajudaram a formar podem se voltar contra eles. Provocaram então o fim da aliança entre Daesh e Al-Qaeda¹⁰ e levaram Al Nosra, que é o maior grupo jihadista armado de Al-Qaeda, a entrar em guerra sangrenta contra o ex-aliado (Zelin, 2014). Não sendo mais financiado pelas monarquias do Golfo, o Daesh passou a condenar e a ameaçar a família dos Ibn Saud.

Porém, o reino saudita não perde interesse em perpetuar os conflitos na Síria e no Iraque; não deseja o fim de grupos jihadistas que têm como objetivo instaurar sociedades semelhantes à sua, que decapitam e crucificam os opositores, perseguem os xiitas, enclausuram e apedrejam as mulheres, cortam a mão aos ladrões, interditam os cultos que não sejam seus, execram a democracia, etc. Por isso, os sauditas continuaram a apoiar o Daesh, fornecendo-lhe armas e comprando, no mercado paralelo, o petróleo que ele extrai dos territórios ocupados, com a forte cumplicidade da Turquia (Lombardi, 2015).

Outros países também jogaram a carta dos grupos jihadistas para defender interesses na Síria e no Oriente Médio em geral, acabando por criar o Frankenstein Daesh. Os americanos, ingleses e franceses forneceram armas, incluindo mísseis, para impedir o avanço das tropas de Bachar contra Al-Qaeda e Daesh. As potências ocidentais tomaram partido pela Arábia Saudita e o Qatar, que são grandes parceiros econômicos e militares

¹⁰ A rivalidade levou os dois grupos a passar informações à aviação russa sobre as posições das forças rivais.

frente aos quais a Síria pesa muito pouco. Alegaram sustentar a liberdade da Síria através do apoio declarado ao Exército Sírio Livre contra o ditador Bachar, mas nos campos reais de batalha o Exército Sírio Livre acabou sendo diminuído e, de certa forma, confundido com os extremistas islâmicos. Os grupos moderados, laicos e democráticos foram marginalizados e, logo, muitos deles passaram a depender do apoio das organizações radicais. Isso permitiu ao regime sírio de Bachar emplacar na opinião pública o amálgama entre opositores democráticos e terroristas salafistas sanguinários, reduzindo o conflito a uma escolha binária entre Assad e Daesh. Contribuiu a este triunfo de Assad o apoio indiscriminado dos países ocidentais, tanto aos rebeldes ditos livres, quanto aos terroristas de Al-Qaeda e de Daesh.

Atualmente (final de 2016), os ataques da Rússia e da coalizão ocidental provocam perdas territoriais ao Daesh, mas também causam a morte de civis e a destruição de cidades, gerando maior ressentimento das populações locais e alimentando a ideia de que são sempre os sunitas que são castigados pelos bombardeios. Os salafistas enfatizam os sofrimentos de seus irmãos causados pela “agressão” dos infiéis, os cruzados. Filmam a destruição diária de hospitais, escolas, infraestruturas e residências e, todas as horas, lançam na mídia dezenas de vídeos que mostram o massacre de civis pelas incursões externas e ressaltam a humilhação dos padecentes sunitas. Nessa perspectiva, as campanhas ocidentais e da Rússia na Síria apresentam estímulos à adesão de muitos jovens ao radicalismo.

Quando perde o controle de territórios, o Daesh perde também bases para sua propaganda e se lança à procura de outros terrenos para difundir a sua lógica insana de quanto mais sangue for derramado maior será o seu prestígio. Suas derrotas na Síria e no Iraque o levam a atacar na África e no Ocidente, incluindo a Turquia. Busca espalhar o terror pelo mundo através de atentados suicidas, como já vem fazendo particularmente na Síria, no Iraque e na Líbia. Para isso, ele tem muitos candidatos a “homem-bomba”, uma longa lista de espera de pessoas prestes para a “operação mártir”, todo um contingente formado por jovens oriundos de diversas segmentos sociais e de diversos países: gente do Golfo que vem de famílias ricas, norte-africanos deserdados, outros descendentes de imigrantes muçulmanos que vivem em guetos nos subúrbios da Europa, etc. Há um nome específico criado por Daesh, que é *Inrimassi*, para designar esses fanáticos que se aproximam das multidões e acionam seus cintos explosivos.

Os *inrimassi* são voluntários que escolhem essa modalidade de combate assim que chegam aos campos de treinamento. Recebem uma formação militar e teológica específica, enquadramento psicológico rigoroso e doutrinação mais profundo, isto é, uma verdadeira lavagem cerebral. São muito bem tratados e apreciados pelos quadros do Daesh, que os deixam sentirem-se devedores para com a organização e alimentam neles a culpa de não fazer o suficiente. Fazem-nos pensar que seus atos suicidas lhes garantem a

posteridade no paraíso muçulmano, embora o suicídio fosse pecado capital no Islã. Mas, para eles o jihadista suicida se auto-sacrifica para uma causa justa e, assim, “se divorcia do mundo terrestre para casar-se com o mundo celeste”. Neste, os “mártires” alcançariam o gozo absoluto, o êxtase, o Santo Graal (Mit Post, 2016).

O Daesh conta também com pessoas independentes que passam à ação criminal por iniciativa própria, como os chamados “lobos solitários”, movidos, em alguns casos, por fanatismo religioso ou por distúrbios psiquiátricos e, em outros casos, por razões autenticamente políticas, por decepções pessoais traumáticas, por vícios patológicos ou por outra causa de interesses mafiosos que fazem do terrorismo um negócio lucrativo. Todos se dispõem a morrer ou mandar morrer para matar indiscriminadamente homens e mulheres inocentes com os quais não têm nenhuma relação pessoal.

A comunicação é uma de suas principais armas que lhes permite atrair milhares de militantes, vendendo-lhes teorias de conspiração em que alegam que todos os poderes e instituições no mundo são manipulados por forças satânicas que operariam contra a justiça em geral e que precisa combater. Colocam-se como vítimas e propagam a ideia de que, com a fé e a coragem, poderiam conquistar o planeta inteiro e reestabelecer a justiça. Possuem um tentacular e moderno aparato de propaganda em muitas línguas: revistas, canais de televisão, videogames, canais em redes sociais, etc. (Heritage Foundation, 2015).

Na sua propaganda, vale tudo: denunciar os governos, a humilhação, o Ocidente, o imperialismo, a laicidade, a liberdade da mulher, a heresia, particularmente¹¹. Enquanto denunciam, os terroristas exaltam o heroísmo, o orgulho, a rebelião, o martírio, a aventura, o enriquecimento, a força, a violência; tudo que possa excitar um jovem revoltado e desnorteado. Grupos de jovens vulneráveis (psicológica ou economicamente) buscam as vezes sites sensuais e se deparam com a propaganda dos fanáticos. São inúmeros os foruns jihadistas de discussão, que servem para recrutar pessoas, reunir fundos e garantir a propaganda. Até a década de 2000, eram hospedados gratuitamente pelas firmas de serviço Internet sediadas em todos os cantos do planeta. A partir de 2010, com o facebook, que é menos controlável e que permite anonimato, a audiência dos grupos jihadistas tomou maior dimensão (Guibert, 2015). Seus foruns são verdadeiras escolas de terrorismo: fornecem manuais de guerra, receitas de bombas, formas de criptagem das comunicações, vídeos de motivação, periódicos de informação. Incitam os atentados e estimulam aqueles lobos solitários descolados no Ocidente a passar à ação.

¹¹ Denunciar o imperialismo é uma hipocrisia, pois há convergência clara de interesses entre o jihad salafista e o imperialismo. Ambos buscam redesenhar o mundo segundo uma lógica que se opõe à lógica das nações, porque as nações sempre resistem às pretensões hegemônicas.

Com sua máquina de propaganda, os quadros do Daesh atraem suas recrutas, principalmente jovens. São bons oradores, prometam ação, dinheiro e divertimento na terra e o Éden, no céu. O sucesso propagandista do Daesh pode se medir pelo grande número de grupos terroristas que surgiram em muitos países, disputando o lugar de representante do autoproclamado Califado em seus respectivos feudos.

Qualquer crime ou assassinato que ocorre no mundo e que pode ter alguma marca da comunidade muçulmana se vê logo reivindicado e apropriado pelo Daesh. Isso faz parte da sua estratégia propagandista que busca exibir poder de destruição e projetar uma imagem de herói justiceiro. Nesse sentido, a mídia mundial contribui para validar a perigosa tendência de imputar todos os crimes em massa à arregimentação da organização terrorista. A imprensa internacional participa, direta ou indiretamente, na construção de uma imagem que estrelatiza os terroristas, estimulando a atração pelo jihadismo radical de jovens vulneráveis que buscam dar um sentido ao seu mundo desprovido de conforto, espiritualidade, pertencimento e afeto.

A mídia internacional comete o erro de dar unidade e consistência a miríades de ações mais ou menos inspiradas do terrorismo jihadista. Confundem-se todas as matanças cometidas, que seja por grupos organizados ou por indivíduos solitários, pessoas alinhadas com os princípios teológicos do salafismo ou que vivem totalmente em desacordo com o que ele prega, podendo ser considerados infiéis na perspectiva fundamentalista e, portanto, condenáveis. Aproveitar essa publicidade mundial faz a força do Daesh. Porém, ao reivindicar atos de pessoas pouco ortodoxas e cujo modo de vida contraria os princípios do fundamentalismo corânico, corre o risco de agir em contradição com seus valores, de revelar assim seu oportunismo e provocar desconfiança entre seus seguidores. Como, por exemplo, as facções radicais podem reivindicar a paternidade de um ato terrorista realizado por algum alcoólatra ou drogado numa cidade europeia, quando o consumo de álcool e de drogas é punido por morte nos territórios onde legislam? Como poderiam, um outro exemplo, se vangloriar de um homossexual europeu que comete assassinato e transformá-lo em soldado de Alá, quando em seus feudos enterram vivos qualquer um que não seja estritamente heterossexual? Com suas contradições, todas as ideologias terminam por se descreditar.

Desmascarar o radicalismo dos islamistas é mostrar suas contradições, assim como revelar como seus protagonistas são teofascistas, monstros criados por uma humanidade doente, a mesma que está a promover, pelo mundo inteiro, diversos movimentos fundamentalistas, conservadores, reacionários, populistas e racistas. No contexto de crise geral da sociedade, crise dos símbolos, da economia e da espiritualidade, tudo que pode reunir os homens (a religião, a cultura, a política, a arte, a amizade) está sendo ameaçado. Nessa obscuridade, surge uma profunda ansiedade, o temor do caos, do aniquilamento

recíproco, do incêndio universal. As paixões que nascem do medo e do ódio podem levar a qualquer ordem autoritária e totalitária, como ocorreu no final do século XIX ou no período entre as duas guerras mundiais. Interromper esse processo passa necessariamente pela colocação do humano no centro dos interesses de forma concreta e particular, diferente do modo universalista, homogeneista e massificador, que tem sido tradição em nossa civilização agonizante.

3. A alteridade como antídoto do fanatismo.

Na relação alteritária, o homem valoriza os outros diferentes, vê-se com eles como elemento interdependente e complementar. Nessa relação interpessoal, “... as experiências particulares são preservadas e consideradas, sem que haja a preocupação com a sobreposição, assimilação ou destruição...” (Significados, 2016:1). A consideração e o apreço das diferenças apazíguam o espírito agressor e abrem nele as portas da cooperação na paz. Sabe-se que quando manifestamos inimizade e soberba ao outro, a menor observação que formulamos a seu respeito, mesmo que seja justificada, será interpretada como afronta, como injúria passível de gerar reações agressivas. Mas, quando, ao contrário, lhe testemunhamos sincera simpatia e franca consideração, valorizamos a sua cultura, respeitamos suas crenças e suas origens étnicas e sociais, aí, sim, podemos alertá-lo sobre o que achamos nele de incorreto e criticável, sem correr o risco de causar ofensa e gerar animosidade (Maalouf, 1998).

O muçulmano se vê incriminado a cada vez que ocorre um crime cometido por fanáticos islâmicos, absurdamente em nome de Alá. Toda vez, aumenta o ódio que se tem dos muçulmanos no mundo em geral, culpando a religião de Maomé pela intolerância e a brutalidade, atributos que lhe seriam inerentes. Cresce a ideia de que o Islã seja incompatível com a modernidade, a liberdade e a democracia; contrário aos direitos do homem. Estende-se o amálgama entre Islã e fundamentalismo, escondendo o racismo vis a vis dos povos de crença islâmica. Condenado assim, à revelia nessa visão implacável, o muçulmano se sente injustiçado e humilhado; vê-se recriminado, sua religião satanizada na base da credence, da hostilidade e do desprezo e se contrai.

Comparando com o cristianismo, não se pode dizer que historicamente essa doutrina fosse tolerante e respeitadora das liberdades, diante de todos os crimes cometidos no passado em nome da igreja e que foram abonados pela imensa maioria dos cristãos. Isso não significa que a religião de Jesus seja, na sua essência, violenta, despótica ou racista, pois está hoje em harmonia com os direitos humanos e com a democracia; admite coisas que rejeitava veementemente, como o uso de contraceptivos e o casamento homossexual, por exemplo. A democracia moderna é obra do Ocidente onde a religião é fundamentalmente cristã, mas se a igreja acompanhou (não sem reticências) os últimos

movimentos libertadores do homem, ela não os criou, nem os estimulou. De qualquer modo, como mostra bem a história do século passado, nenhuma doutrina por si é libertadora; todas podem derrapar, ser pervertidas e transformadas em tiranias; nenhuma detém o monopólio do fanatismo, do mesmo modo que ninguém se apropria de todo o humanismo (Maalouf, 1998).

Embora a doutrina islâmica não seja um paraíso da tolerância, a história destaca o fenômeno que representou a mensagem maometana e revela que os muçulmanos, quando eram fortes conquistadores, conviviam pacificamente com outras culturas nas terras que controlavam; não se incomodavam com a presença de cultos e costumes alheios. No final do século XIX, para se referir à história mais recente, Istambul, capital da maior potência muçulmana de todos os tempos, contava na sua população uma maioria não muçulmana que vivia em paz, formada por gregos, armênios e judeus, enquanto que no mundo cristão as minorias religiosas, como as judias, cátaras, huguenotes e outras consideradas infiéis, heréticas ou cismáticas, ainda eram perseguidas (Martina, 1996).

Mas, para que serve a tolerância do passado se hoje tudo que vem do mundo muçulmano são notícias de apedrejamento de mulheres, degolamento de jornalistas, sequestro de meninas e turistas, ação camicase, uso de armas químicas e outras loucuras apavorantes? Diante disso, fica evidente que aqueles princípios primários de tolerância, que se encontravam na época da ascensão muçulmana, em vez de serem adaptados, renovados e ampliados, foram rudemente escasseados. Isso contradiz o mandamento do *Ijtihad*, que prega pelo empenho do muçulmano na aparagem e no desbaste do caráter, na compaixão e na elevação da alma. Portanto, a direção que os radicais muçulmanos desejam imprimir ao processo histórico da civilização islâmica é anti-islâmico. Parece ser também inversa daquela que se observou no percurso cristão.

De fato, a igreja que era durante centenas de anos bastante intolerante e totalitária, se abriu e aderiu, progressivamente, aos preceitos da modernidade. Enquanto isso, os islamistas fundamentalistas do momento, caminham pelo rumo regressivo, sonhando com um imaginário direito islâmico intertemporal, puro e original que não admite adaptações, nem diversidades no culto e nas interpretações da Mensagem de Maomé. Tal perspectiva coloca o mundo muçulmano, a princípio aberto e transigente –até porque a sua base material era o comércio—, no caminho da exclusão, do absolutismo e da segregação. A intolerância se generaliza e se exerce tanto em relação aos não muçulmanos, quanto vis a vis dos correligionários, quando estes não são da mesma confissão ou quando divergem na realização de determinados ritos e na interpretação das sagradas escrituras.

Os enfrentamentos violentos entre os próprios muçulmanos de diferentes ramos ou de diversas etnias e idiomas estão sendo constantes e crescentes. Sabe-se que as extremas consequências da intolerância nas populações muçulmanas são incomparáveis,

em termos de perdas humanas, exílio e sofrimento, aquelas, também condenáveis, que se devem aos atentados contra não-muçulmanos. Sabe-se, também, que os atos de matar são organizados por líderes fanáticos, milicianos, paramilitares e bandidos, que das leis do Islã só conhecem, em fragmentos descontextualizados, aquelas que possam ser interpretadas de forma a legitimar suas atrocidades. Esses fatos são um sinal de que o problema de fundo não é essencialmente religioso, mas está num certo mal-estar generalizado do mundo muçulmano. Não se trata, digamos, de isentar a doutrina islâmica das crueldades dos fanáticos, mas de alertar contra as falsas interpretações que imputam à religião todos os males da violência, reproduzindo velhos prejulgamentos de suposta natureza agressiva imutável do Islã. Vale aqui observar que da mesma forma que não se pode dissociar uma crença do destino de seus adeptos, não se pode exagerar a influência da religião ou de qualquer outra ideologia sobre os povos. Neste sentido, a título de comparação, se é legítimo interrogar-se sobre o que o comunismo fez da Rússia, é igualmente legítimo perguntar-se sobre o que os russos fizeram do comunismo (Maalouf, 1998).

Os radicais muçulmanos não hostilizam os ocidentais por motivos religiosos, mas porque se sentem dominados, menosprezados, explorados pelo Ocidente hegemônico e vêem seus parâmetros civilizacionais ameaçados de extinção. Sentem-se negados e oprimidos pelos outros diferentes e reagem com o mesmo comportamento sectário e repressivo, rejeitando toda manifestação de alteridade. Os mais frustrados e virulentos defendem a supressão de todas as marcas da cultura ocidental em suas culturas, mesmo que seja através do derramamento do sangue. Focalizar a responsabilidade por tal drama no Islã, ignorando a realidade histórica dos povos, marcada pela humilhação e subjugação, torna o fenômeno ininteligível. Aliás, a cólera contra a cultura ocidental capitalista não se restringe ao mundo muçulmano. A propósito, vale lembrar como a revolução cultural na China, que não teve nenhum marco religioso, pretendia acabar com todos os traços da cultura capitalista ocidental.

É curioso ver o fundamentalista recorrer ao discurso terceiro-mundista dos anos de mil novecentos e sessenta, para “justificar” suas ações assassinas contra não-muçulmanos, contra os “infiéis”. Denunciar o imperialismo oferece, de fato, uma legitimação externa mais sólida e de maior alcance do que aquela que a teologia da Sharia pode apresentar. Esta, por sua vez, fica reservada aos correligionários como motivação em suas vertentes interpretativas do ódio e das agressões mortíferas internas ao mundo muçulmano. Em ambos os casos, contudo, a violência somente se desenvolve quando encontra campos sociais e psicológicos favoráveis, grupos que a aclamam. Ela vinga quando consegue mobilizar indivíduos que já não têm mais nada a perder, que se sentem excluídos, frustrados e prostrados. Situações estas que pode levar qualquer um a detestar sua vida e, no extremo, a decidir sacrificá-la por alguma causa. Em ambos os casos, também, a ação militante dos que se dizem soldados de Alá, apresentada por eles como

corajosa e desinteressada, encobre sempre a busca de uma compensação a problemas de ordem privada e psicológica, como em todas as formas de violência humana, coletivas ou individuais. Antes de se tornar homem-bomba, o terrorista deixa de se considerar pessoa deste mundo, renega o amanhã que ele não deseja viver, porque se anuncia semelhante ao hoje. Aguarda então pelo momento de realizar a sua última ação lendária, quando se explode como fogo de artifício no meio de uma feira ou se arremessa contra o tanque do inimigo (Izerrougene, 1998).

O terrorismo islâmico não é puro reflexo fatal de uma suposta história muçulmana violenta. É grande erro insistir em limitá-lo a uma estratégia fria e assassina de agentes maléficos, ignorando as tensões e distorções contemporâneas, produtos da colonização e das ditaduras nacionais, que obstruíram toda possibilidade de modernização social. Tanto num caso como no outro, os dominadores fizeram tábua rasa de muitos séculos de história, de evidências geográficas, de fundamentos da diversidade cultural e linguística e de realidades étnicas. Quando a oposição só pode evoluir entre dois extremos, submeter-se à hegemonia ou renunciar a direitos fundamentais, a violência se torna inevitável. A angústia que resultou da impossibilidade de todas aquelas comunidades de se situarem na cultura oficial e de se definirem enquanto identidade independente e autêntica impediu qualquer função integradora. Só lhes restou lutar para manter a sua singularidade e preservar a sua própria cultura da monopolização da ação e da fala pelos colonizadores europeus, primeiro, e, em seguida, pelos regimes autoritários nacionalistas que precipitaram seus respectivos países em guerras civis, numa grande parte do mundo muçulmano. As ditaduras, que se pretendiam laicas e republicanas, se revelaram, no final, verdadeiras incubadoras do fanatismo religioso. A República sem democracia foi um contrassenso desastroso.

A partir dos anos de mil novecentos e oitenta, após poucas décadas de independência, as contradições socioeconômicas, exacerbadas pela falência administrativa, pelo clientelismo, pela corrupção e asfixia das liberdades, aceleraram a erosão da legitimidade histórica do poder. Na ausência de canais democráticos de expressão, a oposição tomou forma de um motim popular que sacudiu os países árabes em geral. A reação dos donos do poder, isolados da sociedade, era a de designar os fundamentalistas como interlocutores, cedendo-lhes espaço crescente para a introdução da Sharia na legislação e no direito (Marty 1984). Na lógica da competição política, o fundamentalismo foi explorado para combater todas as forças de progresso. Os islamistas, francamente apoiados na época pelo Ocidente, souberam explorar a crise e utilizar a religião como verdadeiro instrumento de mobilização e contestação. Em vez da emergência de forças democráticas e laicas, como se esperava, foi uma irresistível ascensão islamita radical que se mostrou.

Os fundamentalistas, que até então eram vistos como inimigos da nação árabe, a soldo do imperialismo, começaram a adquirir legitimidade e importância na população e

passaram a canalizar o descontentamento contido para pregar um passeismo impetuoso e responder a um Estado que era a emanção da violência. Declararam guerra aos governos que, por sua vez, montaram juntas militares para reprimir impiedosamente qualquer oposição. A violência explodiu e degenerou em guerras civis nos quatro cantos do mundo muçulmano. Ainda, espalhou-se mais rápida e intensamente no tecido social após as últimas incursões militares ocidentais, estimulando o aliciamento de mais adeptos e mais apoiadores.

Utilizando-se de uma força bélica desmedida, do bombardeio das populações, da destruição do patrimônio e da prática da tortura e das execuções, a invasão estrangeira não podia iludir ninguém com sua pressuposta promoção da democracia nesse mundo tido como pré-histórico. Pelo contrário, veio se somar a um vasto leque de injustiças e agressões históricas, assim como aos crimes correntes cometidos por Israel contra os palestinos, com o aval e o apoio das potências ocidentais, acentuando o sentimento de humilhação nos agredidos e evidenciando o seu caráter imperialista.

Para a maioria dos muçulmanos no mundo, está claro que os ocidentais em geral não querem que os não-ocidentais lhes pareçam no seu desenvolvimento material e intelectual, mas tão somente que lhes obedeçam. E não faltam motivos, tanto remotos quanto atuais, para tal sentença. Um deles, mais frequentemente citado pelos intelectuais árabes, se refere ao episódio do Egito sob os governos reformadores de Mehmet Ali (ou Muhamed Ali) e seus seguidores, os quais entenderam, a partir dos meados do século XIX, que para alcançar o Ocidente no seu progresso era necessário imitá-lo. Promoveram então uma ocidentalização voluntarista que logo se mostrou capaz de edificar um Estado-nação moderno à altura dos Estados europeus. Mas, como incomodavam por seu sucesso as potências europeias que os consideravam ameaça aos seus interesses na região, uma coalizão, liderada pela Inglaterra, bombardeou Alexandria em 1882 e pôs o Egito sob o protetorado britânico (Maalouf, 1998). Quebrou-se o sonho da modernidade alimentado em todo o mundo árabe, uma vez que o Egito ocupava lugar de liderança na região. E, para agravar a situação, os ingleses, aplicando a velha estratégia de dividir para reinar, sustentaram, contra os reformadores insubmissos ao poder colonial, todas as instâncias que recusavam as mudanças de modernidade iniciadas por Mehmet Ali. Estes segmentos, minoritários e conservadores, já contavam com o financiamento da monarquia saudita, interessada em difundir o wahabismo, que é a base doutrinária dos antirreformistas egípcios e que representa a fonte de todos os grupos islâmicos radicais de hoje no mundo.

O grande fato histórico e inédito é que, nos últimos séculos, a civilização ocidental se tornou referência em todos os domínios materiais e intelectuais, tanto que as outras civilizações se viram marginalizadas e reduzidas ao estado de culturas periféricas, ameaçadas de extinção. A ciência do Ocidente se tornou a ciência do mundo, a sua medicina

é a medicina do homem, a sua filosofia é a Filosofia e a sua arte é a Arte, colonizando e uniformizando todos os campos da vida, em todos os continentes. Desde há mais de meio milênio, tudo que influencia duravelmente as ideias dos homens, sua organização política e social, seu entretenimento, sua saúde e seu ambiente, procede do Ocidente. O capitalismo, o comunismo, as novas instituições, os padrões de consumo, o fascismo, o nazismo, a psicanálise, a eletricidade, o satélite, o nuclear, o avião, a penicilina, o rádio, a televisão, o automóvel, a informática, os direitos humanos, tudo isso e outras invenções benignas ou malignas foram obras do Ocidente (Maalouf, 1998). Por onde quer que se viva, toda modernização é sinônimo de ocidentalização, quando não é de americanização.

Essa realidade não é sentida da mesma forma por um ocidental e o não ocidental. Fazendo essa comparação, o escritor Maalouf deixa claro que:

... [Os ocidentais] avançam, se adaptam e transformam, sem perder de vista a sua essência cultural e, na sua quase totalidade, quanto mais se modernizam, melhor se sentem em harmonia com suas culturas. Nos demais, o resto do mundo, todos que pertencem a culturas desfeitas, a receptividade à mudança se coloca em termos diferentes. Para um chinês, um africano, indiano, turco, indonésio, ameríndio, e também para o persa ou o árabe, a modernização sempre implicou certo abandono de uma parte de si. Pode-se imaginar o grau de desolação e desorientação de muitos povos não ocidentais, para os quais, há muitas gerações, cada passo na sua história é acompanhado de um sentimento de autonegação [...] Tiveram que reconhecer que seus modos de produzir e consumir eram obsoletos, que sua medicina tradicional era supersticiosa, que seus utensílios, armas e ferramentas eram arcaicos, que seus sábios não contam mais para nada. Assistem à infamação de suas religiões e à morte de seus idiomas, enquanto se vêm obrigados a falar inglês se não desejam continuar à margem da história. [...] Quando falam com o ocidental, sempre na língua deste é que o fazem, quase nunca na sua própria língua. É sintomático ver que em todos os países da África, Ásia e Oriente Médio, encontram-se milhões de pessoas capazes de falar inglês, espanhol ou francês, ao passo que são raríssimas as pessoas francesas, inglesas ou espanholas que julgam atraente aprender o turco ou o árabe. (Maalouf, 1998:84/85. Trad. Livre).

Mesmo que suscite entusiasmo e acomodação, a modernização nunca é aproximada sem o sentimento de renegação, sem a apreensão dos perigos da assimilação, sem uma depressão identitária. Quando a modernidade carrega a marca da dominação e da discriminação, fica mais fácil induzir certas pessoas a levantar a bandeira do arcaísmo para afirmar suas diferenças. Na Rússia, por exemplo, teve que esperar a revolução bolchevique para que os russos adotassem o calendário gregoriano, porque até então tinha-se o sentimento de que desistir do calendário juliano significava admitir a supremacia do Catolicismo sobre a Ortodoxia. Era apenas um símbolo, podia-se objetar, mas tudo na história se manifesta através de símbolos: a glória, a derrota, a prosperidade, a miséria e, sobretudo, a identidade. Para que uma mudança seja aceita, não basta estar em conformidade com o seu tempo, mas é também necessário que não se choque com os símbolos dos povos e que nunca dê ao sujeito a impressão de capitulação e de negação de si.

A globalização é capitalista e é antes de tudo cultural hegemônica, rimando com imperialismo. Por isso, há comunidades, não somente no mundo muçulmano, mas em todo o planeta, até mesmo nos países modernos e desenvolvidos, que duvidam e se perguntam sobre o lugar de suas culturas e especificidades no cenário atual de uniformização acelerada. O que será de suas tradições, línguas, prestígios, artes, música, culinária e de outros saberes ancestrais, de outras singularidades? Essa angústia pode levar os mais desapontados e frustrados, aqueles que se sentem viver num mundo que não lhes pertence e onde as regras são ditadas de fora, que se acham num mundo alheio, órfãos e intrusos, à impressão de que perderam tudo, prontos a desejar o apocalipse.

Depois da queda do muro de Berlim, o capitalismo triunfou, certo, mas apesar de estender sua influência sobre o conjunto dos continentes, configura um modelo em crise, incapaz de resolver os problemas de pobreza e de desigualdade em seus próprios territórios de origem; incapaz de preservar o meio ambiente, estancar o racismo, a delinquência, o desemprego, a indignação, a corrupção, o uso das drogas e outros males. Nisso, aliás, se encontra um dos maiores paradoxos da história, em que o modelo mais atraente de sociedade, o que venceu os demais, se debate com a falta de perspectivas e dúvida de si. Nessas circunstâncias de horizontes fechados no capitalismo globalizado, após a desilusão geral em relação ao comunismo derrotado e ao nacionalismo confiscado, um jovem árabe, africano ou persa, que sonhasse em mudar a ordem estabelecida e se revoltar contra o autoritarismo, o arbitrário e a miséria, não encontrará respaldo civil nenhum para suas aspirações. Outrora, podia integrar uma organização socialista na qual encontraria sensibilidade aos seus problemas pessoais e sentido à sua vida coletiva, ou inserir-se num partido nacionalista que teria acomodado suas necessidades de identidade e de progresso. O jovem que busca hoje o seu lugar num mundo movediço, egoísta e individualista, pode ser facilmente tentado a atender suas necessidades de identidade, de inserção social, de ação, de espiritualidade e de compreensão de uma realidade por demais complexa, através do recurso à religião e a valores e símbolos antigos. Tornar-se-ia, assim, recruta potencial de movimentos fundamentalistas e extremistas, tal como o radicalismo islâmico que, oportunamente, prega o passeismo, exalta o heroísmo, cultiva o martírio, profetiza a vitória e promete o paraíso.

Como ocorre que uma afirmação ativa de pertencimento religioso, que parecia, há poucas décadas, indecorosa, apareça agora natural e legítima, não somente no mundo muçulmano, mas em tantos países do planeta? Que motivo leva homens e mulheres de todas as origens, no mundo inteiro, a redescobrir hoje seu parentesco religioso e asseverá-lo de diferentes formas, enquanto que no passado recente esses mesmos homens e mulheres priorizavam os aspectos sociais e políticos de afirmação? O que faz, por exemplo, um operário judeu na França, que sempre colocou seu pertencimento ao proletariado internacionalista como elemento preeminente da sua identidade, passar um dia a usar

uma quipá e se perceber como judeu antes de qualquer outra identificação? Por que um egípcio que sempre se dizia pan-arábico até a década de 1980, agora cria barba, se enfia na mesquita e tenta reproduzir o modo de vida dos primeiros companheiros de Maomé? Como um executivo desenvolvimentista brasileiro se aposenta e se torna pastor evangélico? O que leva uma militante feminista norte-americana a se tornar beata dona de casa? A resposta é complexa e nenhum motivo isolado pode formar uma explicação satisfatória, mas é incontestável que o desmoronamento do mundo comunista e a globalização feita na base de um capitalismo cambaleante cumprem um papel significativo nessa evolução.

De um lado, durante mais de um século, o marxismo prometia estabelecer no conjunto do planeta uma sociedade nova da qual todos seriam iguais e a religião banida. O fracasso desse projeto, tanto nos domínios econômicos e políticos, quanto nos âmbitos morais e intelectuais, teve como consequência a reabilitação das crenças que se pretendia sepultar. Refúgio espiritual e identitário, a religião passou a ser, de Johannesburgo a Cabul, uma bandeira evidente para muitos. Do outro lado, a globalização acelerada provoca uma necessidade maior de afirmação identitária e gera, em razão da angústia existencial que acompanha a pressão das bruscas transformações materiais e tecnológicas, uma carência em valores espirituais. Ora, nenhum campo de vida, fora a religião, se propõe a dar resposta a essas duas necessidades. No cenário humano de confusão generalizada, o pertencimento religioso aparece como último a poder atender a tantas penúrias, transcendendo todos os pertencimentos tradicionais que se referiam à classe social, à política, à nação e outros motivos que não foram menos violentos.

Nunca antes os homens tiveram tantas coisas em comum: conhecimento, imagens, expressões, símbolos, instrumentos, mas isso não impede que uns ou outros queiram afirmar suas diferenças com maior proeminência. Trata-se de uma relação conflituosa entre a necessidade da singularidade e a exigência do universal. Neste sentido, o retorno aos valores religiosos se apresenta como o meio intermediário de sair da antinomia, uma vez que as comunidades que se formam em torno de motivos religiosos são tribos planetárias. São tribos por conta do seu conteúdo identitário restrito, e são planetárias, porque não têm fronteiras. De fato, a adesão a uma fé ultrapassa todas as raias nacionais, raciais, sociais, e forma em si um particularismo global, isto é, um modo próprio, a mais tangível e mais enraizada maneira de se ver universal. Isso é um fenômeno inédito, que se inscreve no processo de transformações globais contemporâneas, não podendo ser uma volta a alguma situação anterior; mas, sim, um avanço no caminho da verdadeira universalização. Nessa perspectiva, superar o pertencimento a tribos planetárias e suas consequentes separações e discriminações pressupõe, necessariamente, uma concepção mais ampla da identidade e, portanto, maior consciência humanista. Superar o restrito pertencimento a tribos implica no encorajamento de cada um a assumir a sua diversidade, a conceber a sua identidade como sendo a soma de seus diversos parentescos, em vez

de confundi-la com um só, erguido como supremo e transformado em instrumento de separação e exclusão e até em motivo para guerras.

As sociedades também serão levadas a admitir seus múltiplos pertencimentos que afeiçoaram e continuam a afeiçoar sua identidade; se esforçar para mostrar, através de símbolos explícitos, essa vontade de assumir suas diferenças para que cada um possa se reconhecer nas imagens do país onde vive. Assim, o homem pode se sentir encorajado a se envolver com a diversidade e não permanecer como espectador inquieto e, por vezes, hostil, por não poder se conceber socialmente fora de uma referência cultural específica e exclusivista.

Para ilustrar esse ponto de vista, cabe o exemplo da França, que é um país de crença predominantemente cristã, o que não lhe impede de reconhecer suas outras dimensões religiosas, como a protestante, a judaica, a muçulmana e até mesmo a ateia, tendo cada uma delas papel significativo na vida daquele país. Da mesma forma, no que diz respeito à língua, o francês possui, ele também, uma identidade a múltiplos pertencimentos, sendo essencialmente latino, mas com influências germânicas, célticas, africanas, eslavas, árabes e outras que o enriquecem sem para tanto o desvirtuar. Assim que se percebe em si, em suas origens e sua trajetória, em seus diversos tributos e aportes, diversas contribuições, diversas conjugações e influências, o cidadão francês, como outros cidadãos de outros países, se envolverá numa relação diferente com o outro, uma relação de solidariedade humana, que não será mais de adversidade nem de segregação, mas de alteridade.

O mesmo raciocínio pode ser replicado para a Europa como um todo. Na medida em que constrói a sua unificação, o continente concebe a sua identidade como a soma de todos os seus pertencimentos linguísticos, religiosos, étnicos e outros. O projeto de união não se completa se não reivindicar cada elemento da sua história e da cultura de cada um de seus membros, assegurando que todos possam se sentir plenamente europeus sem deixar de viver a especificidade que lhes confere a sua nação ou o seu território de origem. Construir uma nova Europa sugere necessariamente a construção de uma nova identidade para si, para cada um dos países que a compõem e, por extensão, colaborar na elaboração de um novo humanismo. Este novo humanismo se constrói na solidariedade e alteridade, pela ampliação do pertencimento e a valorização dos inúmeros vínculos entre os povos e suas culturas.

Pode-se, por exemplo, alegar que os países árabes e a Europa ocidental têm a mesma ascendência gregosemítica, o que forma por si um forte motivo histórico de aproximação. E quando temos a mesma genética, tendemos a padecer das mesmas doenças e a nos colocar no mesmo caminho da terapia. Nessa perspectiva, cada um pode se sentir no mundo humano entre os seus, onde todos têm mitos, superstições e arquétipos comuns, entoam os mesmos adágios e as mesmas rimas, tecem as mesmas crenças, aspiram aos

mesmos sonhos. Nessa humanidade, quando remontamos a um número relativamente pequeno de gerações, descobrimos que somos todos primos.

Atualmente, o conhecimento progride rapidamente e a sua propagação se faz com mais velocidade, de tal forma que as diferenças entre as sociedades humanas tendem a diminuir. No entanto, os novos meios de comunicação, embora aproximem os povos, ainda veiculam a ameaça de uniformização e geram a necessidade de afirmar diferenças e particularidades. Mas não de estimular, no final, a tomada de consciência do destino comum. Com isso, pode-se esperar a emergência de uma nova noção de identidade, que seria concebida como a soma de todos os nossos pertencimentos, dentre os quais o da comunidade humana se tornaria cada vez mais relevante, sem para isso apagar os nossos pertencimentos peculiares. Essa equação somente se resolve quando a globalização se afirmar como processo enriquecedor de mesclagem e de integração de todos, atenuando o seu aspecto uniformizador, empobrecedor e contestável.

Duas frentes pacíficas e complementares de combate se abrem e têm na comunicação o seu campo privilegiado de batalha: de um lado o combate em prol da universalidade dos valores e, do outro lado, o imperativo da luta contra todas as formas de hegemonia (política, econômica, mediática, etc.), contra o unanimismo embrutecedor, contra tudo que inibe a expressão da diversidade cultural, linguística, artística, intelectual. Trata-se de um combate firme, franco, perspicaz, legítimo; sem medo, aberto para o futuro. Um combate humanista que atrairá a simpatia dos humanos que irão imperativamente entender a necessidade de cooperar para atenuar seus problemas comuns de desemprego, de instabilidade política, poluição, saúde pública, seca, envelhecimento, violência urbana, e todos que se colocam em termos globais. O êxito dessa cooperação humana passa necessariamente pela alteridade, isto é, a compreensão, valorização e aproveitamento de todas as formas, centrais e periféricas, de estar. Isso pressupõe a desmonopolização do pensar o mundo e do estabelecimento dos valores humanos e implica no fim do excepcionalismo ocidental. Somente assim é que se abre caminho para estender a todo humano um valor intrínseco, restituindo a todos a possibilidade de ser diferente sem para tanto ser desigual.

De fato, pensar nas outras possibilidades de ser significa cessar de ver o mundo como extensão de si, numa visão egocêntrica que busca, na realidade, preservar seus privilégios e estabelecer que o seu modo de ser defina o modo de ser dos outros, abafando toda forma de alteridade. Respeitar o outro na sua diferença não é trazê-lo para o nosso modelo de vida e, por extensão, transformar o planeta num grande empório metropolitano, regido por princípios reducionistas. O princípio da democracia é um exemplo que é sempre visto como sinônimo de justiça e liberdade e que tende a ser imposto em sociedade alheias, embora possa estar carregado de tirania, servilidade e discriminação.

Compreender, respeitar e valorizar outras formas de estar no mundo pode ser de grande utilidade para enfrentar os novos desafios planetários, como o esgotamento da biosfera, as mudanças climáticas, a violência humana, a carência espiritual, o egoísmo predador, etc. As sociedades minoritárias, como as indígenas, podem nos ensinar, através de suas culturas e tradições, a repensar a relação com ou outro e com o mundo exterior, numa forma que não seja excessivamente fundada nos interesses materiais egoístas; que não seja na base de um sistema econômico poluidor. Elas podem nos treinar a viver o presente e reduzir a nossa obsessão pela acumulação, nos aprender a viver com pouco, a ser tecnologicamente polivalentes e flexíveis, em vez de depender de uma estrutura de produção e consumo cada vez mais pesada e mais perversa em termos sociais e ambientais. Podem nos ensinar, desde que abandonarmos o nosso complexo de superioridade e estimarmos a colaboração e a solidariedade; desde que voltarmos à natureza como lugar do qual depende toda a autonomia econômica, política e existencial. Nessa cooperação, é evidente que se deve impor a todos os parceiros o respeito dos direitos fundamentais do homem e da mulher. As tradições, nossas ou alheias, só podem ser aprovadas na medida em que reverenciam os direitos fundamentais, pois admitir tradições discriminatórias equivale a desprezar suas vítimas. Em outros termos, a modernidade não deve apagar as particularidades, mas não há especificidades quando se trata de valores fundamentais de vida, justiça, liberdade, participação política, igualdade racial e de gênero, etc. Dentro desses valores, a modernidade é indivisível.

De qualquer modo, uma vez que se desenvolva a alteridade, relações de reciprocidade e de respeito se estabelecem entre os povos e entre os indivíduos, valores éticos e morais universais emergem necessariamente por trás das diferenças. Nessas relações de reciprocidade e respeito, os contemporâneos podem ser encorajados a assumir seus múltiplos pertencimentos, conciliar suas necessidades de identidade com uma abertura franca e descomplexada para as diferentes culturas e não se sentir mais constrangidos a escolher entre a negação de si e a negação do outro. Para que uma pessoa se sinta à vontade no mundo de hoje e nele se inserir de forma positiva, é necessário que não seja obrigada a abandonar sua identidade. Ninguém deve ser constrangido a se expatriar mentalmente cada vez que toma uma refeição, abre um livro, discute ideias, assiste a um filme, reflete sobre o mundo, etc. Cada um deve poder se apropriar da modernidade, no lugar de ter sempre a impressão de estar a tomá-la de empréstimo.

Hoje, um tsunami de imagens, de sons, símbolos e mercadorias diversas submerge o planeta inteiro, transformando a cada dia os nossos gostos, modos de viver, aspirações e sonhos, nossas opiniões sobre o mundo e nossa visão de que somos. Dessa extraordinária ebulição resultam realidades contraditórias. Um campo que ilustra bem essa contradição é a culinária: se é verdade que as redes de *fast food* invadem as cidades nos quatro cantos do mundo, é igualmente verdade que nessas mesmas cidades se encontra cada vez mais

uma cozinha diversificada proveniente de vários países, não somente a italiana, francesa, indiana ou chinesa, que se exportavam há muito tempo, mas também a japonesa, a tailandesa, a indonésia, peruana, brasileira, mexicana, chilena, marroquina, libanesa, etc. Essa diversidade, a mesma que se observa também na música e no cinema, é um fenômeno revelador do que poderia significar uma globalização inclusiva.

Vale observar que a valorização das culturas alheias exclui todas as formas de apropriação pelas quais a cultura dominante toma como seus determinados elementos de uma outra cultura, um fenômeno que ocorre com mais frequência quando há interesses mercantis. Descartando a apropriação indevida, a diversidade é portadora de progresso e desenvolvimento em todos os campos de vida: nas artes em geral, na ecologia, no direito, nas instituições, nas formas de produzir e consumir, desde que os homens percebam a sua força criativa.

Quando os homens superam seus complexos e resolvem cooperar entre si, o outro será visto como parceiro e não adversário, e as animosidades se amenizam, instalando o princípio chave da reciprocidade. Hoje, todos se vêm levados a adotar inúmeros elementos que vêm das culturas hegemônicas do Ocidente, mas é essencial, para que não haja sentimento de exclusão, que cada um possa observar também que certos elementos da sua cultura (gastronomia, ritmos musicais, ritos, saberes, personagens, etc.) estão sendo adotados no mundo e fazem parte do patrimônio da humanidade. Dessa forma, ninguém mais se sentirá desvalorizado ao ponto de ser obrigado a dissimular aspectos de sua identidade, se odiar e odiar o mundo por isso.

Na relação de reciprocidade e respeito, os diferentes povos que se sentem marginalizados no mundo moderno podem passar a viver a modernidade e não a senti-la como fenômeno exógeno imposto. Nessa relação, abrem-se possibilidades para quebrar o círculo vicioso no qual se encontram aprisionados todos aqueles que se acham divididos entre a adesão à fé dos antigos e o desejo de universalização. Numa relação de integração igualitária, os muçulmanos podem vislumbrar a oportunidade de conciliar a cultura muçulmana com a cultura moderna e, conseqüentemente, curar a sua esquizofrenia. Fora disso, fica difícil parar o crescimento do número dos extraviados e impedir a formação de legiões de loucos sanguinários. Compreender e valorizar as culturas islâmicas é o meio mais poderosos de combater a violência dos fanáticos enfurecidos de Alá, solapar a difusão de suas ideias obscurantistas e minar a sua legitimação nos tecidos sociais.

Retrógrado, o radicalismo sunita deseja impor a lei muçulmana, a Sharia, tal como foi estabelecida na Suna, congelando qualquer tentativa de renovação. Fixar o dogma equivale a parar no tempo, o que vai de encontro ao mandamento do *Ijtihad* e condena o Islã ao declínio. Os extremistas têm como objetivo declarado a instauração de um regime teocrático anacrônico, no qual impõem aos correligionários uma conduta moral,

cívica e religiosa, intrometendo-se na relação entre a criatura e o criador. Ora, na religião muçulmana, a relação entre o crente, o *muslim*, e Alá é direta, dispensa toda intermediação e qualquer imiscuidade¹².

Os extremistas salafistas incitam à matança de todos que não aderem a seus dogmas, apresentando o ato como uma virtude que a fé em Alá exigiria, o que é anti-islâmico, uma vez que o Corão, no versículo 5:32, determina que: “quem mata um homem, mata toda humanidade”. Interpretam o Jihad da maneira que melhor lhes convém para justificar suas atrocidades, explorando fora do contexto, trechos do Corão que supostamente apelam à violência. O significado do Jihad não é “guerra santa”, mas, sim, o empenho do crente em permanecer na senda do bem sem vacilação (Lewis, 2005). Ainda, os textos sagrados do Islã não formam nenhum código jurídico e nem formulam injunções particulares. No momento da sua revelação, os versículos corânicos e o Hadith de caráter legislativo, correspondiam a necessidades flagrantemente circunstanciais e não podem ser aplicados ao pé da letra de forma universal¹³.

De qualquer modo, ser fiel aos preceitos da religião não é reproduzir as regras de vida das primeiras gerações de muçulmanos, mas, sim, buscar espiritualidade interior em vistas a reservar o culto a Deus, ao Alá, e não aos textos. Ser fiel de verdade é manter sua religiosidade estritamente no campo privado, de modo a preservá-la da gangue das interpretações que lhe obscurecem o sentido. Desembaraçada das ambições políticas dos fanáticos enfurecidos e de seus valores sectários, a mensagem de Maomé poderá voltar a ser o que nunca devia ter deixado de ser: um apelo à liberdade de consciência de quem nela crê.

Considerações finais

O Islã, como todas as religiões monoteístas, pode ser, em função do que dele se faz, um fator de alienação ou de auto alienação. Representa hoje uma plataforma hipotética para o radicalismo islâmico, mas também forma a última barreira contra as formas de imperialismo e de humilhação e frustração da maioria dos povos islâmicos, com diversos graus na expressão desses sentimentos e na instrumentalização da religião. Essa instrumentalização, frequentemente inconsciente, não é totalmente assumida pelos muçulmanos comuns e tampouco argumentada, porque no fundo eles sabem que não é remédio para seus males.

Em vez de se instalar no amargor e na resignação, alimentar o rancor e seus séquitos de desespero e violência suicida, em vez de continuar no confinamento e no

¹² Não existe confissão no Islã.

¹³ A poligamia, por exemplo, se era possível naqueles tempos, era porque havia mais homens do que mulheres, em razão das guerras. Hoje, para ser possível, é necessário que haja um número de mulheres no mínimo duas a três vezes superior ao dos homens, senão a conta não fecha.

declínio até desaparecer na indiferença, as culturas de religião islâmica deveriam lutar para a sua sobrevivência, inscrevendo-se numa visão universal e modernista. Precisam ganhar aquela dupla batalha: em prol da universalidade dos valores e contra o unanimismo empobrecedor. Para isso, faz-se mister superar o dilema segundo o qual a modernização lhes implica necessariamente ficar à mercê da cultura ocidental e abrir mão da sua identidade. Esse dilema está deixando de ser pertinente, pois a modernidade hoje se tornou universal e não é mais privilégio exclusivo do Ocidente. Impõe-se para além das dimensões tecnológicas, que ainda estão comandadas pelo Ocidente. Está projetada nos valores de liberdade, democracia e justiça social, às quais aspiram todos os oprimidos.

Até mesmo no âmbito material, a própria tecnologia abre espaços extraordinários para a participação e a inserção cooperativa. A Internet é um grande exemplo de ferramenta integradora. Vista de fora e com desconfiança, representa um poderoso meio pelo qual as grandes potências estendem seus tentáculos sobre o planeta, mas, vista de dentro, é um formidável instrumento de liberdade, um espaço razoavelmente democrático no qual cada um, independentemente de suas origens, pode se envolver à vontade e, até mesmo, formar a opinião mundial, alcançar fortuna, fama e poder, se quiser. E, se na Web o inglês é predominante, a diversidade dos idiomas desabrocha cada vez mais, favorecida pelos programas de tradução corrente, que estão a ficar cada vez mais performantes.

Não obstante, o poder da vontade sozinho não pode conseguir o que se deseja, mas a história define-se pela práxis e, portanto, inclui o alvedrio humano. Quando a consciência dos povos alcançar o nível de desenvolvimento necessário para a mudança, as circunstâncias históricas que se encontrarão serão tais que não se alteram arbitrariamente. De qualquer modo, não se pode predeterminar, por inevitabilidade histórica, qual dentre os muitos possíveis desenvolvimentos tomará lugar.

Referências bibliográficas

AGHA, Hussein & MALLEY, R. *The Arab Conterrevolution*. The New York Review of Books, n. 21, 31 de Agosto de 2011.

AFRIQUE INSIDE. *Irak: EIL ou EI, l'Histoire d'une Ascension Meurtrière*. Afrique Insisde: out., 2015. Disponível em: <http://afriqueinside.com/irak-eil-ei-lhistoire-dune-ascension-meurtriere26082014/#p4WYVOPkgMoMcxeK.99>. Acesso: 12.09.2016.

AMGHAR, Samir. *Le Salafisme d'Aujourd'hui et Mouvements Sectaires en Occident*. Paris: Michalon, 2011.

ASHMAWY, Muhammad Sa'id Al. *Against Islamic Extremism*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

BASSIOUNI, M. Cherif. *Islamic Civilization*. Middle East Institut, Janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.mei.edu/content/islamic-civilization>. Acesso: 23.04.2015.

BELAALI, Mohamed. *Arabie Saoudite: le Silence Complice des Bourgeoisies Occidentales sur les Révoltes Populaires*, março de 2012. Disponível em: <http://www.belaali.com/article-arabie-saoudite-le-silence-complice-des-bourgeoisies-occidentales-sur-les-revoltes-populaires-109557989.html>. Acesso: 23.04.2015.

BENJELLOUNE, Tahar. *Le Califat Sauvage*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015.

BLACK, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Psychology Press, 2001. ISBN 978-0-415-93243-1. Acesso: 11.02.2013.

BURGAT, François. *Djihadisme: Kepel et Roy Oublient l'essentiel. Une Troisième Voie Est Nécessaire*. Paris: L'Obs, julho de 2016. Disponível em: <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/1536258-djihadisme-kepel-et-roy-oublient-l-essentiel-une-troisieme-voie-est-necessaire.html>. Acesso: 21.10.2016.

CAILLET, Romain. *From the Ba'th to the Caliphate: The Former Officers of Saddam and The Islamic State*. The Norwegian Peacebuilding Resource Centre/Norsk Ressurssenter for Fredsbygging, v. 3. n. 36, junho de 2015.

CAMPANINI, Massimo. *L'Islamismo Jihadista a da Al-Qaeda All's*. Analysis, n. 290, nov. 2015. Disponível em: http://www.ispionline.it/sites/default/files/publicazioni/analisi290_campanini-16.11.2015.pdf. Acesso: 23.12.2016.

DAUMAS, Cécile. *Olivier Roy et Gilles Kepel, Querelle Française sur le Jihadisme*. Liberation, Paris, 14 de abril de 2016. Disponível em: http://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226. Acesso: 23.11.2016.

DAWOD, Hosham. *L'Etat Islâmique Est Très Adapté à la Guerre Moderne*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015

FOUCHER Michel, *Une Ambition Territoriale*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015.

GIER, Nick. *The Genocide of the Hazaras: Descendants of Genghis Khan Fight for Survival in Afghanistan and Pakistan*, janeiro de 2016. Disponível em: <http://sandpointreader.com/the-genocide-of-the-hazaras/>. Acesso: 08.07.2016.

GUIBERT, Nathalie. *L'Etat Islamique, C'est 40 000 Tweets en Français par Jour*. Le Monde Paris: 01.06.2015. http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2015/06/01/l-etat-islamique-compte-2-8-millions-de-francophones-sur-twitter_4645047_3218.html. Acesso: 10.12.2015.

HASHIMI, Al. Hisham. *Daech, Son Organisation, Ses Financements, Son Armée, Ses Alliés Objectifs*. *Front de Gauche*. Paris: fev., 2016. Disponível em: <http://www.gauchemip.org/spip.php?article25327>. Acesso: 28.08.2016.

HERITAGE FOUNDATION, The. *Isis Influence In Social Media*. Web Vídeo. 04 de fevereiro de 2015. Disponível em: <http://goo.gl/u2i5bD>. Acesso: 02.07.2016.

IZERROUGENE, Bouzid. *Argélia: a Tirania da Identidade e a Ascensão Fundamentalista*. Afro.Ásia, 21-22, out. 1998.

KEPEL, Gilles. *Jihad: Expansion et Déclin de l'Islamisme*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Le Prophète et le Pharaon: Aux Sources des Mouvements Islamistes*. Paris: Seuil, 1993.

L' EXPRESS. *Wahhabisme et Salafisme*. L'Express. Paris: 22 de maio de 2003. Disponível em: http://www.lexpress.fr/informations/wahhabisme-et-salafisme_651719.html. Acesso: 21.01.2015.

LEWIS, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. N. York: Paperbacks, 2004.

LOMBARDI, Laurent. *Financement du Terrorisme: Ce Qu'il Est Possible de Dire du Rôle de l'Arabie Saoudite et du Qatar*. *Revue Atlantico*: jan. 2015. Disponível em: <http://www.atlantico.fr/decryptage/financement-terrorisme-que-sait-on-vraiment-role-arabie-saoudite-et-qatar-et-pourquoi-russie-peut-changer-donne-roland-lombardi-2453266.html>. Acesso: 07.03.2015

MAALOUF, Amin. *Les Identités Meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a Nossos Dias*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MABON, Simon. *L'Arabie Saoudite, l'Iran et la Geopolitique Changeante de Moyen Orient*. *Afkar / Idées*, 2016. Disponível em: <http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-46>. Acesso: 03.07.2015.

MARTY, Martin E.; SCOTT R. Appleby. *Fundamentalism and the State*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

MILLS, Claire. *Isis/Daesh: the Military Response in Iraq and Syria*. Londres: House of Commons Library, 2016.

MIT POST ISIS, *Promise of Paradise, Ticket to Hell*. The Mit Post, dez. 2016. Disponível em: <http://www.themitpost.com/far-paradise-ensnared-isis/>. Acesso: 04.02.2017.

MONNIER, Vincent. *L'Arabie Saoudite, Principal Bailleurs de Fonds de Daech?*. L'Obs. Paris: nov. 2016. Disponível em: <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20160119.OBS3021/arabie-saoudite-le-principal-bailleurs-de-fonds-de-daech.html>. Acesso: 02.02.2017.

MORIN, Edgar. *Essayons de Comprendre*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015.

PEW-FORUM. *Mapping the Global Muslim Population*. 2009. Disponível em: <http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>. Acesso: 23.03.2015.

PURI, Syed Shah M. *Tazkarah Tul-Aikram Tarikh-e-Khulafa Arab-Wa-Islam*. Kishwar: Kishwar Press, 1924.

ROY, Olivier. *Um Islam Sans Racine ni Culture*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015.

_____. *Le Djihadisme Est Une Révolte Générationnelle et Nihiliste*. Le Monde. Paris: 30/11/2015. Disponível em: http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2015/06/01/l-etat-islamique-compte-2-8-millions-de-francophones-sur-twitter_4645047_3218.html#JV0hbqgcv2wJEzmb.99. Acesso: 12.12.2015.

SALEM, H. Nasser. *Olhares Sobre as Revoltas no Mundo Árabe*. Projeto História. São Paulo: n. 46, pp. 115-133, abr. 2013. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/17133/13753. Acesso: 23.02.2015.

SHUSTER, Mike. *Chronology: a History of the Shiite-Sunni Split*. Fev. de 2007. Disponível em: <http://www.npr.org/2007/02/12/7280905/chronology-a-history-of-the-shia-sunni-split>. Acesso: 23.02.2015.

SIGNIFICADOS. Dicionário On Line. 2016. Disponível em: <https://www.significados.com.br/alteridade/>. Acesso: 23.02.2015.

WEBER, Olivier. *Le Fief de la Terreure*. Em: FOTTORINO, Eric. *Qui Est Daech?* Paris: Philippe Rey, 2015.

ZELIN Y. Aaron. *War Between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement*. The Washington Institute, janeiro de 2014. Disponível em: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-war-between-isis-and-al-qaeda-for-supremacy-of-the-global-jihadist>. Acesso: 23.07.2015.

Texto recebido em: 15 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 24 de Março de 2017

ENTRE ISRAEL E A PALESTINA PODERIA HAVER UM MANDELA

Magno Paganelli¹

BETWEEN ISRAEL AND PALESTINE COULD BE A MANDELA

RESUMO. O presente ensaio pretende indicar a necessidade do diálogo e de abordagens conciliatórias em contextos diversos, tomando como modelo o processo de pacificação étnica ocorrido na África do Sul. A opção do presente autor contempla a situação de *Apartheid* no conflito Israel-Palestina como objeto e destaca apenas um dos seus inúmeros aspectos, a ocupação, propondo como paradigma no caminho para a paz a atuação de Nelson Rolihlahla Mandela, Prêmio Nobel da Paz em 1993, em sua luta contra a segregação racial naquele país.²

PALAVRAS-CHAVE: Mandela; Israel; Palestina; Apartheid; pacificação.

ABSTRACT. This essay intends to indicate the need for dialogue and conciliatory approaches in diverse contexts, taking as a model the process of ethnic pacification that took place in South Africa. The present author's option contemplates the situation of Apartheid in the Israel-Palestine conflict as an object and highlights Only one of its many aspects, the occupation, proposing as a paradigm on the road to peace the performance of Nelson Rolihlahla Mandela, 1993 Nobel Peace Prize winner, in his fight against racial segregation in that country.

KEY-WORDS: Mandela; Israel; Palestine; Apartheid; pacification.

INTRODUÇÃO

O Século XX viu surgir e desaparecer conflitos motivados por razões as mais diversas. Esses confrontos, civis ou militares, carregaram interesses econômicos, geoestratégicos, colonialistas, territoriais, políticos, entre outros e é animador saber que muitos deles encontraram solução adequada e justa, chegando ao seu final; outros ainda estão sendo concluídos em nossos dias, como na América do Sul, onde as Forças Revolucionárias da Colômbia, as FARC, negociam a parte final do processo de pacificação com o Governo e a população, adequando a integração da guerrilha ao sistema político no país vizinho³.

Do saldo dos conflitos no século passado, um ainda persiste entre avanços e retrocessos na procura por solução justa, sustentável e duradoura. Entre israelenses e

¹ Magno Paganelli é doutorando em História Social (USP), Mestre em Ciências da Religião (Mackenzie), Bacharel em Teologia com especialização em Novo Testamento. É Jornalista, Pedagogo com pós-graduação em Didática do Ensino Superior (Mackenzie) e membro do GTOMMM (USP/CNPq). <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4047200P6> Contato: paganelli.magno@gmail.com

² O artigo que deu origem a este ensaio ficou em 1º lugar no Concurso de Artigos do Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT), na categoria Pós-graduação. O evento ocorreu no âmbito do Seminário Heróis da Paz no dia 27.10.2016, na Fundação Escola de Sociologia Política de São Paulo. O edital do concurso convocou acadêmicos a reflexão sobre e a promoção da paz, em abordagem que estimule nos jovens o conhecimento histórico que oriente o caminho da paz.

³ A imprensa tem reportado constantemente o passo a passo do processo na Colômbia. Disponível em http://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/26/internacional/1474912709_711206.html e acessado em 1º.10.2016.

palestinos encontramos o conflito com maior duração de todos; e devemos notar não haver no horizonte sinalização tal qual vemos na Colômbia. Evidentemente, a natureza das discórdias é distinta e diversificada, bem sabemos. Mas em determinados pontos se equiparam. Em um ensaio como este, o pouco espaço nos trai, impedindo desenvolver com profundidade cada ponto; em compensação não falta literatura sobre o caso.

Nas décadas que seguiram a fundação do moderno Estado de Israel, em 1948, houveram muitos mediadores entre israelenses e palestinos procurando acomodação adequada, segura e justa para as populações. Governos de diversos países, organismos e instituições internacionais e, por vezes, os próprios representantes legais em reuniões diretas e de alto nível tentaram a solução para o impasse (SHLAIM, 2004, *passim*). Diante disso, a partir das considerações propostas no RESUMO deste ensaio, apresentarei uma abordagem pouco considerada para a questão, que chamarei de “o paradigma de Mandela”, e procurarei chamar a atenção dos leitores sobre o modo como “o paradigma” pode ser modelo para nossas próprias vidas, para a resolução de conflitos que nos cercam e para a construção do nosso mundo no século XXI.

1 BREVISSIMA HISTÓRIA DO CONFLITO

Num período em que a Europa respirava ares de ameaça contra as variadas comunidades judaicas, surgiu entre os judeus o movimento sionista.⁴ O objetivo do movimento era estabelecer aquele povo num “lar nacional na Palestina” (cfm. *Declaração de Balfour*, de 2 de janeiro de 1917, documento oficial do Mandato Britânico; SAID, 2012, p. 18). Os britânicos detinham poderes na região⁵ e ao longo dos anos os judeus formaram outras instituições com a finalidade de promover a mudança da população,⁶ nem sempre guiadas pelos mesmos princípios, mas sempre visando os mesmos objetivos.

As ondas migratórias vindas da Europa levavam anualmente milhares de judeus animados com a possibilidade de estabelecerem na nova terra as suas colônias, o *kibutz*. O kibutz são

[...] povoamentos agrários maiores sem propriedade privada, com refeições e educação infantil comuns, o coletivo agrário menor, a *kevutsa*, e o *moshav*, assentamento cooperativista de pequenos agricultores no qual as famílias têm sua vida e seu trabalho separados (GUNNEWEG, 2005, p. 324; ênfase no original).

⁴ Um dos grandes nomes do movimento sionista foi Theodor Herzl (1860-1904). Herzl conseguiu apoio dos britânicos por meio do Barão Rothschild, a fim de enviar judeus para “o novo lar”, a Palestina. Na ocasião havia cerca de 24 mil judeus na Palestina e as primeiras ondas migratórias vindas da Europa datam de 1880 (GUNNEWEG, 2005, p. 319).

⁵ Sobre os poderes dos britânicos na região e alhures, veja também Acordo Sykes-Picot, de 1916.

⁶ Entre elas, destacam-se *Howewei Tzion*, *Jewish Territorial Organization*, *Keren Kayemet Leyisrael* (Fundo Nacional Judeu), *Paolei Tzion* (Trabalhadores de Sião, movimento socialista-sionista russo), a *Anglo-Palentine Company*, *Jewish Colonial Trust* (Londres), entre outras (GUNNEWEG, 2005, p. 320-321).

O Império Otomano havia feito da Palestina uma província em 1516. A população era majoritariamente muçulmana sunita de fala árabe. Entre as minorias havia cristãos, drusos, muçulmanos xiitas. E havia comunidades de judeus na Palestina (SAID, 2012, p. 14). Os judeus da Europa, no entanto, já vinham sendo perseguidos há tempos. Joseph Pérez (2007, p. 2), historiador e hispanista indica o seguinte quadro de expulsões feitas contra judeus: Espanha (1492), Viena e Linz (1421), Colônia (1424), Augsburg (1439), Baviera (1442), Morávia (1454), Perugia (1485), Vicenza (1486), Parma (1488), Milão e Lucca (1489), Toscana (1494).

Pouco antes das primeiras migrações de judeus vindos da Europa, a partir de 1880, a população de judeus na Palestina chegava a 24.000 pessoas (GUNNEWEG, 2005, p. 319. *The Anglo-Palestine Yearbook 1947-8*, p. 33, *apud* SAID, 2012, p. 13). As migrações despejaram um maciço contingente de judeus entre os árabes que lá estavam, o que naturalmente provocou desestabilizações sociais em determinados setores, além de revolta. “Em 1931 a população judaica [já] era de 174.606 pessoas entre um total de 1.033.314; em 1936 o número de judeus subiu para 384.078 entre 1.366.692; e em 1946 eles eram 608.225 numa população total de 1.912.112” (SAID, 2012, p. 13).

A despeito dos inúmeros fatores que permeiam “a questão da palestina” (SAID, 2012, *passim*), meu enfoque no presente ensaio será *a terra* e a presença de dois povos em sua ocupação. Em expressão concisa e preliminar, é a *ocupação* da terra que dispara o conflito, se considerarmos a sua origem no final do século XIX.⁷ Nossa atenção, então, se voltará para esse aspecto.

2 A QUESTÃO DA TERRA

O lema que o movimento sionista propagandeou pela Europa entre os séculos XIX e XX dizia haver na Palestina uma “terra sem povo, para um povo sem terra” (FARAH, 2013). Os judeus poderiam não ter uma terra, mas a terra tinha um povo. O professor Farhat (2013)⁸ cita a declaração de Ascher Ginzberg, um judeu russo (conhecido em Israel por Ahad Ha’am), que esteve na Palestina pela primeira vez em 1891 e fez fartas alusões sobre os “campos cultivados por toda a Palestina” e da “falsa ideia de que os árabes eram incultos e selvagens do deserto” (FARHAT, 2013).

Edward Said, acadêmico palestino, tocou o cerne da questão quando afirmou:

⁷ Hoje estão envolvidos fatores econômicos, como em Gaza, com as reservas de gás na região litorânea, a questão da água, a exploração das reservas de pedra, questões militares que atraem os Estados Unidos e a Rússia, entre outras. Na raiz da questão consideramos Israel como vítimas da perseguição nos países da Europa desde o século 16 (v. p. 3-4), culminando no Holocausto.

⁸ Paulo Daniel Elias Farah possui graduação em Língua e Literatura Árabe, graduação em Letras Português, mestrado em Linguística e doutorado em Letras, todos pela USP, onde é professor.

Uma das supostas distinções jurídicas entre povos civilizados e incivilizados era a atitude em relação à terra, quase uma doxologia da terra, que os povos incivilizados supostamente não possuíam. Acreditava-se que um homem civilizado podia cultivar a terra porque esta tinha um significado para ele [...] No caso do povo incivilizado, a terra era mal cultivada [...] ou abandonada (SAID, 2012, p. 85).

A ocupação da Palestina é considerada ilegal dos pontos de vista jurídico e dos direitos humanos; as Resoluções 242 e 338 da ONU já deixaram isso claro na ocasião da sua publicação e instituições de caráter jurídico confirmam o caráter ilegal da questão.⁹ A situação tem um peso maior sobre os médio-orientais por causa das suas características geográficas e da organização social local. Diferente do que se costuma pensar, as divisões nacionais *comuns* ao Ocidente não eram *tão comuns* naquela região até cerca de cem anos, quando os judeus tentavam implantar na Palestina o modelo político e social europeu.

Ali Kamel, sociólogo, filho de pais e avós sírios e casado com uma judia, pesquisou a questão. Ele conta que França e Grã-Bretanha receberam da Liga das Nações “o Oriente Médio como área a ser ‘supervisionada’ até que a independência pudesse ser ‘concedida’ àqueles povos” (KAMEL, 2007, p. 114). A Grã-Bretanha *comprometeu-se* com os chefes árabes (em seu texto ele usou a expressão “jurou” em vez de *comprometeu-se*) “torná-los os governadores de suas nações. O problema começa aí: que nações? Era preciso inventá-las” (KAMEL, 2007, p. 114) em meados do século XX. E foi assim que nasceram, ou melhor, foram criadas a Arábia Saudita, a Palestina e a Jordânia, o Iraque e o Irã, a Indonésia, a Índia (KAMEL, 2007, p. 114; PAGANELLI, 2014b, p. 83). Estou mencionando isso, para realçar que a relação entre os povos locais (relação entre eles mesmos e relação no que diz respeito à ocupação da terra) era diferente de como europeus e americanos viam a si na relação com a terra e como viam o clã ou a aldeia/tribo.

Em um texto escrito sobre os imigrantes sírios e libaneses, dois autores que publicaram obras no Brasil concordam que esses povos geograficamente vizinhos têm em comum uma estrutura social apoiada nos valores étnicos ligados a *família*, a *religião* e a *aldeia* (KNOWLTON, 1961, p. 167; TRUZZI, 2005, p. 3). Um deles, Truzzi, não considera neste tripé, por exemplo, o idioma, ou seja, a língua como fator de identificação de um povo, e justifica:

Embora a região territorialmente pertença ao chamado mundo árabe moderno, e seus habitantes efetivamente serem falantes da língua árabe, os sírios e libaneses identificam-se, sobretudo, com a religião professada e com a região ou aldeia

⁹ A Suprema corte de Israel e organizações internacionais de Direitos Humanos. Veja, por exemplo, s/a, *Israeli court rules against illegal settlement*. Associated Press in Jerusalem, 26.mar.2012. Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2012/mar/26/israeli-court-rules-against-illegal-settlement> e acessado em 1º.10.2016. ASTON, John. *Israel boycott ban: Local councils face legal action at High Court over boycott on Israeli goods made in West Bank*. 04.mai.2016. Disponível em <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/israel-boycott-ban-local-councils-face-legal-action-at-high-court-over-boycott-on-israeli-goods-made-a7012351.html>> e acessado em 1º.10.2016.

de origem, elementos fundadores de suas identidades, muito mais que com o estado-nação, existente para eles na época da emigração. Em consequência, a identidade árabe lhes soa artificial (TRUZZI, 2005, p. 2).

Dentro deste quadro de referência, a aldeia é o ponto central, onde os valores são passados às gerações e onde se realiza o convívio entre duas, três ou até mesmo quatro gerações simultaneamente e no mesmo espaço. Seria o equivalente ao conceito de família na teoria de George Sorel quando escreve sobre a origem da violência.¹⁰

Se a família constitui elemento fundamental de reprodução de valores – entre os quais a honra familiar desempenha papel de destaque –, a aldeia representa o *locus* onde tais valores foram cultivados e onde as gerações anteriores da família viveram. (TRUZZI, 2005, p. 3, ênfase no original)

Sendo a religião, como diz Truzzi, tão pronunciada na identidade do povo da aldeia e se de fato ela e os demais valores identitários são transmitidos entre o grupo, é certo que elementos rituais (de perfil espiritualista) sejam rapidamente elaborados dentro do *mercado de produtores de serviços*, como Pierre Bourdieu¹¹ interpreta. Em outras palavras, não é a língua que criará o universo de referência para determinado povo, antes, tal exercício se dará no interior e no ambiente dos rituais, das liturgias e das rotinas religiosas que delimitarão e traduzirão os significados e os valores para a comunidade.

Fechando mais o ângulo de observação, Farah (2011) apoia a ideia de que a terra e a relação do homem com ela, exerce importante papel na manutenção da vida e na construção da identidade palestina. Em um de seus artigos, ele trata o tema da terra a partir da obra do escritor palestino Ghassan Kanafani, cuja família precisou abandonar a Palestina, rumo ao Líbano após 1948, ano de fundação de Israel.

De fato, a relação do palestino com a terra constitui a problemática essencial da grande maioria dos romances e dos contos de Kanafani, autor que associa árvores que caracterizam essa paisagem (vista como prolongamento natural do lar), como a oliveira, a laranjeira e a videira, ao apego à terra natal, ao futuro e à esperança. (FARAH, 2011)¹²

Said pintou o mesmo quadro ao dizer que “a sociedade palestina foi organizada em linhas feudais e tribais” (SAID, 2012, p. 202). É este cenário poético, de um povo da terra, conectado a ela pelo labor e que por meio dela vive e se manifesta, mas ao mesmo tempo

¹⁰ SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. Bourdieu interpreta a dinâmica dos campos religioso, intelectual, educacional, artístico, cultural e social como *trocas*, uma relação dialética de afirmação e reafirmação entre produtores de serviços e consumidores. É weberiano neste sentido e segue Durkheim quando vê na sociedade aquilo que a religião vê no sagrado.

¹² A forte identificação com a terra já aparece na primeira frase do livro “Homens ao sol” (de 1963) “Abu-Qays repousou o peito na terra úmida. O solo pulsava com batimentos ofegantes que reverberavam em cada grão de areia” (KANAFANI, G. *Obras completas*, vol. 1. Beirute, 1972, p. 37. Apud FARAH, 2011).

é submetido a um *apartheid* por irmãos e vizinhos, que por sua vez fugiam da tragédia do holocausto (WATZAL, 2007, ABU-RABI, 2011, p. 124). Acredito que o conhecimento que temos sobre o holocausto que os judeus sofreram sob os nazistas é uma página bem estabelecida e documentada da história do século XX, pelo que tenho procurado apresentar a perspectiva palestina do conflito, cuja narrativa ainda é pouco conhecida e pouco explorada no Brasil. Portanto, não é o caso de estender-me em explicações minuciosas sobre a perseguição nazista contra judeus na Europa do início do século XX.

Já sobre a expressão *apartheid*, ela foi usada mais recentemente por Mustafa Bartghouti, médico, militante e político palestino. A ocasião da utilização da palavra em seu artigo foi a reunião ocorrida entre o recém empossado presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, e o primeiro ministro Benjamin Netanyahu. Bartghouti disse: “Os palestinos não estão dispostos a viver como escravos dos ocupantes em um sistema racista de apartheid” (trad. livre; “Palestinians are unwilling to live as slaves to the occupiers in an apartheid racist system.”) (KUTTAB, 2017). A referência ao apartheid foi aplicada ao governo minoritário israelense sobre uma população palestina majoritária e será mais explorada adiante neste ensaio.

A questão da ocupação da terra provoca resistência de parte a parte. Israel se empenha em fortalecer o poder de repressão do seu exército, como foi demonstrado por Shlaim (2004, passim) em diversas ocasiões desde 1948. Shlaim deixa exaustivamente claro em sua obra que esse empenho tem certas nuances religiosas (seja pela ideologia sionista que se torna como uma religião, seja pela insistência em uma Palestina “bíblica”; FLINT, 2009, p. 137). Do lado palestino, Abu Sway¹³ associa o tema da terra ao Movimento de Resistência Islâmica, o Hamas, e à religião, dizendo que o esforço do Hamas pela “questão da terra, conforme apresentada no decreto do Hamas, é consistente com a teologia e a jurisprudência islâmicas” (in ABU-RABI, 2011, p. 131). Ainda que o mencionado “decreto do Hamas” tenha sido abandonado (se não totalmente, em boa medida), é inegável o caráter islâmico do grupo palestino.¹⁴

Diante de ambos os quadros, portanto, há orientação dos esforços de ambos os povos a partir de pressupostos e objetivos religiosos.

¹³ Abu Sway, desde 1996 é Professor de Filosofia e Estudos Islâmicos em Al-Quds University (Jerusalém).

¹⁴ Em meu artigo de 2015 está demonstrado como o Hamas avançou em uma plataforma política em relação ao primeiro Estatuto do grupo, formulado na fundação do mesmo na década de 1980. Na ocasião da campanha política eleitoral em 2005 novas propostas foram apresentadas. V. *A legitimidade internacional do Hamas* (PAGANELLI, 2015).

3 O APARTHEID PALESTINO E A TRANSITORIEDADE DO VALOR DA VIDA HUMANA

O Apartheid foi a política de governo na África do Sul a partir de 1949, um ano após a fundação do Estado de Israel. Inicialmente incluía a proibição de casamentos entre brancos e pessoas de outras etnias, relações sexuais entre negros e brancos. A Lei do Registro da População, daquele ano, que serviu de base para o apartheid, classificava os sul-africanos em Bantos (negros africanos), coloridos (mestiços) e brancos. A quarta categoria, asiáticos (indianos e paquistaneses), foi adicionado posteriormente (CASALS, 2010, p. 75-79).

Em alguns casos, a legislação dividiu famílias, uma vez que os pais poderiam ser classificados como brancos, enquanto os seus filhos foram classificados como coloridos. A Lei incluiu atos sobre a propriedade da terra (tenha em mente o que foi comentado há pouco sobre a relação do palestino com a terra), ficando 87% das delas com a minoria branca e 80% da população de origem negra com os 13% restantes (CASALS, 2010, p. 75-79). Se considerarmos inicialmente essas restrições impostas aos negros sul-africanos, podemos traçar de imediato uma analogia com a divisão de famílias e de comunidades palestinas inteiras na Cisjordânia quando, por exemplo, Israel iniciou a construção do Muro em 2002.¹⁵ Evidentemente que o Muro (que Israel chama Cerca), é medida recente, tomada para conter o avanço de terroristas palestinos, mas há décadas que a construção de assentamentos judaicos realiza efeito de apartheid semelhante (se não pior) há décadas contra a comunidade e as famílias na Cisjordânia, pressionando ou empurrando a ocupação do solo por palestinos para áreas cada vez menores e mais marginais de toda a terra, num resultado semelhante ao ocorrido na África do Sul.

Entre outras medidas restritivas adotadas no país africano após a implementação da referida Lei, estavam: limitar o contato entre as raças, instalações públicas separadas para brancos e não-brancos, limitação da atividade dos sindicatos de trabalhadores não-brancos e negação da participação de não-brancos no governo nacional. De 1961 a 1994, mais de 3,5 milhões de pessoas foram retiradas à força de suas casas e depositadas em bantustões (sistema de segregação habitacional), onde foram mergulhados na pobreza e na falta de perspectivas,¹⁶ o que facilmente encontra paralelo com a situação dos assentamentos para refugiados, à exemplo do que ocorreu quando palestinos ficaram confinados em Gaza (o bantustão palestino) e foram, posteriormente, isolados do restante dos palestinos da Cisjordânia. Segundo o comitê para refugiados das Nações Unidas (UNRWA), há hoje cerca

¹⁵ V. e.g., MIDDLE East Monitor. *Separation wall divides palestinian families*. MEMO-Middle East Monitor, Disponível em <<https://www.middleeastmonitor.com/20140504-separation-wall-divides-palestinian-families/>> e acessado em 06.08.2017; KESTLER-D'AMOURS, Jillian. *Israeli wall isolates palestinian communities*. Al Jazeera English, Disponível em <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/12/20121225825178322.html>> e acessado em 06.08.2017.

¹⁶ Disponível em *A&E Network Digital*, <<http://www.history.com/topics/apartheid>> acessado em 02.10.2016.

de 5 milhões de palestinos vivendo como refugiados e proibidos de retornar para suas antigas casas,¹⁷ situação mais ampla do que a ocorrida no apartheid sul africano.

Até o período dos mandatos britânico e francês, os povos no Oriente Médio não dividiam suas terras como as nações modernas faziam, com fronteiras protegidas e demarcadas artificialmente. Os territórios de cada tribo eram conhecidos entre si. Membros de uma tribo ou etnia transitariam livremente nos termos vizinhos quando eram celebrados pactos amistosos entre os líderes tribais, o que permitia alguma liberdade de trânsito, como também privilégios quando estabelecidos nos pactos entre tribos. Assim como os banto, coloridos, brancos e asiáticos na África do Sul, as diferentes famílias árabes-palestinas regulavam as relações internas da comunidade que ocupava a terra havia séculos.

O conceito moderno de nação, como entendemos no Ocidente, é relativamente novo, não tem mais do que duzentos anos. Foi a expansão mercantil (também tratada como colonialismo), por parte de países europeus, como a Portugal, França, Holanda, Inglaterra e outros, que criou as condições para que posteriormente países como a Indonésia e a Índia, antes divididos simplesmente por tribos e/ou etnias, fossem formalmente criados. O mesmo pode ser dito da Arábia Saudita, da Jordânia, do Iraque, do Irã, e a própria Palestina, como já vimos anteriormente, cujo povo ainda hoje não teve a sua situação ou status territorial resolvido por meio do reconhecimento dos países membros da ONU. Hoje a Palestina é governada pela Autoridade Palestina, organismo que representa os interesses do povo palestino na comunidade internacional. Na ONU, a Palestina participa como “Estado observador não-membro”, status reconhecido em 29 de novembro de 2012.¹⁸

Embutida nas disputas por terras e novos mercados para exploração mercantil estão questões políticas e econômicas, as quais não devem implicar ou interferir na diminuição do valor da vida humana, que é inalienável, evidentemente; o valor das vidas de árabes e palestinos (chamados de indígenas ou população autóctone nos estudos antropológicos) e judeus não devem ser categorizados como superior ou inferior por conta das disputas nos campos político ou econômico. As personalidades que se destacaram no cenário internacional por seus pensamentos, atitudes, exemplos e esforços na procura pela paz entre povos em atrito ou conflito souberam valorizar adequadamente essa questão central e inalienável, *a vida humana*, quando foram projetadas para as diferentes nações ao redor do globo, e passaram a ser admiradas por cada um de nós. Refiro-me a Gandhi, Mandela, Malala, Tutu, Gülen e tantos outros.

¹⁷ *Palestine Refugees*, UNRWA. Disponível em <<https://www.unrwa.org/palestine-refugees>> e acessado em 06.03.2017

¹⁸ V. http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/11/121127_palestinos_onu_pai.shtml acessado em 20.02.2017. Veja mais em PAGANELLI, *A legitimidade internacional do Hamas*. Disponível em https://www.academia.edu/15979814/A_LEGITIMIDADE_INTERNACIONAL_DO_HAMAS, paper produzido em 2015 no âmbito das pesquisas de doutoramento em História Social (FFLCH/USP).

Todo o esforço feito no campo intelectual não fará sentido se não visar a melhoria da vida na sociedade, sendo essa melhoria percebida primeiramente por nós mesmos. Eu melho a mim e assim posso tentar a melhoria da vida do outro. Em muitos casos, os personagens acima pensaram no outro e por vezes esqueceram-se de si. Malala é um exemplo de que a própria vida, que sofrera um forte atentado, pode ser colocada em risco pela educação das meninas paquistanesas, um risco que ela considerou válido.

A população palestina é pouco superior a 4,9 milhões¹⁹ (Cisjordânia, Faixa de Gaza e Jerusalém Oriental), além dos mais de 5 milhões que vivem em campos de refugiados no Líbano, na Jordânia, no Iraque e na Síria. Se somarmos os árabes palestinos cidadãos de Israel, o número de palestinos chega a 5,2 milhões (fora os refugiados, cerca de 5 milhões²⁰). O senso comum por vezes é rápido ao chamar os palestinos de invasores, especialmente em setores da Igreja evangélica brasileira com forte influência da teologia dos Estados Unidos – já ouvi cristãos dizer que os palestinos são, inclusive, “perigosos”. Naim Ateek, palestino e bispo anglicano (cristão) em Jerusalém disse:

[...] esses jovens não nasceram “terroristas”. Ninguém nasce um terrorista. Eles nasceram imagem e semelhança de Deus. Eles nasceram os seres humanos com amor a vida e a liberdade. Todos eles, sem exceção, nasceram sob a ocupação militar israelense. (ATEEK, 2002)²¹

Os palestinos são vidas humanas com valor inestimável, e vida é o assunto predileto d as religiões, a de Jesus, a dos judeus e a dos muçulmanos. O bispo emérito da África do Sul, o anglicano Desmond Tutu, vencedor do Prêmio Nobel da Paz em 1984, declarou: “Sou cristão, e muitos palestinos são cristãos – para ser mais exato, a maioria é anglicana” (TUTU, 2012, p. 106). Embora os partidos políticos palestinos não sejam de orientação cristã, houve respeito aos cristãos de Belém e a seus símbolos por parte dos líderes islâmicos. Nas eleições palestinas de 2006, cristãos votaram no Hamas, que venceu as eleições derrotando o Fatah, partido de orientação nacionalista (KARMI, 2006, p. 8). Uma vez eleito, o Hamas nomeou um cristão para seu ministro do turismo (HROUB, 2009, p. 22). Isso fala muito sobre o Hamas, mas fala mais sobre a alma palestina, a prioridade dada à terra e àqueles que nela formaram suas vidas, famílias e comunidade.²²

¹⁹ Com dados de <<http://www.worldometers.info/world-population/state-of-palestine-population/>> acessado em 20.02.2017.

²⁰ Disponível em <<https://www.unrwa.org/palestine-refugees>> e acessado em 20.02.2017.

²¹ Com relação ao tratamento e apoio irrestrito dado aos judeus (como também à sua política de Estado) pela Igreja brasileira, Russell Shedd (1929-2016), teólogo colombiano filho de missionários norte-americanos, um dos principais pensadores e escritores protestantes a ter trabalhado no Brasil, comentou que tem sido frequente pensar nos judeus como “irmãos” de Jesus (baseado em Mateus 25.40) e que “nações como o Brasil ou os Estados Unidos devem tratar bem os israelitas, porque as nações que assim atuarem serão galardoadas [por Deus] por todo benefício que estenderam a Israel [...] Mas tal interpretação não cabe a esta passagem. Jesus mesmo declarou que seus ‘irmãos’ eram os que nele criam” (SHEDD, 1995, p. 27).

²² Em relação ao Hamas, ele tem sido acusado de não se envolver na pauta *jihadista* internacional, e com razão, porque sua agenda é a luta pela Palestina, prioritariamente.

A ocupação dos territórios palestinos pelo exército e colonos israelenses tem sido um drama para a vida de milhares de famílias. Guila Flint, jornalista israelense que trabalhou em Tell Aviv, escreveu que no início da década de 2000 (quando havia colônias de assentamentos israelenses que estrangulavam a vida palestina na região), somente na Faixa de Gaza viviam 1 milhão de palestinos e 5 mil colonos israelenses que controlavam 30% das terras e 40% das fontes de água: é desproporcional, tal qual o apartheid. “Grande parte das reservas subterrâneas de água é canalizada para os assentamentos e para o território de Israel” (FLINT, 2009, p. 56).

A liderança dos colonos está nas mãos do setor ideológico. Movidos por uma visão nacionalista-religiosa, os colonos militantes acreditam que a chamada Terra de Israel bíblica pertence exclusivamente ao povo judeu e que os palestinos são intrusos nesses territórios. (FLINT, 2009, p. 137)

Flint reportou os “generosos subsídios do governo para a moradia nos territórios ocupados” e que “aos colonos foram oferecidos empréstimos muito favoráveis e isenção de impostos”. Como se isso não bastasse, “os assentamentos cercam as áreas palestinas, impedindo qualquer crescimento das cidades e aldeias palestinas” (FLINT, 2009, p. 138). No filme-documentário *Cinco Câmeras Quebradas*,²³ há depoimentos contra a interferência israelense nas propriedades palestinas dividindo-as ao meio pela construção do Muro, a partir de 29 de março de 2002, separando famílias palestinas e também separando o espaço da moradia do terreno cultivado há décadas para sustento da família. O documentário também relaciona a ação de colonos que atearam fogo a oliveiras, que é base que sustenta a agricultura e parte essencial da economia palestina. Os prejuízos econômicos são imensos.

Na mais devastadora onda de ataques dos últimos anos, conhecida como “a Guerra dos 50 dias”, em meados de 2014, a United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) estimou em 1486 civis palestinos mortos, dos quais mais de 500 eram crianças e 11.000 foram os feridos. Mais de meio milhão de pessoas foram deslocadas e 108.000 ficaram desalojadas (OCHA, 2014, p. 1). Para ficarmos apenas neste conflito de 2014, outro relatório da ONU tratou da destruição da infraestrutura em Gaza: 18.000 unidades habitacionais destruídas total ou parcialmente, as redes de eletricidade e a infraestrutura de água e saneamento foram incapacitadas e 73 instalações médicas e diversas ambulâncias foram danificadas. E o texto acrescenta que o “impacto severo nos direitos humanos dos palestinos em Gaza [...] serão sentidos para as gerações vindouras” (ONU, 2015, p. 7), com apontamento para violações nos mesmos direitos humanos dos moradores da Cisjordânia e Jerusalém Oriental.

²³ *Les Cinqs Câmeras Brisées*, França, 2011, foi filmado por Emad Bornat, morador de Bil’In, uma vila na Cisjordânia. O documentário mostra os protestos dos palestinos contra a construção de assentamentos israelenses em sua terra, e especialmente sua luta contra a construção do Muro (ao qual Israel chama de cerca), que separa seus territórios dos territórios israelenses.

Quando lemos que instalações médicas foram danificadas, precisamos nos lembrar que pesquisas e coletas de dados sobre toda a população atendida foi comprometida ou totalmente perdida: relatórios, exames médicos, fichas de doentes.²⁴ A devastação, porém, não é ocasionada somente pela construção do muro a partir de 2002 ou pela Guerra dos 50 dias, em 2014; ela ocorre há décadas com alguns períodos de agravamento. Por exemplo:

[...] após a ocupação israelense da Cisjordânia e de Gaza em 1967, a mesma política de destruição foi implantada nessas áreas; no fim de 1969, 7.554 residências árabes foram arrasadas e, em 16 de agosto de 1971, 212 casas foram demolidas, segundo o londrino *Sunday Times* de 19 de junho de 1977. (SAID, 2012, p. 17)

Os efeitos são sentidos na atividade mineradora, que também sofre prejuízos, na distribuição de recursos hídricos, na mobilidade e nas possibilidades de trabalho. É um sufocamento sistemático e amplo que aqui tomamos como referência para compreender e comparar ao apartheid africano, como é a nossa proposta.

4 A ÁFRICA DO SUL E O “PARADIGMA DE MANDELA”

Nações e grupos organizados por vezes se servem do recurso ao terror a fim de “legitimar a violência” (HANIF, 2014). Mandela, hoje considerado um ícone na luta pelos direitos, ontem fez terror contra o Estado. “Nelson Mandela, agora um herói, foi preso porque se recusou a pedir a seus seguidores que se abstivessem de violência” (HANIF, 2014). Com o fim das atividades do Congresso Nacional Africano (CNA) em 1960 (v. nota 16), movimento e partido do qual era vice-presidente, ele passou à clandestinidade e introduziu “uma campanha de sabotagem contra a economia do país” para derrubar o governo (HANIF, 2014), o que ele mesmo admitiu diante do tribunal:

Eu não nego que planejei sabotagem. Não planejei isso com espírito imprudente, nem porque tivesse amor à violência. Isso se deu como resultado sereno e sóbrio da avaliação de um ambiente da situação política que surgiu depois de muitos anos de tirania, exploração e opressão do meu povo pelos brancos. (HANIF, 2014)

Nelson Rolihlahla Mandela, ou simplesmente Mandela, nasceu em Mvezo em 18 de julho de 1918. Estudou Direito na “Universidad de Fort Hare em Cabo del Este, uma instituição de elite que formava alunos negros ao estilo ocidental” (CASALS, 2010, p. 75-79). De Fort Hare ele foi expulso por causa da sua militância, mas recebeu o título de advogado em sua passagem pela Universidade de Witwatersrand, em Johannesburgo. Foi lá que conheceu Walter Sisulu e Oliver Tambo,²⁵ militantes anti raciais com quem Mandela

²⁴ FLINT (2009, p. 183) fez observação semelhante e mais detidamente.

²⁵ Foi sócio num escritório de advocacia, *Mandela & Tambo* (1952-1958), onde defendeu centenas de causas de negros contra o regime do Apartheid (MANDELA, 2010, p. 384-387).

formou a ala juvenil do CNA, e o ativista comunista branco, Joe Slovo, que moldaria sua posição política (CASALS, 2010, p. 75-79). Com Mandela, o CNA “passou de 7 mil para 100 mil membros em resposta ao endurecimento das leis raciais e o surgimento das políticas do Apartheid” (CASALS, 2010, p. 75-79).

Mandela foi preso várias vezes, por adesão ideológica, por sair do país sem passaporte, pela mobilização contra as leis de segregação. Em 1961, o CNA criou um braço armado, o *Umkhonto we Sizwe* (Lança de uma Nação, trad. livre), identificado pela sigla MK, que teve Mandela como primeiro comandante. A atuação militar do MK respondia aos massacres promovidos pelo Governo, que à época entendia que a não-violência não era uma opção adequada. Mandela estudou vários movimentos civis, militares e de resistência²⁶ ao redor do planeta, viajou e deu palestras, trabalhou para ganhar apoio à causa dos negros em seu país, mas um fato que o deixou impressionado ele o encontrou em sua própria terra natal, entre a minoria hindu em Durban, a terceira maior cidade do país. Trata-se das ideias pacifistas de Mahatma Gandhi (CASALS, 2010, p. 75-79).

Gandhi chegou a comparar a situação dos judeus em relação aos cristãos com a situação dos *intocáveis* na Índia em relação às demais castas (BUBER, 2005, p. 107), e a despeito de seus argumentos, muitos judeus (Martin Buber incluído) rejeitaram suas ideias. Na carta, Gandhi apelou para a ligação com a terra, aprofundando a questão quanto ao nascimento nela: “The jews born in France are French” (*Os judeus nascidos na França são franceses*, trad. livre; BUBER, 2005, p. 108). Lar é onde nascemos e crescemos. Gandhi também apelou à fé judaica, dizendo que Jehovah, o Deus dos judeus, é mais pessoal do que as divindades dos cristãos, dos muçulmanos ou dos hindus, e sendo ele essencialmente Um sem aliados, exerce governo central (pelo que seria mais fácil aglutinar os judeus à sua volta), cuja influência deveria ser melhor aproveitada no esforço conjunto de resistência não-violenta (BUBER, 2005, p. 109). Os judeus não deveriam sentir-se impotentes cultuando uma divindade assim.

Buber (1983) respondeu por carta a Gandhi, uma peça realmente exemplar do ponto de vista prático e considerando a lógica dos fatos. Ele diz ter lido e relido as sentenças no artigo de Gandhi sem ser capaz de entender (*I read and reread these sentences in your article without bring able to understand*; (BUBER, 1983, p. 114), mesmo usando boa vontade. O filósofo procura demonstrar os danos sofridos ao patrimônio (sinagogas, rolos da Lei, lojas etc.), o que não encontra paralelo na cultura/religião hindu; depois indica que Gandhi e seu povo não passaram pelas crueldades dos campos de concentração e os métodos de rápido extermínio, e que Gandhi não cogitasse dizer que os sofrimentos de ambos os povos foram”, já que judeus na Alemanha não podiam falar na rua sem correr o risco de serem apedrejados, coisa que os indianos na África do Sul sequer passaram próximos de experimentar (BUBER, 1983, p. 116).

²⁶ Sobre o conflito Israel-Palestina, leu *The Revolt*, de Menachem Begin [Dell Publishing Company, 2012]. CASALS, 2010, p. 75-79.

Buber segue reunindo argumentos e apresentando pontos na tentativa de demonstrar que não se podia comparar a situação de ambos os conflitos e que, portanto, o reducionismo de Gandhi era absurdo quando ele dizia que tudo se reunia a um dilema existencial condensado na seguinte fórmula: “A Palestina pertence aos árabes” (BUBER, 1983, p. 120). Não será necessário aprofundar as breves reflexões de Buber, todas muito objetivas, concordo, mas penso que o ponto aqui é a comparação possível de ser observada hoje, o resultado que cada conflito (e cada medida adotada) produziu ao longo do tempo. Tanto na África do Sul (entre os hindus, brancos e negros) quanto na própria Índia, a despeito das injustiças econômicas, a situação de conflito, tal como antes se notava, não existe. Isso é fato.

Gandhi propôs observar a campanha *Satyagraha* entre os hindus sul-africanos como um “exato paralelo”. *Satyagraha* era a prática que envolvia “a força da verdade e do amor, que defendia a resistência não fazendo sofrer o oponente, mas a si mesmo, para humilhá-lo e sensibilizar-lhe o coração”.²⁷ A esse modelo de resistência sem violência, que privilegia a busca pela verdade mobilizando a população, Mandela juntou a sua formação ocidental a fim de definir seus métodos de luta pacífica e inclusão das minorias mestiças, asiáticas e demais no esforço contra o Apartheid (CASALS, 2010, p. 75-79).

O movimento armado e seus simpatizantes sentiram-se traídos pelo novo discurso de Mandela, pelo que o delataram. No que ficou conhecido como “julgamentos Rivonia”, Mandela foi o acusado número 1. Ele mesmo fez sua defesa por quatro horas no texto chamado “A luta é a minha vida”, assumindo a responsabilidade (ele fora preso juntamente com seu amigo Sisulu), e anunciando as bases de sua ideologia:

Lutei contra a dominação branca e contra a dominação negra. Tenho procurado o ideal de uma sociedade democrática e livre em que as pessoas vivam em harmonia e tenham oportunidades iguais. Este é um ideal que espero viver e espero alcançar. Mas, se necessário, também é o ideal pelo qual estou disposto a morrer. (CASALS, 2010, p. 75-79; trad. livre)²⁸

Mandela, que aos 46 anos já havia sido condenado em duas ocasiões a períodos menores de reclusão, foi condenado à prisão perpétua a ser cumprida em *Robben Island*, na Cidade do Cabo, sob inscrição número 46664. Mas ele tinha força de mobilização social e experiência política necessárias para comandar a luta contra o Apartheid. Seria desonesto considerar somente aspectos públicos de sua formação e da construção de sua identidade pessoal na elaboração dos eixos sobre do seu modelo de resistência. A *Satyagraha* de Gandhi já exercera influência sobre ele e não podemos diminuir a provável cultura tribal de sua infância e adolescência. Mas outro nome se destaca por ter lutado a mesma luta de

²⁷ Melanie Retz (ed.) *Gandhi, Grandes líderes religiosos*. Ano 1, nº 1, 2014. Bauru: Alto Astral Ed., p. 9.

²⁸ “He peleado contra el dominio blanco y he peleado contra el dominio negro. He favorecido el ideal de una sociedad democrática y libre en la cual las personas vivan en armonía y con iguales oportunidades. Es un ideal por el que espero vivir y que espero lograr. Pero, si es necesario, es un ideal por el cual estoy preparado a morir”.

Mandela, por onde é devido afirmar ter havido um paradigma espiritualista envolvido na formação das diretrizes que regeram a atuação de Mandela.

O bispo sul-africano Desmond Tutu (2012), seu amigo pessoal, traz bons *insights* sobre processos de reconciliação e pacificação de comunidades em conflito, haja vista o seu envolvimento durante e após o Apartheid na África do Sul. Tutu conheceu o conflito na Palestina, onde esteve em 1989. Ele fez um discurso no Natal daquele ano, na igreja *Old South*, em Boston, intitulado “Ocupação é opressão”. Um dos anfitriões do encontro era Naim Ateek, fundador do Centro Ecumênico de Teologia da Libertação Palestina “Sabeel” de Jerusalém. No discurso, Tutu (2012, p. 118-126) fez associações da ocupação israelense com o Apartheid sul-africano. Algumas de suas afirmações são:

Não há meio pelo qual a força se transforme em justiça [...]; Eu testemunhei a humilhação dos palestinos nos bloqueios rodoviários [...] a exigência áspera e descortês por identificação dos palestinos foi uma lembrança sinistra das infames reides da lei do passe do horrendo regime do *apartheid* [...] Nessas visitas, nós vimos ou lemos a respeito de *situações que não aconteceram nem durante o apartheid na África do Sul*: a demolição de casas com base na suspeita de que um membro da família fosse um terrorista, de modo que *todos* pagavam o preço nesses atos de punição coletiva que, aparentemente, se repetem nos recentes ataques aos campos de refugiados árabes. Não sabemos a verdade exata porque os israelenses não permitem a presença da imprensa; Nós condenamos a violência dos homens-bomba e, se as crianças árabes são ensinadas a odiarem judeus, também condenamos a corrupção das mentes jovens (TUTU, 2012, p. 120-123, ênfase acrescentada e no original).

Mandela propôs desenvolver uma consciência da situação crítica em que as diferentes etnias estavam envolvidas, estimulando “pontes de entendimento entre os diferentes grupos”, sem considerar como ferramenta qualquer proposta de reação violenta ou intolerante, virtude rara nos líderes em todo o século XX. Com isso, atraiu a atenção internacional para a sua luta, além do embargo econômico por parte dos Estados Unidos e nações na Europa. Com o isolamento, partiu do Regime a iniciativa, no começo oculta, de procurar Mandela para negociar uma saída política para o Apartheid. A partir de 1º fevereiro de 1990 tiveram início as medidas oficiais para a abolição do Apartheid, a tirada dos partidos da clandestinidade e a liberação de presos políticos, incluindo Mandela, solto no dia 11 daquele mês (CASALS, 2010, p. 75-79).

Mandela se tornou o primeiro presidente negro da África do Sul, cargo que ocupou de 1994 a 1999. Ele faleceu em Johannesburg em 2013. Mandela conseguiu aglutinar em torno de seus ideais diferentes grupos étnicos em seu país, pelo que vemos expresso nas palavras de Desmond Tutu o que ocorreu ali: “Não é possível haver futuro sem perdão. Jamais haverá um futuro sem que haja paz. Jamais haverá paz sem que haja reconciliação. Mas não haverá reconciliação antes de existir perdão. E jamais existirá perdão sem que as pessoas se arrependam” (TUTU, 2012, p. 54).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É considerável o apelo da espiritualidade na vida de Mandela e na solução para o problema do Apartheid e da segregação racial nem seu país. Mas não podemos nos desviar da seguinte indagação: Como se espera que judeus e palestinos olhem com seriedade para propostas *espiritualistas*, quando precisam resolver conflitos de natureza política e social? Satyagraha, discurso sobre perdão e reconciliação parecem fantasias irrealizáveis quando olhamos para a Palestina e para Israel. Não ignoramos a formação política dos personagens. Mandela militou no comunismo sul-africano. A formação em Direito que Gandhi recebeu na Londres do final do século XIX certamente o expôs a uma escola ideológica próxima a de Mandela. No entanto, ambos aplicaram a espiritualidade na elaboração de seus métodos e, embora haja bolsões de pobreza na Índia e na África do Sul a situação econômica da população não seja diferente (Mandela foi acusado de não promover desenvolvimento enquanto foi presidente), ambas as nações foram pacificadas e os diversos e diferentes grupos étnicos que os compõem hoje vivem em relativa paz.

A ideia de olhar com atenção ao aspecto da espiritualidade não é particularmente original, mas tampouco absurda. O prestigiado Programa de Negociações na *Harvard Law School*, liderada pelo dr. William Ury, criou o *Abrahams Path*,²⁹ que parte de uma narrativa religiosa comum entre os três grupos monoteístas (israelenses e palestinos inclusos) para promover o diálogo, o desenvolvimento conjunto e alcançar a paz. Ninguém se torna um herói sozinho e seguramente ninguém alcançará a paz sozinho. É na cooperação que cada povo e cada indivíduo chegará à paz desejada, duradoura e justa e nesse esforço global, nenhuma alternativa pode ser descartada, ainda que aparentemente inadequada ou presumivelmente ineficiente.

Que em nossos dias os jovens proponham a paz e lutem por ela, por quaisquer meios, e sejam bem-sucedidos em seus esforços, mais do que fomos até aqui.

²⁹ Saiba mais sobre *Abrahams Path* em <http://www.pon.harvard.edu/category/research_projects/meni/abrahamspath/> disponível e acessado em 03.10.2016.

REFERÊNCIAS

ABU-RABI', Ibrahim M. (org). *O guia árabe contemporâneo sobre o islã político*, trad. André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.

ASSOCIATED Press in Jerusalem. *Israeli court rules against illegal settlement*. 26.mar.2012.

ASTON, John. *Israel boycott ban: Local councils face legal action at High Court over boycott on Israeli goods made in West Bank*. 4.mai.2016. Disponível em <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/israel-boycott-ban-local-councils-face-legal-action-at-high-court-over-boycott-on-israeli-goods-made-a7012351.html>> e acessado em 01.10.2016

ATEEK, Naim. *Suicide bombers: What is theologically and morally wrong with suicide bombing? A Palestinian Christian Perspective*, in *Studies in World Christianity*, vol. 8, nº 1, 2002.

A&E Network Digital, disponível em <<http://www.history.com/topics/apartheid>> acessado em 02.10.2016.

BEGIN, Menachem. *The Revolt*. New York: Dell Publishing Company, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BUBER, Martin. *A Land of Two Peoples, Martin Buber on Jews and Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

BURNET, Emad; DAVIDI, Guy. *Les Cinqs Câmeras Brisées*, França, 2011. Documentário franco-palestino-israelense dirigido por Emad Burnat e Guy Davidi.

CASALS, Xavier. *Mandela: El forjador de una nueva Sudáfrica*. In *Clío – Revista de História*, nº 100. Barcelona: MC Ediciones, 2010, p. 75-79.

FARAH, Paulo. D. *A relação com a terra na obra do escritor palestino Ghassan Kanafani*. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos. Revista Litteris, nº 7, mar. 2011.

FARHAT, José. *Falácias em torno de Israel e do sionismo - parte 3*. São Paulo: Icarabe, 2013. Disponível em <<http://www.icarabe.org/articulas/jose-farhat>> e acessado em 1º.10.2016.

FLINT, Guila. *Miragem de paz – Israel e palestina, processos e retrocessos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel, dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

HANIF, S. *The difference between freedom-fighters and terrorists is not perception but terminology*, in Media Monitors Network, California, 2003. Disponível em <<http://www.mediamonitors.net/sabiahhanif1.html>>, acessado em 15.04.2014.

HROUB, K. *Hamas, um guia para iniciantes*, 2^a ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

KAMEL, Ali. *Sobre o Islã – a afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

KARMI, Omar. *Understanding Hamas' Victory in Jerusalem*. In *Jerusalem Quarterly*, issue 26. Institute for Palestine Studies, 2006.

KESTLER-D'AMOURS, Jillian. *Israeli wall isolates palestinian communities*. Al Jazeera English, Disponível em <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/12/20121225825178322.html>> e acessado em 06.08.2017.

KNOWLTON, S. *Sírios e Libaneses: Mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhamb, 1961.

KUTTAB, Daoud. Why Arab leaders cannot replace legitimate Palestinian ones. *Palestine Pulse in Al-Monitor*, 16.02.2017, disponível em http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/02/trump-two-state-solution-arab-leaders-palestinian-conflict.html?utm_source=Boomtrain&utm_medium=manual&utm_campaign=20170217&utm_ee=upZuGef+Cr3msNoPqFw7VyyKQimYbLl1oxug0+vQZrrMUL7hXltlBEZWDmdCe-4ZL&utm_ts=1487356120772# e acessado na data da publicação.

MANDELA, Nelson. *Conversas que tive comigo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010. p. 30-33.

MIDDLE East Monitor. Separation wall divides palestinian families. *MEMO-Middle East Monitor*, Disponível em <<https://www.middleeastmonitor.com/20140504-separation-wall-divides-palestinian-families/>> e acessado em 06.08.2017

OCHA, United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. *Humanitarian Bulletin. Monthly Report, june-august 2014*.

ONU. Report of the independent commission of inquiry established pursuant to Human Rights Council resolution S-21/1. In *Human Rights Council, Twenty-ninth session, Agenda item 7. Human rights situation in Palestine and other occupied Arab territories*, 24 June 2015.

PAGANELLI, Magno. *A relação entre a violência do Hamas e a interpretação do Corão*. Dissertação [Ciências da Religião]. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014a.

PAGANELLI, Magno. *A legitimidade internacional do Hamas*. Disponível em <https://www.academia.edu/15979814/A_LEGITIMIDADE_INTERNACIONAL_DO_HAMAS>. Paper produzido em 2015 no âmbito das pesquisas de doutoramento em História Social (FFLCH/USP).

PAGANELLI, Magno. *Milênio: o tempo que o homem busca, o mundo que Deus pode dar*, 2^a ed. São Paulo: Arte Editorial, 2014b.

PÉREZ, Joseph. *History of e Tragedy: The expulsion of the Jews from Spain*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2007.

■ ensaio

RETZ, Melanie (ed.). Gandhi, Grandes líderes religiosos. Ano 1, no 1, 2014. Bauru: Alto Astral Ed.

SAID, Edward W. A questão da Palestina. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SHEDD, Russell P. A escatologia do Novo Testamento, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SHLAIM, Avi. A muralha de ferro, Israel e o mundo árabe. Rio de Janeiro: Ed. Fissus, 2004.

SOREL, George. Reflexões sobre a violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TRUZZI, O. M. S. Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1997.

TUTU, Desmond. Deus não é cristão e outras provocações. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2012.

UNRWA. Palestine Refugees. Disponível em <<https://www.unrwa.org/palestine-refugees>> e acessado em 06.03.2017

WATZAL, L. UN Report on Palestine: Military Occupations, Apartheid, and Torture. In PalestineChronicle.com de 23.04.2014. Acessado em 30.04.2014.

Texto recebido em: 30 de Outubro de 2016
Aprovado em: 24 de Março de 2017.

A PAPER CALIPHATE: UNDERSTANDING THE ISLAMIC STATE THROUGH ITS DOCUMENTS

UM CALIFADO DE PAPEL: ENTENDENDO O ESTADO ISLÂMICO POR MEIO DE SEUS DOCUMENTOS

Diogo Bercito¹

Abstract

The Islamic State is a terror organization that distinguishes itself from other similar groups by the establishment of a bureaucratic structure that projects the image of a state. This essay investigates documents produced in Iraq under the banner of the caliphate. These documents reveal an administration that enforces itself over a large territory. Their analysis points to a particular view of government presented as Islamic, which this investigation compares with precedents set throughout Islamic history, while traces of the modern conception of a state are found to be salient.

Key-words: Islamic State, Shari`a, Caliphate, Iraq, Syria

Resumo

O Estado Islâmico é uma organização terrorista que se distingue de outros grupos similares pelo estabelecimento de uma estrutura burocrática que projeta a imagem de um Estado. Este ensaio investiga documentos produzidos no Iraque sob o estandarte do califado. Esses documentos revelam uma administração que se impõe em um extenso território. Sua análise aponta para uma visão particular de governo apresentada como islâmica, que essa pesquisa compara com precedentes estabelecidos durante a história islâmica, enquanto traços de uma concepção moderna de Estado são evidentes.

Palavras-chave: Estado Islâmico, Shari`a, califado, Iraque, Síria

1. INTRODUCTION: THE DEBATE ABOUT THE ISLAMIC STATE²

1.1. Terror and governance

Since its conception the Islamic State has been imposing its reign of terror over a stretch of land the size of Belgium. The caliphate, self-proclaimed in the Iraqi city of Mosul mid-2014, was built with the bricks of former administrations of Syria and Iraq, taking advantage of both its structures and personnel. From outside its borders, this endeavour

¹ **Diogo Bercito** is a reporter with Brazilian newspaper Folha de São Paulo. He has been based in Jerusalem, Beirut and Cairo. This paper was written in 2015 during his master's degree in Contemporary Arabic and Islamic Studies at Universidad Autónoma de Madrid, tutored by Maribel Fierro. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6247071137720148>. Contact: diogo.bercito@gmail.com

² A number of people contributed to this paper in countless ways. I would like to thank four of them here: Ana Belén Soage, for very kindly reading my draft and suggesting helpful edits; Wael Hallaq, whose work was a milestone piece for this study and who also had the kindness of reading my draft; Meredith Mayer, who reviewed my writing. And finally, I must thank my tutor, Maribel Fierro - it is impossible to express how fundamental a role she played.

has the face of a nightmare made of victims spread on the sand and heads cut off in front of cameras. But, as this paper will argue, the study of the Islamic State should not be focused only on corpses and swords – instead, its rule could also be seen as the result of a caliphate built over paper, more than over blood.

The amount of success achieved by this organization does not come solely from the random exercise of violence and terror over a large population. The fact that the Islamic State has been resisting international efforts to extinguish its self-proclaimed caliphate is an indication that the structure supporting it in its territory is sound. It is built as a state, and works as such by providing basic services to citizens (Weiss & Hassan, 2015). In fact, this state-like structure constitutes the base of the project carefully planned by the Islamic State leadership.

It is in its nation-building efforts that this organization distinguishes itself from its predecessors, since the once predominant thinking led by Al-Qaeda in the field of radical Islam considered the establishment of a state as a distant goal³. Understanding the Islamic State by focusing on its commitment to act like a government will therefore advance the current debate, which seems to be stuck on a negative definition of this organization, perceived by foreign experts as neither Islamic nor as a state. Firstly, however, how to define what is Islamic and what it is not is hampered by the existence of diversity of interpretations and the lack of a centralized and hierarchical structure of religious authority as central features of Sunni Islam, thus allowing for a highly pluralistic understanding of “orthodoxy”⁴. An article recently published by the *Atlantic* magazine (Wood, 2015) led to a broad discussion on this issue among academics that reflected – once again – the contentious character of attempts at labeling actors and actions as Islamic or at withdrawing such labels. Secondly, it could indeed be argued that the Islamic State does not function as a modern state in some of its prerogatives, even though it appears to fulfill a raw definition of state as an entity with a monopoly on violence (Weber, 1946).

Besides conceptual reservations over international efforts to portray the Islamic State as a non-state actor, the analysis of its structure would benefit by taking it at face value. That is to say, when dealing with an organization that understands and promotes itself as a state, there are advantages on accepting it as such, at least in the sense that this approach would make it possible to understand it in its own terms instead of relying on external definitions. This can be proven wrong by time – but so far former and current strategies could hardly be described as successful, if judging by the continuous challenge posed by the Islamic State both to the Middle East and to foreign governments under its threat.

From this perspective, the attempt will be made here to read a set of documents

³ In a lecture presented at the Belfer Center for Science and International Affairs at Harvard University, Yezid Sayigh argued, in this sense, that while Al-Qaeda considers “jihad” as a priority, the Islamic State sees violence as a way of achieving its goal of establishing a state, and not as the goal itself (2015).

⁴ See on this issue “The limits of Islamic orthodoxy” (Calder, 2000).

produced by the Islamic State and thusly understand its administrative structure and its particular view on Islamic governance. The documents selected are those issued by offices in the Iraqi governorate of Nineveh from mid-2014 until mid-2015, and they include rulings on education, health and public services.

1.2 The Islamic state

In its name, the terror organization Islamic State refers to a concept of governance based on Islamic law. It understands that the caliphate, or imamate, is the adequate path for ruling a Muslim community in its territory – in fact, in the first issue of its own magazine, *Dabiq*, the Islamic State argued for this political arrangement, tracing it back to the leadership of the prophet Abraham (“The Return of Khilafah”, 2014)⁵. The first decades of Islam are set as the standard of an ideal rule, by establishing that the best governance of a Muslim society was seen during the reign of caliphs Abu Bakr, Omar, Uthman, and Ali, known collectively as the four “rightly-guided caliphs” (632-661). That has indeed been a common reference through the centuries in the Muslim world, though the conceptualization of what an Islamic state is as a political entity carries traces of a more recent articulation (Afsaruddin, 2006: 154).

The caliphate was officially abolished as an institution in 1924 by the secular reforms of Turkish leader Mustafa Kamal, known as Atatürk. Since then, authors have described efforts by some sectors of Muslim societies towards the redevelopment of an Islamic state, sometimes by the reinforcement of Islamic law as the basis for legislation, or by the reinstalment of the caliphate itself as a political structure. This question was dealt with by Egyptian Al-Azhar-trained Ali Abdel Razek, who in the beginning of the 20th century stated that there is nothing in the Quran or in other accepted Islamic traditions that points to the caliphate as a religious obligation. He saw Islam as a message from God rather than a system of government, and a religion rather than a state. Razek went further, considering that very structure as the source of grievances in the Muslim world.

The caliphate has always been, and still remains, a disaster for Islam and for Muslims. It has been a constant source of evil and corruption. [...] Our religion is not dependent, any more than our temporal affairs, on the “caliphate” (Razek, 2012: chapter 3).

The debate around the caliphate took different paths since its extinction, and Razek’s “refutation of the caliphate stands at the beginning of alternative ways of Islamic political thinking, both secular and Islamist” (Kersten, 2015). The possibility of shaping a government based on the rule of Islamic law is studied by scholars with diverse

⁵ During a lecture at the British Association for Islamic Studies Annual Conference, 2015, Carool Kersten suggested the particular influence of the Salafi scholar Abu Muhammad al-Maqdisi and his book *Millat Ibrahim* on this idea.

conclusions. Noah Feldman argued, for instance, when specifically discussing the views of Islamist groups, that the Islamic state as a concept has a “reasonable chance of establishing political justice and, through it, popular legitimacy” if it includes an institutional authority with the capacity to “check executive power in the name of the law”, a role traditionally played by scholars during history (Feldman, 2008: introduction). Although

The Islamic state envisioned by the Islamists could not be more different from the Islamic state of the classical constitutional order. The old Islamic state was rendered Islamic by the scholars and on their account. The new Islamic state is Islamic despite the scholar’s absence from its institutions (Feldman, 2008: part 3).

Also responding to Islamist organizations, Wael Hallaq supported that an Islamic state is an impossibility and a contradiction regardless of the definition of a modern state. He saw, for instance, the modern state as necessarily sovereign, whereas by Islamic law “the sovereign is God and God alone” (Hallaq, 2013: 49).

Both Feldman and Hallaq focused on Islamist movements such as the Muslim Brotherhood when writing their views on the Islamic state. According to these views, such groups are willing to adjust their demands to the existing framework of a modern state, and shape their “Islamicity” thusly. We would more specifically place the Islamic State in the field of Salafism, where the conditions for the establishment of an Islamic governance are much more restricted. That seems to be this organization’s own definition, since a former leader of the Islamic State, Abu Omar al-Baghdadi, appealed in a 2007 audio address to “all Sunnis, and to the young men of Jihadi-Salafism in particular, across the entire world” (Bunzel, 2015)⁶.

The terror organization Islamic State is a recent entity in face of this century-old debate, if one sees it as the result of its caliphate proclamation. But this enterprise has roots deeper than that, reaching Jordan and Afghanistan and being shaped by the American invasion of Iraq in 2003. This investigation has no ambition to trace the detailed trajectory of its former structures, which were part of a complex dynamic between the political context and its leadership, but a short summary of its history can confirm the statement – central to this work – that the Islamic State has set its ability to rule a territory as its determinant of success (Lister, 2014).

A Brookings Doha Center study points to 1999 as a key-date for the development of what we know today as the Islamic State, when Jordan released Abu Musab al-Zarqawi from prison. Zarqawi, whose terror organization Tawhid wa al-Jihad was later progressively

⁶ We adhere here to the definitions given by Luz Gómez García (2009). She defined “Salafism” as “ideología internacionalista que propugna la instauración de un orden islámico universal que recupere las esencias del Islam, hoy en día corrompidas” (294). “Islamism” was described by this same author as “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico” (165).

transformed into the current Islamic State, showed an understanding that a caliphate could be established and thrive as a result of regional disorder⁷. Zarqawi's political views seem to be so central to the Islamic State doctrine that he is quoted in the first page of every issue of *Dabiq*: "The spark has been lit here in Iraq and its heat will continue to intensify by Allah's permission until it burns the Crusader army in Dabiq" ("The Return of Khilafah", 2014).

In terms of seeing the Zarqawi-led terror structure as a state vision, it is of special interest to point to one specific transformation among the many changes that this organization had in its name over the years. In 2006, what was then known as the Majlis Shura al-Mujahedin (MSM) was disbanded and shaped again as the Islamic State in Iraq (ISI). Lister notes:

The decision to rebrand the MSM as the ISI in 2006, and specifically as a *dawla* (state), is symbolically crucial. By perceiving and presenting itself as a state, IS has sought to control and govern territory and maintain a cabinet of ministers responsible for a broad range of "ministries," incorporating military, civil, political and financial duties (Lister, 2014: 21).

With the death of Zarqawi in 2006, this structure came into the hands of Abu Ayyub al-Masri and Abu Omar al-Baghdadi's dual leadership. It was then inherited by the self-proclaimed caliph Abu Bakr al-Baghdadi, with the key-role of his right-hand Haji Bakr when building its military capability (Reuter, 2015). It was Haji Bakr, for instance, that "purged the organization of most of its non-Iraqi senior leadership, replacing it with experienced former Baathist security officers" (Lister, 2014: 19). And, if it was chaos that it needed to make a move and establish its role over a stretch of land, it was chaos that the Islamic State found with the uprising in Syria, early 2011, and the following civil conflict that rose in the country, spilling over into its neighbor Iraq. By mid-2014, the Islamic State declared its caliphate headed by al-Baghdadi. As of that year, it commanded as many as 31,000 fighters in a "highly bureaucratic organization focused on earning a sufficient income to finance widespread governance initiatives" (Lister, 2014: 2).

In this same line, in a book published on the Islamic State, Spanish journalist Javier Martín pointed to the ability of this organization to finance itself and considered it as a "proto-state" that manages a wide social fabric (Martín, 2015: 15). Italian reporter Loretta Napoleoni, also when writing about this subject, recognized on it a far-reaching state appearance, since

No other armed organization has shown such insight into, and political intuition regarding, the domestic politics of the Middle East and Muslim immigrant's frustration all over the world. No other armed organization has so successfully adapted to contingent factors, such as the provision of basic socioeconomic

⁷ This specific plan to create a state out of chaos is present in the text of *The Management of Savagery* (Naji, 2006), a work widely read among the ranks of the Islamic State (Weiss and Hassan, 2015).

infrastructure and business partnership with local authorities in the territory it controls, in its efforts at nation-building (Napoleoni, 2014: introduction).

And

The Caliphate considers the maintenance of law and order to be its responsibility, and implements them, if in a rough and rudimentary manner. The Caliphate is also responsible for the protection of the areas under its command from enemy attack. Hence, the Islamic State also takes up the task of national security. Law and order and national security are the two key indications that distinguish a modern state from a pre-modern enclave run by war lords and barons (Napoleoni, 2014: chapter 8).

2. DOCUMENTS AND THE HISTORY OF ISLAMIC SOCIETIES

The type of analysis chosen here – the study of a state-like organization through its written documents – has much to do with the traditional approach taken by history. Historiography has indeed questioned itself over and over again about what could be its sources of information when building a present image of the past. What Fustel de Coulanges understood of this question later became an axiom which prescribed that history is done by texts (Le Goff, 1990). Le Goff saw the work of a historiographer as being that of analyzing a “document” as a “monument”, that is to say, as a sign from the past. The transformation of a document into a monument, according to him, is related to its use by power (Le Goff, 1990: 545).

But, for reasons that will be exposed below, the writing of the history of Islamic societies before the Ottomans if compared to that of Latin Christendom has to be carried out — with some exceptions — without recourse to documents preserved in archives. This gap contributes to the tension between an idealized past and its historical reality, which modulates the field in which Islamist and Salafist groups work. In this sense, the very definition of what is the historical model of a caliphate is subject to discussion between different political actors, with no consensus on what is Islam, who is a Muslim and what are their references.

Historiography in this field has on several occasions gone back to this question, either by asking itself how to deal with the small amount of documents that have been preserved, or by raising the question of why Muslim literate societies did not hoard documents (with the exception of the Ottoman Empire) as it was done at the same time in Europe⁸. Although this discussion relates to the field of history, and its methods could not be identical to those applied to the study of a contemporary phenomenon such as the Islamic State, it does provide useful considerations and tools for dealing with written

⁸ By reading *How Islamic law held back the Middle East* (Kuran, 2011), one could relate the absence of archives with a general lack of modern institutions, in which the author identifies a key for the divergence of development between Islamic societies and Europe.

documentation in this field. It could be argued, for instance, that it points to the importance of collecting and organizing these documents on an archive while they are available. This problem was discussed by Manzano Moreno when introducing the publication of a large array of documents from the Medieval Muslim world, which by themselves were seen as a proof that “from a very early date Arab society relied heavily on documents not only as means to present and represent itself, but also as instruments of social control” (Manzano Moreno, 2007: xx). That statement led to a further question: if these written documents did exist, “how do we explain the disappearance of the thousands of records which were necessary to regulate the complex administration of such huge territories?” (Manzano Moreno, 2007: xxiii). But the answer could be that the relevant phenomenon is not the disappearance of documents in the pre-modern Muslim world, but its keeping in Medieval Europe, where they were “accumulated, filed and looked after throughout the centuries because their contents were considered useful by certain institutions which claimed to have deep historical roots and were ready to use such roots as proof of their legitimacy” (Manzano Moreno, 2007: xxiv).

This difference also marked distinctive perceptions of history. Western European institutions generated documents because they were essential parts of their *raison d'être*. As fundamental pieces for the creation of an historical memory of the institution, these documents proclaimed that the preservation of the past could provide useful arguments for the articulation of the present. This does not seem to have been the case in Islamic societies, where history never played such an important role as other arguments of legitimacy, like divine sanction or moral standing did. [...] Written records disappeared *en masse* because they could not find their way to the appropriate repositories (Manzano Moreno, 2007: xxvi).

There is no evidence so far that the Islamic State is archiving its documents in any fashion. Repositories, such as the one that provided the corpus for this study, are therefore the work of external actors. But by reading the written decisions issued by this terror organization we are convinced of the importance of these papers on articulating the legitimacy of a political project. This conclusion has a parallel on a study conducted by Sijpesteijn on papyri found in the Fayyum, in Egypt⁹. In her work on those administrative documents she noted, for example, that written documents issued by governments establish and communicate an image of the state, since recording and disseminating practical information is not the only function of a text (Sijpesteijn, 2013: 218). Therefore

⁹ Sijpesteijn was able to infer detailed information from administrative documents, describing the crop of wheat, barley and beans as they were mentioned in the letters of her corpus, the same as grapes, wine, fruit and sycamore trees (Sijpesteijn, 2013: 30). But she had to ask herself to which extent the documents preserved in that region of Egypt could be indicative of a wider post-conquest situation. She had to decide, for instance, if it would be possible to extrapolate from the Fayyum to the rest of Egypt, or if the set of papyri studied should be treated as a special case (Sijpesteijn, 2013: 32). As it was established that those documents are only “an infinitesimal fraction of the total number of written texts produced” in the region (Sijpesteijn, 2013: 218), any information extracted from them had to be treated as such – that is to say that they could not safely be seen as a representation of a whole, without a careful analysis of the context in which they were produced and circulated.

“texts function in ways that extend beyond their ostensible semantic content, conveying symbolic meanings and fulfilling rhetorical goals” and

Letters issued by government offices, for example, functioned as symbols of sovereignty, transmitting important messages about authority and statehood and projecting images of the state’s self-representation. [...] On a smaller scale, official letters delegated the sender’s authority to the letter-bearer, emphasizing the latter’s ties to the ruling power and offering him a tool with which to establish and assert his authority over the addressee. Supported by seals, and other external characteristics, these letters were also pictures, signs that would have had immediate associations of power, public or private sphere, and social context, for their senders, deliverers, users, and viewers (Sijpesteijn, 2013: 219).

When dealing with a self-declared caliphate, the Islamic State, we are specially interested on the self-representation of a state as described above by Sijpesteijn. We therefore studied a set of papers issued by this organization looking for insights on its administrative structure and its view on Islamic governance. During the whole process, the relation between power and documentation was ever present, reminding us of the idea expressed by Le Goff that the transformation of a document into a monument depends on its use. Furthermore, we noticed the difference between modes of discourse, such as audio announcements by caliph Abu Bakr al-Baghdadi and papers issued by offices of the Islamic State, and between enunciation and action — though those questions could not be further analyzed in this paper since they escaped its frame of study.

The corpus of our analysis is based on a set of written decisions issued by the Islamic State on the governorate of Nineveh¹⁰. Facing the sheer amount of available material, which would impose a wider focus and require a longer period of analysis, we decided to go for a section limited by geography. Nineveh was the obvious choice not only because of the variety of papers that have reached us from there, but also because it is the province of the city of Mosul, the Iraqi capital of the Islamic State. It could be argued that since Raqqa, in Syria, is the capital of the whole self-declared caliphate, this investigation should have been conducted with written evidence from there. But while Raqqa has a population of around 200,000 people, Mosul gathers almost 2 million inhabitants, therefore Islamic State decisions in that governorate cause a considerably wider impact.

It is possible that some of these documents are forgeries, and that was a constant

¹⁰ The written documents here analyzed were all archived by Aymenn Jawad al-Tamimi, a graduate from Brasenose College, Oxford University, and a Shillman-Ginsburg Fellow at the Middle East Forum (an American conservative think-tank criticized for what are pointed as islamophobic stances). He collected these papers from Islamic State-related accounts in social media, corroborating with news reports and local testimonies. Some of the documents came from anti-Islamic State actors, also corroborated by Tamimi. He kindly authorized the use of the information by this investigation. Tamimi gathered a large number of papers in his online archive, but has not proceeded to a deeper analysis of their structure and content, as it was not the goal of his project. Some of his remarks are quoted in these pages, as well as his translation of the documents.

preoccupation during this study. There are several reasons for this concern. For example, creating fake papers would present an extreme image of the Islamic State, therefore serving the interest of a wide range of groups such as the Syrian and Iraqi regimes or Western intelligence services. But our analysis of the papers lead us to treat them as authentic documents. For instance, a number of signs reassured us of that, such as the recurrence of specific signatures on the bottom of documents or the communication between different bureaus as seen in their decisions.

We therefore reached the corpus of 13 documents issued by 8 different bureaus¹¹, selected from a wider range of papers. From now on they will be quoted here by the initial letter of its bureau and a number, such as T1 for the first document issued by the Bureau of Education (in Arabic, Ta`lim). The process of determining the documents to be studied provided us with an encompassing idea of what is the general situation regarding this corpus, and that was another important part of assuring us that these were authentic written evidences and that they form part of a project, thus not being exceptional when dealing with the Islamic State and its view on governance.

The first step of our analysis was the study of how this written evidence is materially presented, since its appearance also communicates a message to its readers. The second step was gathering from them information about the structure of the Islamic State in terms of how its offices are seen and organized. Since they were issued by specific bureaus, and in a specific fashion, we could reach conclusions about the project of a government related to a past period of history and ideally distant from the Western modern state. The third and last step concerned the content of this corpus, in what it informed us about the Islamic State view of Islamic governance. After these three steps we were able to draw our final considerations.

3. DOCUMENTS AND THEIR USE BY THE ISLAMIC STATE

3.1. Material appearance

In terms of its material appearance, the evidence analyzed here shares a number of common features, pointing both to coincident values and recurrent structures. The whole corpus is, for instance, introduced by the Islamic formula of “basmallah” (“in the name of God, the most gracious, the most merciful”). It is also recurrent that these papers bear in their headers the flag of the Islamic State – a black banner with the “shahada” (“there is no god other than God”) and the seal of the prophet (“Muhammad is the messenger of

¹¹ These documents couldn't be included here in a legible way, thus they are available online at this link: <http://bit.ly/IslamicStateDocuments>.

God”)¹². The documents also show clearly the name of the Islamic State and that of the bureau that issued them, besides a recurrent use of the Islamic calendar, in several cases to the detriment of the Gregorian calendar. Still concerning the religious element, Quranic quotation is present in papers such as H1.

It is in the decisions published by the Bureau of Education, though, that we see more clearly a coherent design, with an almost identical structure on T1, T2, T4 and T5, which could point to the use of a common template. That they are issued showing recurrent traces of design leads us to two non-excluding hypothesis: they were written by the same person and they were produced by the same office. In case some of them are later to be proved forgeries, it would then be an indication that the fake papers were fashioned in a way to resemble what is seen as the authentic version. Regardless of what we determine by these similarities, they assure us of the fact that there is something we can perceive as a common project.

Another telling indication of a shared structure, which can also further assure us of the legitimacy of our corpus, is the presence of handwritten signatures on the bottom of some of these documents, for instance KH2 and T1. We can safely assume that T1, T3 and T5 were signed by the same person, or by a falsifier with intent to appear as such, and we can also infer that he is a different official than the one who signed KH2.

3.2. Bureaucratic structure

Most of the documents that are part of this investigation were issued by institutions that identify themselves by the name of “diwan”, which in this context could be translated as a bureau. From the written evidence here studied, it appears that these departments rule over their respective fields as ministries would do in a Western modern conception of the state. This hypothesis is backed by two documents issued by the Bureau of Education, explicitly ordering to change the denomination of this office from “ministry” to “bureau” when dealing with official registries (T1, T5). The same two papers tell public employees to replace references of the Government of Iraq by those of the Islamic State, in a way which reinforces the relationship established at the one hand between the “ministry” and the former administration and, on the other, between the “bureau” and the Islamic State.

Even though the contemporary use of the word “diwan” by a government is not exclusive to the Islamic State, terminology here is a key-aspect. The establishment of a structure based

¹² Concerning the flag of the Islamic State, this symbol itself holds several cultural references of interest. The black color could, for example, recall a black banner traditionally associated with Muhammad. Additionally, the phrase “Muhammad is the Messenger of God” is inverted in its writing, so that the word “Muhammad” appears below the word “God”, in a strong statement.

on a bureau, instead of a ministry, is telling of a diverse view of governance that relates to a pre-modern period and, therefore, distances itself from the administration it replaced.

The “diwan” is commonly translated as a “collection of poetry or prose, a register or an office”, according to the *Encyclopaedia of Islam*. Its etymology is debated, with views including a Persian origin (“dev”, meaning “mad”, to describe secretaries) or an Arabic one (“dawwa”, “to collect”). In an administrative context it was first meant as a register for troops and, then, as any register, being later used for describing an office (Duri et al., 2015).

Historically the first “diwan” was instituted by caliph Omar (d. 644) with the intent of organizing, paying and registering the fighting forces and setting the treasury in order. That was to be known as the “diwan al-jund”. A “diwan al-rasa’il” was created under caliph Mu`awiya (d. 680) for dealing with the letters he produced, as well as the “diwan al-khatam” for keeping copies of these documents, thus preventing forgery. It was also under Mu`awiya that the “diwan al-barid” was shaped with the role of a post office.

It was under caliph Abd al-Malik (d. 705) that the “diwan” was Arabized, adjusting calendars to the Muslim lunar year and removing “dhimmi” secretaries from its ranks. Later on, during Abbasid rule these bureaus were provided centralization under the office of a wazir (minister). That period saw the appearance of different sorts of offices, including the “diwan al-mazalim” (redressing of wrongs). This system was fully developed by the 9-10th centuries (Duri et al., 2015), but on the 11th century, when al-Mawardi wrote his *Ordinances of Government*, he mentioned the “diwan” as a “chancery”, “a place for the safe-keeping of records of government functions and property, and the armies and other personnel in charge of them” (Mawardi, 2010: 217).

The history of the “diwan” goes further into the centuries and territories, developing for instance in Egypt after the Muslim conquest and taking different shapes as happened during Mamluk rule. In the Muslim territories of al-Andalus, there were three main “diwan”, each of them ruled by a “wazir”: “diwan al-rasa’il wa al-kitaba”, for correspondence; “diwan al-kharaj wa al-jibayat”, for finances, and “diwan al-jaysh”, for the army. The “diwan” also appears during the Ottoman Empire as the “divan-i humayun”, the Imperial Council which worked as a cabinet until it was disrupted by the modernizing reforms of the 19th century known as the Tanzimat (Duri et al., 2015).

From all the “diwans” quoted by the *Encyclopaedia of Islam*, only three of them could be identified as being operated by the Islamic State: “diwan al-sadaqa”, “diwan al-hisba” (public morals) and “diwan al-mazalim”. The overlapping doesn’t mean that these institutions have the same prerogatives that they had in the past or that they are organized

in similar structures. As an example, where our written documents bear signatures in the bottom of the document, the chief of the bureau is either identified as “amir” (commander) or as “mas’ul” (responsible), but the “diwan” in al-Andalus would be ruled by a “wazir” (minister).

The chief of the Bureau of Education, for instance, is both called “mas’ul” and “amir”, depending on the document. The signature in some of the documents suggests that the minister of Education in the governorate of Nineveh is a figure known as Dhu al-Qarnayn, “he who has two horns”, identified by news reports as an Egyptian extremist (Jumah, 2014).

Insofar as our corpus does not represent the whole of the structure of the Islamic State, being a small (and so far unmeasurable) percentage of it, the statements made above would have to be tested by the gathering of a larger number of documents from a wider territory. It is also noteworthy that, as the denomination of the “diwans” have changed considerably during Islamic history, adapting their functions to the contexts in which they were operated, one should also be careful when comparing former structures with their recent counterparts.

That said, these papers do give us valuable information about at least eight bureaus working in the governorate of Nineveh, in Iraq, those being the already mentioned “diwan [al-zakat wa] al-sadaqa”, “diwan al-hisba” and “diwan [al-qada’ wa] al-mazalim” and another five of them: “diwan al-ta’lim”, “diwan al-khidamat” (services, see below on its meaning), “diwan al-masajid” (mosques), “diwan al-sihha” (health) and “diwan al-rikaz” (gold ore).

As already stated, the Bureau of Education replaced the Ministry of Education, being therefore a clear sign of the appropriation of state structures by the Islamic State, even though the continuity of this office is masked by its change in denomination, from a modern to a historical model. A document issued by the Bureau of Services (KH2) also provides us with information on how the Islamic State built itself over the former administration. This letter, issued on the 14th of October of 2014, orders “all the employees in the services offices” to accept the “official hours”, during which they must be present at their desks. Al-Tamimi interpreted this statement as an illustration of “the parasitic co-optation of prior structures rather than a complete re-make,” since the “services offices are a standard feature of Iraq’s provinces” (Al-Tamimi, 2015). These offices, according to him, deal with public services that include electricity and sanitation.

Some of the documents also offer us a glimpse of the coordination between these bureaus. A statement issued by the Bureau of Health setting regulations for the selling of medicine, for instance, refers to the creation of a Bureau of Alms and Charity and justifies its own ruling by

quoting “the brothers in the Bureau of Hisba” (S1). A separate paper signed by the “diwan al-qada’ wa al-mazalim” (Q1) addresses directly the Bureau of Health when establishing the possibility of confiscating the properties of those who fled the lands of the caliphate.

3. 3. Islamic governance

Beyond the analysis of the Islamic State’s structure provided by its written documents, we can further infer into this terror organization’s views on Islamic governance by looking carefully at the decisions issued by its bureaus. If we take Hallaq’s study of the Islamic state, which he sees as a concept that does not fit in a world order based on the modern state (Hallaq, 2013), there is a great deal to say about the Bureau of Education and its decisions. For that we would focus on T1, T2, T3, T4 and T5, but most specifically on T1 and T5.

T1 and T5 both institute, as already discussed, a change from a “ministry” of education to a “bureau”. But these two papers also share their content in the sense that they clearly show an organizational view that sees education as a strategic field under its rule. T1, issued on the 24th of October 2014, deals with university exams

for all specialities with the exception of the colleges, departments and subjects that are not legitimate according to Shari`a. Those have been shut down and they are: [...] college of law¹³, political science and fine arts. Archeology, physical education and philosophy department. Department of management of tourism and hotel institutions (T1).

The Bureau of Education also forbids, in the same document, “subjects illegitimate according to Shari`a”, those being democracy, culture, freedoms, rights, fiction and theater in English and French languages and translation departments. “No giving place for special questions on usury interests, principles of nationalism, racism, pseudo-historical events or geographical divisions that also contravene Islamic Shari`a” (T1).

T5 also rules on exams, but for lower levels (middle, preparatory, final). It schedules tests in all subjects and studies except those that “contravene the Hanif law: art, music, nationalist and societal education, as well as philosophy and psychology programs in addition to Christian religious education”.

This take on education, with a bureaucratic strong hand dealing with its curriculum and practices, wouldn’t fit Islamic governance as it is described by Hallaq. It would rather apply to the conception of a modern state, to which

¹³ Tamimi translates T1 as banning the “college of human rights”, but the original document mentions a “kuliya al-huquq”, which we would rather understand as a “college of law”.

Crude physical force was not enough, and this the European rulers understood. The population had to be educated in the ways of good conduct, and good conduct meant social order and, in a thoroughly capitalist system, an ability to work and produce. Discipline thus translated into a site in which the subject was corralled into a system of order and instrumental utility. The system that was adopted to accomplish this regulative mechanism was the school (Hallaq, 2013: 100).

Whereas, according to him, Islamic governance was one in which

Emirs and viziers did establish institutions for higher learning (madrasas), but like the judges they appointed and dismissed, they had no influence over what was taught and how. The subjects of education – mostly taught outside of royal madrasas – long remained those that were essential for the law and for satisfying the needs of society, i.e., for leading to the desideratum of the good life (Hallaq, 2013: 110).

The Islamic State view on education also does not find historical grounds on the medieval “madrasas”, in which there was “no institutional structure, no curriculum and no regular examination”. The interest of the ruling elites “did not extend to any systematic effort to guide educational life or shape its purposes” and “the academic activities they supported [...] were not subjected to systematic governmental regulation and control” (Berkey, 2007: 43-45).

This distinction between Islamic governance and the modern state reinforces the view sustained by Hallaq that Islamic governance does not fit within the structure of the modern state, which is related to a particular European historical development. This means that the very identity of the self is perceived in a different fashion (Hallaq, 2013: 96). What we see by reading the written documents issued by the Islamic State is that their view of a state is determined by a modern Western experience, which would by itself pose a serious challenge to assumptions that the declaration of a caliphate in Raqqa instituted an Islamic governance identical to its historical model. That also convinces us that the Islamic State is, despite its claims on religious and historical grounds, a product of its modern context.

We have so far no reliable information on how the Islamic State judges and enforces Islamic law. But from reading our corpus it is patent that its decisions are being presented as a set of rules “according to the Shari`a” (as it is stated in T1 and S1) with the prescription of reactions when dealing with situations that “contravene Islamic Shari`a” (as in T5). That vision regarding Islamic law is also present in a letter issued by the Bureau of Mosques, in which the law is presented as a blessing from God. And it informs readers

that the Shari`a judiciary has opened its doors and the Shari`a judiciary has decided on rule by the book of God and so it is not allowed for anyone to assume its place in any form like the holding of marriage according to Shari`a which is of the right of the Shari`a judiciary, thus holding marriage outside the Shari`a court is forbidden (M1).

Further analysis would be necessary, in another study, to establish what is the real role of Shari`a in this terror organization, and the extent in which it corresponds to the historical developments of Islamic law over the last centuries, as both Hallaq (2013) and Feldman described it (2008). If sovereignty is thus given back to God, then it would contradict considerably the modern conception of governance, in which the state is the sovereign in itself and in which legislation is not restricted to legislative bodies, despite the ideal of the separation of powers (Hallaq, 2013: 40).

Another aspect worth noting in our documents considering Islamic governance relates to the Bureau of Public Morals, presented in Arabic as the “diwan al-hisba”. According to Al-Tamimi, this office deals with the enforcement of public morality.

For example, if someone is caught in possession of alcohol, cigarettes or drugs, then that person is to be apprehended by the Islamic police and in theory sent to the diwan al-hisba, which will then decide on the appropriate punishment. In such cases, a flogging is the standard punishment, though the Islamic police may sometimes implement it immediately on the spot (Al-Tamimi, 2015).

According to the *Encyclopaedia of Islam*, “hisba” is a non-Quranic term “used to mean on the one hand the duty of every Muslim to promote good and forbid evil¹⁴ and, on the other, the function of the person who is effectively entrusted in a town with the application of this rule”. This office first appeared during the 9th century and, at the end of the Middle Ages, declined in esteem. “The muhtasib continued to exist throughout the greater part of the Muslim world until the reforms of the modern period; he still existed for example at the beginning of the 20th century in Morocco” (Cahen et al., 2015). An indication of its relevance for the administration of urban centers is the survival of this institution in Iberia after the conquest of Muslim territories (Chalmeta Gendró, 1973)¹⁵.

The document issued by the Islamic State indicates that this office has been revived in its territory, where it enforces public morality. This note deals specifically with the closing of shops during prayer times, justifying this measure by quoting the Quran and the Sunna. In the event of contravention, the offender “will be subject to consequences legitimate according to Shari`a resulting in the closing of his shop for a decreed period, with the rest of the necessary proceedings to be undertaken with regards to that person” (H1).

Mawardi dedicates the last chapter of his *Ordinances of Government* to the market supervisor’s office (another denomination for the “hisba”, since it was mainly related to that field). He notes that the muhtasib “may penalise for evident violation without reaching the level of legal punishment” (Mawardi, 2010: 260). In this duty, the author states, “his office

¹⁴ On this important Islamic precept and its individual application see COOK, M. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011 (non vidi).

¹⁵ CHALMETA GENDRON, P. *El señor del zoco en España*. Madrid: Inst. Hispano-Arabe de Cultura, 1973 (non vidi).

is created to intimidate, so that overbearing and harshness in the exercise of it may not be considered to exceed the limits or break the rules” (Mawardi, 2010: 262). His further view of the office of “hisba”, when dealing specifically with the absence during prayer, nevertheless reaches the conclusion that “as to missing the Friday prayer by an individual person, or not calling to or performing [other] prayers, the public morals official is not to take action against it so long as the offender does not make it his habit and usual behavior” (Mawardi, 2010: 264)

Overall the establishment of a Bureau of Public Morality is another clear sign that the Islamic State is aiming to create Islamic governance that resembles what they see as the paradigm of an ideal Islamic state, despite the fact that, as we saw concerning the Bureau of Education, these views sometimes bear traces of a modern conception of the state. This is also true of the very name of the Islamic State since

The neologisms al-Hukuma al-Islamiyya (‘Islamic government’) and al-Dawla al-Islamiyya (‘the Islamic state’) were coined in the twentieth century and cannot claim an older pedigree, despite blank statements to the contrary made by Qutbian Islamists in particular (Afsaruddin, 2006: 164).

The reconstruction of these historical structures is also seen on Q1, a paper issued by the “diwan al-qada’ wa al-mazalim” threatening doctors who fled Mosul with confiscating their properties in case they fail to return in ten days to the lands of the caliphate. This bureau refers to the traditional office of the “mazalim”, “through which the temporal authorities took direct responsibility for dispensing justice”. The jurisdiction of the “mazalim” was very wide, “receiving and processing petitions against official and unofficial abuse of power” and also functioning “as a court of appeal against the decisions of qadis” (Nielsen, 2015). This parallel judiciary institution was described by Mawardi as “a special office in which executive might blended with judicial fairness” and being thus necessary to “deter aggression and ensure that justice is done to the victim” (Mawardi, 2010: 88).

The “redress of wrongs” is seen by Mawardi as an instrument towards justice established by the “awesome presence of the person in office,” convincing plaintiffs “to accept an equitable settlement and end their dispute” (Mawardi, 2010: 87). As such this institution has a precedent in a tradition that says that Muhammad personally attended to the settlement of a water-drawing dispute. The office of the Mazalim was, according to Mawardi, first established by Umar ibn Abd al-Aziz (d. 720). The *Ordinances of Government* points to ten classes of action in which the Mazalim could be required, including cases of oppression of the public by government officials. But we could not properly fit the document Q1 in any of his descriptions, when the Islamic State discusses property confiscation. A solution would be reading it in the “fifth class” of actions that “has to do with restoration of usurped property”, but Mawardi seems to have had in mind the address of specific cases

in which the state illegally seized property, or in which it restored property illegally taken by “bullies who simply lay their hands on other people’s property” (Mawardi, 2010: 92).

4. FINAL REMARKS

In the introduction of this paper, the importance of studying the terror organization Islamic State at its face value as well as of understanding it in one of its distinctive traits (the institution of a state-like structure) was highlighted. But the discussion presented on these pages also insisted on the further analysis of this image, as would a spectator that first watches the shadows in a theater and then finally sees the puppets that project them.

The Islamic State has established its government as a determinant of its success, and as such it devoted itself to the goal of ruling a complex structure in the territories under its rule. Thus it projects itself. We have here gathered a varied corpus that gives us valuable information of that intent, through a set of documents referring to each other and to a common goal. Scholars can disagree on whether the Islamic State is a state or not, but it seems that a common ground would be agreeing that the documents here analyzed were at least produced to resemble a state.

We have argued here that the project of imposing a classical conception of Islamic governance is contradictory with the inescapable reality of the modern state (an idea extensively discussed by Hallaq). That is specially evident in the educational policies of the Islamic State, that go against the historical view of the caliphate as an entity that cannot interfere on this field. History, on the other hand, presents us with the fact that the idea of what is a caliphate is not at all changeless. The very conception of the times of the first caliphs as a period when orthodoxy reigned, central to the terror organization Islamic State, is a historical development, since

The rationalization of the Sunni doctrine of the imamate was a gradual process which extended over the first four and a half centuries and took into account developments not present in the early days of the caliphate. [Events] all left their mark on the theory of the caliphate as it was developed by the jurists (Lambton, 1981: chapter 2).

Thus classical texts on Islamic governance are always read in the context of their writing, on how they relate to the historical reality; for instance, the fall of a caliphate or the imposition of the rule of new dynasties. We have here focused on Mawardi because of the impact of his work on the idea of the caliphate, but that is also true of thinkers such as Baghdadi, Ghazali and Ibn Taymiyya, all of them studied in their contexts of institutional crisis by a variety of authors that include Lambton (1981), Hillenbrand (1988) and Binder (1955).

In this sense, we read the documents issued by the Islamic State as a product of their environment, hardly external to history itself. Their views on politics cannot ignore the modern period in which they operate, where we find a state that is diverse from its medieval equivalent, interfering in social spheres previously considered outside its control, such as family and education (Fierro, 1994). In this sense, Hamoudi argued that such projects can be seen as “the vehicle of ‘resistance’ to a Western dominated global social, economical and political order. It is the product of entirely modern anti-colonialist and regional liberation fervor gripping the region that has no classical antecedent” (2010: 86).

Bibliography

AFSARUDDIN, Asma. The Islamic State: Genealogy, Facts, and Myths. *Journal of Church and State*, v. 48 n. 1, pp. 153-173, 2006.

AL-TAMIMI, Aymenn J. Archive of Islamic State Administrative Documents. 2015. Available at: www.aymennjawad.org/2015/01/archive-of-islamic-state-administrative-documents. Access: 27 May 2015.

BERKEY, Jonathan. Madrasa, medieval and modern: politics, education, and the problem of Muslim identity. HEFNER, Robert W. & ZAMAN, Muhammad Q. (eds.). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

BINDER, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government. *The Muslim World*, v. 45 n. 3, pp. 229-241, 1955.

BUNZEL, Cole. From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Doha: Brookings Doha Center, 2015. Available at: <http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2015/03/ideology-of-islamic-state-bunzel/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf>> Access: 21 Jun 2015.

CAHEN, Claude; TALBI, Mohamed; MANTRAN, Robert; LAMBTON, Ann K. S. & BAZMEE ANSARI, A. S. Hisba. BEARMAN, P.; BIANQUIS, Th.; BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. V. & HEINRICHS, W. P. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Available at: http://referenceworks.brillonline.com.lama.univ-amu.fr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hisba-COM_0293. Access: 16 May 2015.

CALDER, Norman. The limits of Islamic orthodoxy. DAFTARY, Farhad (ed.), *Intellectual traditions in Islam*, London: I. B. Tauris, 2000. pp. 66-86.

DURI, A., GOTTSCHALK, H., COLIN, G., LAMBTON, A. & BAZMEE ANSARI, A. S. Diwan. BEARMAN, P.; BIANQUIS, Th.; BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. V. & HEINRICHS, W. P. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Available at: http://referenceworks.brillonline.com.lama.univ-amu.fr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/diwan-COM_0170. Access: 16 May 2015.

FELDMAN, Noah. *The fall and rise of the Islamic state* [Kindle version]. 2008. Available from: Amazon.com.

FIERRO, Maribel. La legitimidad del poder en el Islam. *Awraq*, v. 15, 1994. pp. 147-184.

FERJANI, Mohamed-Cherif. *Política y religión en el campo islámico*. Trans. José M. G. M. Barcelona: Bellaterra, 2009.

GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.

HALLAQ, Wael. *The impossible state* [Kindle version], 2013. Available from: Amazon.com.

HAMOUDI, Haider A. Orientalism and The Fall and Rise of the Islamic State. *Middle East Law and Governance*, v. 2 n. 1, 2010. pp.81-103.

HILLENBRAND, Carole. Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government. *Iran*, v. 26, 1988. p.81.

JOUMAH, Khales. The Minister of Education, The Man With Two Horns. *Niqash*. 2014. Available at: <http://www.niqash.org/en/articles/society/3580/>. Access: 28 May 2015.

KERSTEN, Carool. The Caliphate In The Modern Muslim World: Political Ideal Or Quranic Metaphor?. 2015. Lecture.

KNYSH, Alexander. Orthodoxy and heresy in Medieval Islam: an essay in reassessment. *The Muslim World*, v. 83 n. 1, 1993. pp. 48-67.

KURAN, Timur. *The long divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

LAMBTON, Ann K. S.. *State and government in medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trans. Bernardo L. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Trans. Mercedes Lucini Baquerizo Madrid: Taurus, 2004.

LISTER, Charles. Profiling the Islamic State. Doha: Brookings Doha Center, 2014. Available at: http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Reports/2014/11/profiling-islamic-state-lister/en_web_lister.pdf?la=en. Access: 27 May 2015.

MANZANO MORENO, Eduardo. Introduction. SIJPESTEIJN, Petra & SUNDELIN, Lennart (ed.), *From al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Muslim World*. Boston: Brill Academic Publishers, 2007. p.xvii-xxviii.

MARTÍN, Javier. *Estado Islámico. Geopolítica del caos*. Madrid: Catarata, 2015.

MAWARDI. *The Ordinances of Government*. Trans. Wafaa H. Wahba Reading: Garnet, 2010.

NAJI, Abu B. *The Management of Savagery*. John M. Olin Institute for Strategic Studies, Harvard University, 2006. Available at: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>. Access 15 Jun. 2015.

NAPOLEONI, Loretta. *The Islamist Phoenix* [Kindle version]. 2014. Available from: Amazon.com.

NIELSEN, Jorgen S. (2015). Mazalim. BEARMAN, P.; BIANQUIS, Th.; BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. V. & HEINRICHS, W. P. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Available at: http://referenceworks.brillonline.com.lama.univ-amu.fr/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mazalim-COM_0721. Access: 16 May 2015.

RAZEK, Ali A. *Islam and the Foundations of Political Power* [Kindle version]. 2012. Available from: Amazon.com

REUTER, Cristoph. Secret Files Reveal the Structure of Islamic State. *Der Spiegel*, 2015. Available at: <http://www.spiegel.de/international/world/islamic-state-files-show-structure-of-islamist-terror-group-a-1029274.html>. Access: 27 May 2015.

SIJPESTEIJN, Petra. *Shaping a Muslim state*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

The Return of Khilafah. *Dabiq*, 2014. Available at: <http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-1-the-return-of-khilafah.pdf>. Access: 28 May 2015.

WEBER, Max. Politics as a Vocation. GERTH, H. & WRIGHT MILLS, C. (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946.

WEISS, Michael. & HASSAN, Hassan. *ISIS: Inside the Army of Terror*. New York: Regan Arts, 2015.

WOOD, Graeme. What ISIS Really Wants. *The Atlantic*. 2015. Available at: <http://www.theatlantic.com/features/archive/2015/02/what-isis-really-wants/384980>. Access: 27 May 2015.

Texto recebido em: 13 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 24 de Março de 2017

PALESTINA PARTIDA: OS BANTUSTÕES DE ISRAEL UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS NORMAS INSTITUCIONAIS DE SEGREGAÇÃO NOS TERRITÓRIOS PALESTINOS E NA ÁFRICA DO SUL DO APARTHEID.

Guilherme Morgensztern Russo¹

TORN PALESTINE: ISRAEL'S BANTUSTANS A COMPARATIVE STUDY BETWEEN THE INSTITUTIONAL NORMS OF SEGREGATION IN THE PALESTINIAN TERRITORIES AND SOUTH AFRICA DURING THE APARTHEID.

Resumo: Por meio de comparações entre as normas que estabeleceram e regeram os bantustões sul-africanos e as que regulam os Territórios Palestinos – e seus processos de formação, dinâmicas sociais e econômicas – este artigo pretende aferir fundamentos das críticas que qualificam o governo de Israel como um regime de apartheid.

Palavras-chave: Apartheid, Israel, Territórios Palestinos, segregação, racismo, África do Sul, Bantustões. (abaixo resumo português)

Abstract: By comparing the norms that established and guided the South-African Bantustans, and those that regulate the Palestinian Territories – and their processes of formation and dynamics, both social and economic – this article intends to verify the substance of critics that qualify the Israeli government as an apartheid regime.

Keywords: Apartheid, Israel, Palestinian Territories, segregation, racism, South Africa, Bantustans. (abaixo resumo inglês)

INTRODUÇÃO

Apesar do recente aceno dado pelo premiê de Israel, Binyamin Netanyahu, ao seu homólogo britânico, David Cameron, de que pretende “retomar negociações diretas com os palestinos, sem nenhum tipo de condição (...) imediatamente”², ainda parece improvável que um processo de paz entre israelenses e palestinos ponha fim na ocupação de Israel à Cisjordânia e Jerusalém Oriental ou no bloqueio à Faixa de Gaza – territórios invadidos por Israel em 1967, durante a Guerra dos Seis Dias. Os assentamentos coloniais israelenses, assim como suas forças armadas, foram retirados de Gaza em 12 de setembro de 2005, após 38 anos de ocupação, mas o cerco ao território continuou, e o governo israelense impõe o bloqueio – com colaboração do governo egípcio, que também restringe sua fronteira – desde 2007, após o grupo fundamentalista islâmico Hamas ter assumido o poder no enclave palestino, sob a justificativa de conter os radicais³.

¹ Jornalista formado pela PUC-SP, atuou entre 2010 e 2015 como repórter e editor-assistente de Internacional nos veículos impressos e online do grupo de comunicação ‘O Estado de S.Paulo’. Esta pesquisa foi desenvolvida na Fundação Getúlio Vargas, como trabalho de conclusão do MBA em Relações Internacionais da instituição. O artigo foi finalizado em setembro de 2015. Currículo lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8971926Z7>. E-mail: guirusso@gmail.com

² BBC News – 10 set. 2015 – <http://www.bbc.com/news/uk-34206350>

³ Após vencer as eleições legislativas palestinas, em janeiro de 2006, o Hamas travou um breve confronto

A quebra de contiguidade territorial imposta pelos assentamentos israelenses nos Territórios Palestinos, o cerco da Faixa de Gaza e de localidades na Cisjordânia e a separação de Jerusalém Oriental por barreiras, muros, postos de controle e estradas segregadas, isolando os árabes em seus povoamentos e dificultando sua circulação, são os motivos mais evidentes que podem justificar a associação dos Territórios Palestinos aos bantustões sul-africanos. A comparação é frequentemente utilizada por analistas independentes ou críticos da política de ocupação praticada por Israel há quase 50 anos, enquanto o governo israelense é comparado ao regime do apartheid sul-africano.

Com base na política do desenvolvimento separado, o governo da África do Sul criou dez bantustões, também chamados de “homelands”, entre 1951 e 1970, com o objetivo de separar os negros, segundo sua etnia ou tribo, da população branca⁴. Mas a restrição à residência de negros no território sul-africano existia desde o início do século 20. “Já em 1913, a população negra nativa tinha autorização para residir em apenas 13% do país, em reservas demarcadas pelo governo colonial⁵”, ressaltou a cientista política Leila Farsakh no estudo comparativo entre os bantustões e os Territórios Palestinos intitulado *What Future for Palestine: Independence or Bantustans*, de 2005.

Os bantustões duraram o quanto durou o apartheid: até 1994. “Dez homelands foram criadas para livrar a África do Sul de seus cidadãos negros, abrindo caminho para remoções forçadas em massa”, informa o Museu do Apartheid⁶. O deslocamento forçado da população palestina que vivia no território conquistado pelas forças sionistas após a fundação de Israel, em 14 de maio de 1948⁷, também é apontado como um dos principais elementos de semelhança entre a formação populacional dos Territórios Palestinos e dos bantustões na África do Sul, já que negros foram agrupados nos enclaves determinados por Pretória⁸. Também em 1948, em 4 de junho, Daniel François Malan tornou-se premiê sul-africano, marcando o início do apartheid. As razões para as comparações entre os Territórios Palestinos e os bantustões, porém, não param por aí.

A “bantustização” dos Territórios Palestinos amalgamou-se após o fracasso dos Acordos de Oslo, de 1993, quando diferentes níveis de autonomia foram concedidos aos povoamentos da Cisjordânia⁹. Como o processo não resultou na fundação de um

com o Fatah, a facção palestina laica que ficou em segundo lugar na votação, e expulsou os rivais de Gaza, assumindo o governo do território. BBC News – Profile: Hamas Palestinian Movement – <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-13331522>

⁴ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, 1/2, Spring/Fall 2005, p. 49.

⁵ idem.

⁶ Museu do Apartheid – <http://www.apartheidmuseum.org/homelands>

⁷ SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, cap. 4. London/New York: Verso, 2010.

⁸ BEINART, William. *Twentieth Century South Africa*, cap. 6. Oxford: Oxford University Press, 2001.

⁹ SHLAIM, Avi, op. cit., cap. 16.

estado palestino independente, como estava previsto, a situação provisória – e oficial – de administração de uma população de um território estrangeiro ocupado, por parte de Israel, perpetua-se. Quatro bantustões “aceitaram a independência”¹⁰, enquanto os outros seis “se tornaram ‘estados nacionais’ dentro da África do Sul”¹¹. “Isso serviu como uma justificativa para negar a todos os africanos direitos políticos na África do Sul”, observa o Museu do Apartheid¹², já que os negros, em vez de formar a população sul-africana, passaram a ser considerados estrangeiros por Pretória, simplesmente. Os diferentes níveis de autonomia entre as localidades palestinas e os bantustões também são fruto de comparações frequentes.

Uma semana antes das últimas eleições legislativas israelenses, ocorridas em 17 de março de 2015, o jornalista e analista político Ben White ressaltava em um artigo publicado no *Middle East Monitor* que o tratamento dos Territórios Palestinos como bantustões, por parte de Israel, continuaria mesmo se Netanyahu perdesse. O premiê afirmara dias antes que, caso reeleito, não promoveria “concessões nem retiradas” nos Territórios Palestinos. E White mostrava o posicionamento sobre o tema da União Sionista, aliança liderada por Isaac Herzog, do Partido Trabalhista, e Tzipi Livni, do Hatnuah, em segundo lugar nas pesquisas:

Desmilitarização do estado palestino, mantendo os blocos de assentamento na Judeia e em Samaria (a Cisjordânia) sob soberania israelense; fortalecimento de Jerusalém e seu status como a eterna capital do Estado de Israel e garantia de liberdade religiosa e acesso a locais sagrados a todas as religiões, juntamente com a manutenção da soberania de Israel.¹³

O Likud de Netanyahu ganhou por pouco, e o premiê quase não consegue formar coalizão para governar, mas, mesmo se o segundo colocado se saísse vencedor, a bantustização dos Territórios Palestinos continuaria.

Desta maneira, o mapa final do ‘estado’ palestino na visão da União Sionista é similar ao tipo de bantustão proposto por outro ex-líder trabalhista, Ehud Barak (que foi premiê entre julho de 1999 e março de 2001 e liderou a legenda até 2011, antes de fundar a União Sionista), com as fronteiras agora moldadas pelo Muro do Apartheid e a colonização israelense adicional do Vale do Jordão.¹⁴

Portanto – e mais –, o status dos Territórios Palestinos tende a continuar similar ao dos bantustões sul-africanos mesmo com a eventual independência da Palestina, pois sua soberania, recortada por assentamentos coloniais e cercada por concreto e arame farpado, estaria submetida à vontade de Israel – com suas constantes preocupações relativas a segurança e ameaças à sua sobrevivência.

¹⁰ BEINART, William, op. cit., p. 223.

¹¹ idem.

¹² Museu do Apartheid – <http://www.apartheidmuseum.org/homelands>

¹³ WHITE, Ben. The Zionist Union’s Plan for a Palestinian Bantustan. *Middle East Monitor*, 10 mar. 2015 <https://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/17436-the-zionist-unions-plan-for-a-palestinian-bantustan>

¹⁴ idem.

METODOLOGIA

O historiador francês Marc Bloch definiu o campo da História Comparada como:

Estudar paralelamente sociedades ao mesmo tempo vizinhas e contemporâneas, constantemente influenciadas umas pelas outras, sujeitas em seu desenvolvimento, devido à sua proximidade e à sua sincronização, à ação das mesmas grandes causas e remontando, ao menos parcialmente, a uma origem comum.¹⁵

A proposta deste artigo é justamente a análise paralela dos Territórios Palestinos e dos bantustões sul-africanos. A proximidade e a sincronização entre o governo israelense e o regime do apartheid ficarão evidentes após a comparação, durante a exposição das relações diplomáticas, comerciais e militares – incluindo na esfera nuclear – mantidas entre Israel e Pretória, o que ocorreu principalmente entre 1976 e 1994¹⁶. Remontar a uma possível origem comum – a que Bloch também se refere no trecho citado – entre as políticas de Israel e do apartheid, porém, seria objeto de um trabalho de campo aprofundado. Apesar disso, as semelhanças entre os regimes não deixam de ser gritantes.

Para Bloch, o método comparativo pressupunha determinados procedimentos, começando pela escolha do objeto. Deviam ser escolhidos dois ou mais fenômenos que pareciam, à primeira vista, guardar certas analogias entre si, em um ou vários meios sociais diferentes; em seguida, descrever as curvas de sua evolução, constatar as semelhanças e as diferenças e, na medida do possível, explicá-las sob a luz da aproximação uns dos outros. Propunha, de preferência, estudar paralelamente sociedades vizinhas e contemporâneas, sociedades sincrônicas, próximas umas das outras no espaço.¹⁷

Além de comum entre os críticos das políticas israelenses em relação aos árabes da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, a comparação entre os Territórios Palestinos e os bantustões sul-africanos já foi feita por acadêmicos respeitados. Na comparação proposta para este artigo, citarei principalmente os estudos *What Future for Palestine: Independence or Bantustans* – já citado –, da cientista política Leila Farsakh, jordaniana de origem palestina, professora da Universidade de Massachusetts, PhD pela Universidade de Londres; e *The Constitution of State/Space and the Limits of 'Autonomy' in South Africa and Palestine/Israel*, do sociólogo Andy Clarno, professor-assistente do Departamento de Sociologia da Universidade de Illinois, PhD pela Universidade de Michigan.

AS COMPARAÇÕES

A análise da bantustização dos Territórios Palestinos pode ser dividida em três fases principais: de 1948 a 1966, entre a fundação de Israel e os preâmbulos da Guerra dos

¹⁵ BLOCH, Marc. *Mélanges historiques: Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. Paris, CNRS Editions, 1963.

¹⁶ POLAKOW-SURANSKY, Sasha. *The Unspoken Alliance: Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa*. New York: Vintage Books, 2010.

¹⁷ PRADO, Maria Lígia Coelho. *América Latina: Historia Comparada, Historias Conectadas, Historia Transnacional. Anuario Digital n.º 24, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario, 2012.*

Seis Dias; de 1967 a 1993, com a ocupação de Jerusalém Oriental, Cisjordânia e Faixa de Gaza por parte do governo israelense, que passou a administrar os enclaves; e de 1993 até agora, após os Acordos de Oslo terem criado a Autoridade Nacional Palestina e concedido autonomia ao organismo para sua autogestão e administração, em diferentes níveis, dos Territórios Palestinos¹⁸. A construção dos muros de separação – em torno de Gaza, a partir de 1994, e cercando povoados palestinos da Cisjordânia, desde 2002 – e as sucessivas e malsucedidas tentativas de negociação entre Israel e os palestinos após o fracasso de Oslo, entre 2000 e 2014, aprofundaram o processo¹⁹.

NEGROS E PALESTINOS: ESPAÇOS, POPULAÇÕES E SOBERANIAS

“Instituições e territórios separados para os negros; segregação espacial nas cidades e no campo; controle do movimento de africanos para as cidades²⁰” estavam entre os “sete pilares” da política do Partido Nacional da África do Sul, que instituiu o apartheid no país enquanto esteve no poder, entre 1948 e 1994. Assim como os Acordos de Oslo estabeleceram três tipos de zonas administrativas nos Territórios Palestinos – “área A ficou sob controle exclusivo palestino, área C sob controle exclusivo israelense e, na área B, os palestinos exercem a autoridade civil, enquanto Israel continua responsável pela segurança²¹” –, o governo sul-africano também contou com um aparato legislativo para a criação dos bantustões. Em 1950, o Population Registration Act tornou obrigatória na África do Sul a classificação por raça da população do país²². No mesmo ano, o Group Areas Act e, em 1951, o Prevention of Illegal Squatting Act permitiram “que as zonas raciais fossem criadas e que pessoas fossem deslocadas entre elas²³”. Já o Bantu Authorities Act, também de 1951, concedeu autoridade a líderes tribais, para o “autogoverno” de suas reservas populacionais.

O estudo *Heart of Hope* – do “peacemaker” Padraig O’Maley, especialista em sociedades divididas e professor da Universidade de Massachusetts – cruza dados do South African Institute of Race Relations, de 1986, e uma compilação de estimativas de censos sul-africanos de 1985 mostrando que, em meados da década de 1980, pouco mais de 39% dos negros da África do Sul viviam nas “homelands” – o que equivale a mais de

¹⁸ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 47-60.

¹⁹ CLARNO, Andy. The Constitution of State/Space and the Limits of ‘Autonomy’ in South Africa and Palestine/Israel. *Conference Papers*, American Sociological Association, 2008.

BBC News – History of Mid-East Peace Talks – <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-11103745>
BBC News – 10 set. 2015 – <http://www.bbc.com/news/uk-34206350>

²⁰ BEINART, William. *Twentieth Century South Africa*, cap. 6, p. 148. Oxford, Oxford University Press, 2001.

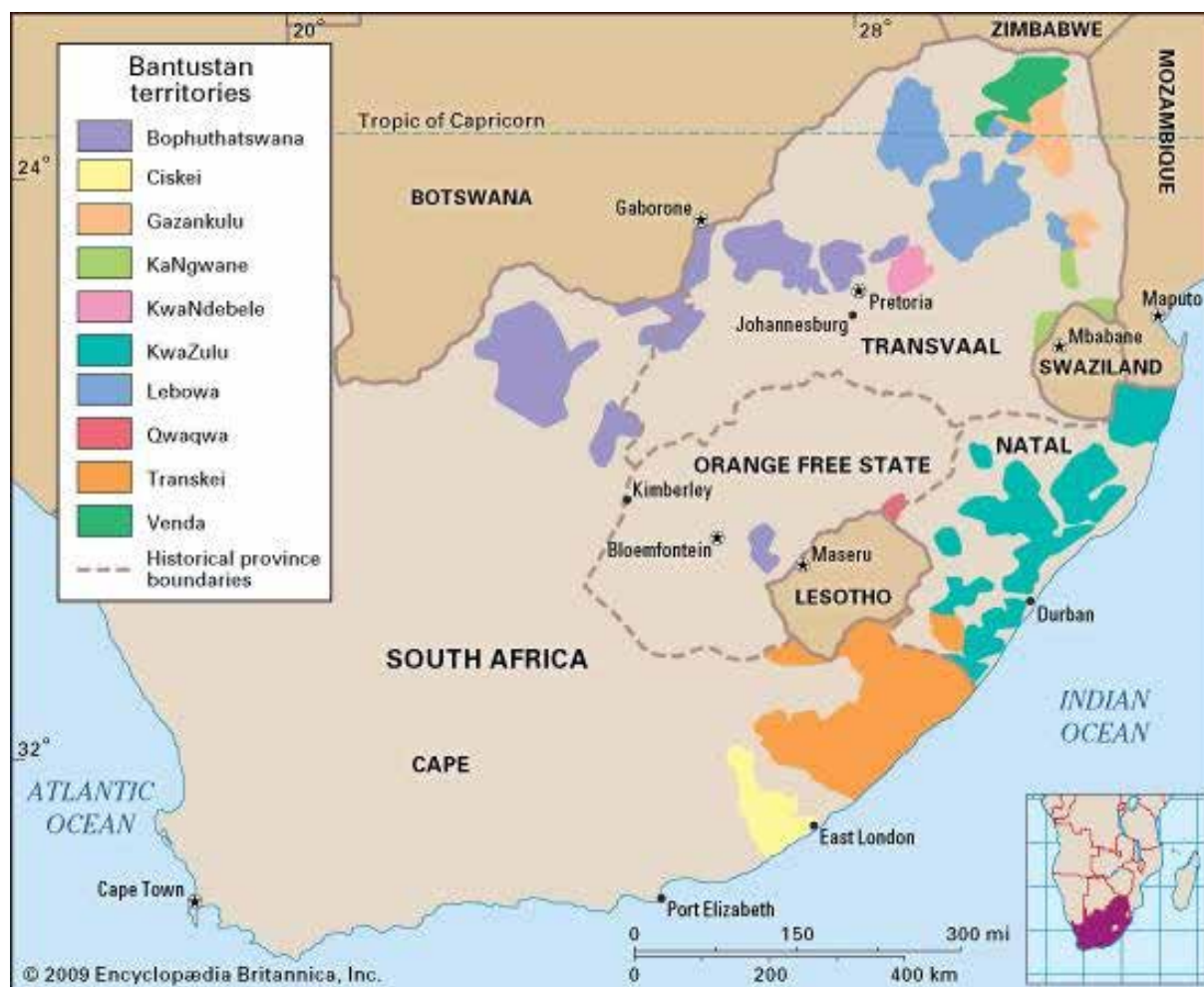
²¹ SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, cap. 16, p. 202. London/New York: Verso, 2010.

²² BEINART, William. *Twentieth Century South Africa*, cap. 6, p. 148. Oxford: Oxford University Press, 2001.

²³ *ibidem*, p. 153.

9,7 milhões de pessoas²⁴. Outras estimativas afirmam que até 60% ou 80% da população negra sul-africana viveria nos bantustões na época, mas sem demonstrar as hipóteses com números. Já nos Territórios Palestinos, vivem mais de 4,8 milhões de pessoas: 2,8 milhões na Cisjordânia, 1,8 milhão em Gaza e 209 mil em Jerusalém Oriental²⁵.

A área ocupada pelos bantustões da África do Sul equivalia a 13% do território do país²⁶, quase 159.000 km².



Já os Territórios Palestinos somam 6.220 km², segundo as linhas do armistício de 1949²⁷. Na Cisjordânia, porém, o mais amplo dos Territórios Palestinos, Israel exerce domínio total sobre 60% de seus 5.640 km² – o que equivale à Área C, de administração

²⁴ Nelson Mandela Foundation. <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv02424/04lv03370/05lv03389.htm>

²⁵ Palestinian Central Bureau of Statistics – <http://www.pcbs.gov.ps>

²⁶ Encyclopaedia Britannica – <http://www.britannica.com/topic/Bantustan>

²⁷ Escritório das Nações Unidas para a Coordenação de Assuntos Humanitários.

exclusivamente israelense²⁸. Excluída a Área C, onde vivem cerca de 150 mil árabes²⁹, restam 2.256 km² para mais de 4,5 milhões de palestinos – uma área 70 vezes menor do que a dos bantustões sul-africanos, que abriga o equivalente a aproximadamente a metade da população que os enclaves criados por Pretória abrigavam.



Conforme deixam claro os mapas, a quebra de contiguidade territorial ocorre tanto nos bantustões sul-africanos – apenas Ciskei e Venda tinham territórios contíguos – como na Cisjordânia, com as cidades palestinas isoladas entre si pelas barreiras, estradas segregadas e assentamentos coloniais construídos por Israel.

Apesar de os níveis de autonomia variarem tanto nos bantustões sul-africanos, entre “independentes” e “autogovernados”, quanto nos povoamentos palestinos, nas áreas A, B ou C, e denotarem, por este motivo, mais uma semelhança entre os Territórios Palestinos e as “homelands”, há uma diferença fundamental nesse contexto:

Em repúdio ao apartheid e sua política de bantustões, que tinha o evidente objetivo de diminuir a um mínimo necessário a presença dos negros no território sul-africano – e não da erradicação, já que a sociedade branca precisava do trabalho dos negros –, a comunidade internacional não reconheceu as “homelands” como estados ou semiestados.

²⁸ idem.

²⁹ idem.

Críticos enfatizavam que os bantustões não representavam a totalidade das terras natais (o autor usa o termo “homelands”) históricas africanas e, mais especificamente, que economicamente e politicamente, eles eram inextricavelmente parte da África do Sul (...). A política de homeland causava aversão particularmente porque era usada para justificar a diminuição dos direitos de milhões de africanos que viviam nas cidades e zonas rurais (fora dos bantustões).³⁰

O Estado da Palestina, por sua vez, tem amplo reconhecimento internacional, de 135 países³¹. O reconhecimento do Estado da Palestina é uma causa popular. Em 30 de outubro de 2014, a Suécia se tornou o primeiro país da Europa Ocidental a reconhecer os Territórios Palestinos enquanto estado³². Em 26 junho de 2015, foi a vez do Vaticano, que reconheceu o Estado da Palestina após 15 anos de negociações³³. Pelo menos 40 países e a União Europeia mantêm missões diplomáticas atualmente em Ramallah, que funciona como capital da Autoridade Nacional Palestina. O Estado da Palestina mantém pelo menos 33 missões estrangeiras, em todos os continentes.

Vale lembrar, ainda, que os bantustões da África do Sul foram estabelecidos em território nacional sul-africano, já a bantustização dos Territórios Palestinos ocorre em território estrangeiro ocupado.

1948 a 1966 – Bantustões e apartheid fora e dentro de Israel

Leila Farsakh explica em seu estudo que “bantustização significa o processo pelo qual os Territórios Palestinos foram transformados em reservas populacionais de facto, dos quais os palestinos não podem sair sem possuir uma permissão das autoridades militares israelenses”³⁴.

Esse processo iniciou-se na Primeira Guerra Árabe-Israelense (1948-1949), ocasionada, ao menos imediatamente, pela animosidade causada pela proposta de partição da Palestina entre árabes e judeus, aprovada pela ONU em 29 de novembro de 1947, e pelo ataque simultâneo de quatro países árabes – Egito, Jordânia, Síria e Iraque – em defesa dos palestinos, em 15 de maio de 1948, dia seguinte da declaração de independência de Israel. Os israelenses saíram-se vencedores do conflito, aumentando em 60% seu território em relação à proposta original de partição. “Em 7 de novembro de 1949, quando as armas finalmente silenciaram, 730.000 pessoas (árabes palestinos) tinham se tornado refugiados.”³⁵

³⁰ BEINART, William. *Twentieth Century South Africa*, cap. 8, p. 218. Oxford: Oxford University Press, 2001.

³¹ Autoridade Nacional Palestina – <http://palestineun.org/about-palestine/diplomatic-relations/>

³² The Guardian – 30 out. 2014 – <http://www.theguardian.com/world/2014/oct/30/sweden-officially-recognises-state-palestine>

³³ The New York Times – 27 jun. 2015. <http://www.nytimes.com/2015/06/27/world/middleeast/vatican-palestinian-state.html>

³⁴ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 48.

³⁵ SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, cap. 4, p. 58. London/New York:



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

Historiadores israelenses revisionistas constataram na década de 1980 – após a abertura, por parte do governo israelense, dos arquivos da guerra de 1948 – que o conceito de “transferência” de população era fundamental no pensamento sionista. “‘Transferência’ é um eufemismo para a expulsão ou a remoção organizada da população nativa da Palestina para os países árabes vizinhos³⁶”, explica Avi Shlaim, judeu de origem iraquiana, professor

Verso, 2010.

³⁶ SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, cap. 4, p. 55. London/New York: Verso, 2010.

de relações internacionais da Universidade de Oxford, considerado um dos principais expoentes dos chamados “Novos Historiadores de Israel”, citando a conclusão de seu colega Nur Masalha. Nesse contexto, Shlaim cita ainda o historiador Benny Morris, que, em seu livro *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* “dá numerosos exemplos específicos de guerra psicológica, de intimidação, de expulsão forçada e de atrocidades cometidas pelo jovem estado judeu”³⁷.

Muitos dos palestinos expulsos de suas terras pelas forças israelenses se abrigaram em campos de refugiados na Cisjordânia e em Gaza, o que colaborou para a formação dos bantustões árabes nos territórios que seriam ocupados 20 anos depois. O deslocamento forçado dos refugiados palestinos é associável diretamente ao que ocorreu com os negros e as pessoas “de cor” – mestiços de origem africana e asiática – na África do Sul a partir dos anos 1950, após a oficialização das “homelands”³⁸. “De 1960 a 1983, pelo menos 3,5 milhões de africanos foram removidos à força para os bantustões (...). Centenas de milhares também eram ‘deportados’ para os bantustões anualmente por violar as leis de circulação”³⁹, ressaltou o sociólogo Andy Clarno em seu estudo.

Apesar das diferentes cronologias, tanto Israel como África do Sul emergiram de projetos coloniais apoiados pelo Império Britânico. Uma característica proeminente desses projetos foi o uso da violência para deslocar africanos e palestinos, com o objetivo de produzir espaço para os colonos. Em ambos os casos, os estados/espacos foram constituídos por meio de guerras (1899-1902 na África do Sul; 1948 e 1967 em Palestina/Israel).⁴⁰

Após a guerra de 1948, porém, os cerca de 200 mil árabes que permaneceram em Israel – que nunca chegaram a representar mais do que 20% da população do país⁴¹ – também foram objeto de uma política de bantustização análoga à do apartheid sul-africano, segundo a análise de Leila Farsakh:

Historicamente, a política israelense em relação aos palestinos que permaneceram sob seu controle entre 1948 e 1966 tinha muitos elementos de um sistema de apartheid. Os que passaram a ser chamados de palestinos-israelenses (ou árabes-israelenses, no jargão atual) foram despojados de suas terras e seus vilarejos, tiveram restringidos lugares de trabalho e residência e não podiam se movimentar sem um passe emitido pela autoridade militar. Não lhes foi concedida autonomia de nenhuma maneira e, em 1966, as restrições à sua mobilidade foram removidas. A questão sobre sua representação política foi ‘resolvida’ pela inclusão deles na política israelense, precisamente após eles terem sido transformados em uma minoria dentro de sua própria terra.⁴²

³⁷ *idem.*

³⁸ O historiador sul-africano William Beinart afirma que 600 mil pessoas “de cor” sofreram deslocamentos forçados em razão do Group Areas Act, de 1950, em três décadas de vigência da lei. (BEINART, 2001: p. 153).

³⁹ CLARNO, Andy. *The Constitution of State/Space and the Limits of ‘Autonomy’ in South Africa and Palestine/Israel. Conference Papers, American Sociological Association*, 16 jan. 2008, p. 10.

⁴⁰ CLARNO, Andy. *The Constitution of State/Space and the Limits of ‘Autonomy’ in South Africa and Palestine/Israel. Conference Papers, American Sociological Association*, 16 jan. 2008, p. 3.

⁴¹ Israeli Central Bureau of Statistics.

⁴² FARSAKH, Leila. *What Future for Palestine: Independence or Bantustans. The Discourse of Sociological*

1967 A 1993 – DIVIDIR PARA GOVERNAR: ANEXAÇÃO VELADA E FRAGMENTAÇÃO EFETIVA DOS TERRITÓRIOS PALESTINOS

A fragmentação da contiguidade territorial dos Territórios Palestinos, operada inicialmente pela construção de assentamentos coloniais israelenses na Cisjordânia, na Faixa de Gaza e em Jerusalém Oriental, a partir da década de 1970, foi posta em prática após a ocupação militar de 1967, fruto da Guerra dos Seis Dias.

Entre 1970 e 1993, Israel construiu mais de 145 assentamentos e instalou (nos Territórios Palestinos) 196 mil colonos, metade deles vivendo em 11 assentamentos em torno de Jerusalém Oriental. O crescimento exponencial dos assentamentos ocorrido com a chegada do Likud ao poder em 1997 lançou as bases da fragmentação territorial da Cisjordânia e da Faixa de Gaza.⁴³

Leila Farsakh ressaltou que, o governo israelense expropriou e cercou aproximadamente de 36% a 39% das terras na Cisjordânia e em Gaza⁴⁴ e permitiu a transferência de colonos israelenses aos territórios ocupados, apesar da ilegalidade de tal transferência, de acordo com a 4ª Convenção de Genebra⁴⁵. Afirmando que seus assentamentos “não têm a intenção de deslocar habitantes árabes e nem o fazem na prática”, o governo israelense não os considera ilegais sob a 4ª Convenção de Genebra⁴⁶. “Por outro lado, o governo militar (israelense) na Cisjordânia e na Faixa de Gaza estabeleceu diferentes conjuntos de leis militares e decretos que regularam a vida civil, econômica e legal dos habitantes palestinos⁴⁷.”

DE 1993 EM DIANTE – INSTITUCIONALIZAÇÃO DOS BANTUSTÕES PALESTINOS: OSLO, FRUSTRAÇÕES E A AUSÊNCIA DE LUZ NO FIM DO TÚNEL

“Ao institucionalizar os processos contraditórios de separação social e integração territorial que Israel criou entre 1967 e 1993, o processo de Oslo consolidou o caminho para a ‘bantustização’ da Cisjordânia e da Faixa de Gaza⁴⁸”, constatou Leila Farsakh. A cientista política enumerou em seu estudo três elementos principais da estrutura legal dos Acordos de Oslo que colocam “a entidade palestina em uma posição similar à dos bantustões sul-africanos sob o regime do apartheid”⁴⁹.

Practice, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 52.

⁴³ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 51.

⁴⁴ FARSAKH, Leila. *Palestinian Labour Migration to Israel*, p. 110. London: Routledge, 2005.

⁴⁵ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 51.

⁴⁶ Israel Ministry of Foreign Affairs – Israeli Settlements and International Law. www.israel-mfa.gov.il

⁴⁷ FARSAKH, Leila, op. cit., p. 52.

⁴⁸ *ibidem*, p. 54.

⁴⁹ *idem*.

Primeiramente, Oslo falhou ao não garantir o fim da ocupação de Israel e sua retirada da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. Como nos bantustões sul-africanos, Oslo não tornou o eleitorado nativo a única fonte de autoridade para a entidade palestina⁵⁰.

De fato, em 5 outubro de 1995, o então premiê israelense, Yitzhak Rabin, deixou claro à Knesset que acabar com a ocupação dos Territórios Palestinos nunca foi sua intenção.

Ao longo de seu discurso, Rabin expôs sua ideia para o assentamento permanente: presença militar, mas não a anexação, do Vale do Jordão; retenção de grandes blocos de assentamentos próximos à fronteira de 1967; preservação de uma Jerusalém unida, com respeito pelos direitos das outras religiões; e uma entidade palestina que seria menos que um estado e cujo território seria desmilitarizado.⁵¹

Uma semana antes, Rabin tinha assinado em Washington – juntamente com o líder da Organização para a Libertação da Palestina, Yasser Arafat, na presença dos presidentes americano, Bill Clinton, e egípcio, Hosni Mubarak, além do rei Hussein, da Jordânia – o Acordo Provisório Israelense-Palestino sobre a Cisjordânia e a Faixa de Gaza, que ficou conhecido como Oslo 2 e ratificou a organização de “eleições para um Conselho Palestino, a transferência de autoridade legislativa para este conselho, a retirada das forças israelenses dos centros populacionais palestinos e a divisão dos territórios em três áreas – A, B e C”⁵². O assassinato de Rabin, em 4 de novembro de 1995, e o retorno do Likud ao poder – sob a batuta de Binyamin Netanyahu – nas eleições que se seguiram, no fim de maio de 1996, são apontados por Avi Shlaim como as principais causas do fracasso dos Acordos de Oslo.

Após ressaltar que a Autoridade Nacional Palestina “continuou dependente da autoridade militar israelense na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, juntamente com a Administração Civil Israelense, que não foram desmanteladas⁵³” pelo pacto provisório e que os palestinos não obtiveram “jurisdição territorial plena, nem lhes foi concedida nenhuma identidade soberana”, Leila Farsakh constata a segunda similaridade entre a estrutura legal que rege os Territórios Palestinos e a dos bantustões sul-africanos: “Oslo não afirmou a superioridade do direito internacional sobre a lei israelense, que tem governado os Territórios Palestinos ocupados desde 1967⁵⁴”.

Essa situação persiste até hoje. Em reportagem publicada em 14 de setembro de 2015 sobre uma nova cidade construída nas imediações de Ramallah, denominada Rawabi, o primeiro empreendimento do tipo feito no Estado da Palestina, que acabava de ficar pronto, o jornal espanhol El País deixa clara essa relação de dependência.

⁵⁰ idem.

⁵¹ SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*, cap. 16, p. 202. London/New York: Verso, 2010.

⁵² ibidem, p. 201-202.

⁵³ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 54.

⁵⁴ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 54.

Uma estreita estrada se entronca com a via expressa de número 60, que percorre um rosário de assentamentos de colonos judeus, conduz até esse projeto urbanístico de 1,075 bilhão de euros. Seu custo disparou, em razão de atrasos na concessão do abastecimento de água e a abertura dos acessos, que dependem, em grande medida, da chamada Administração Civil do Exército israelense, órgão que administra 60% do território da Cisjordânia.⁵⁵

A localidade já começava a ser povoada por palestinos capazes de comprar à vista ou financiar apartamentos e tem capacidade para abrigar 40 mil habitantes.

Em terceiro lugar, os pactos de Oslo tiveram como foco o estabelecimento de uma infraestrutura de cooperação próxima entre as partes israelense e palestina para a transferência de responsabilidades civis e de segurança, como foi o caso com a transferência de autoridade do governo branco da África do Sul para os bantustões. (...) Um dos primeiros elementos que Oslo 1 e o Acordo Provisório solicitavam era o estabelecimento de uma força policial palestina para garantir a ordem pública que cooperaria proximamente com o lado israelense em temas de segurança. Contudo, Israel continuou a ter superioridade nas questões de segurança. Esse tipo de cooperação de segurança também era solicitado nos bantustões da África do Sul.⁵⁶

Na tentativa seguinte de negociações, em Camp David, em 2000, Israel prometeu se retirar da Faixa de Gaza e apresentou uma proposta de partição da Cisjordânia que, em razão da anexação de território que o governo israelense pretendia oficializar, onde se localizam assentamentos coloniais, criaria três bolsões palestinos não contíguos e isolaria Jericó e outras localidades menores, segundo o mapa proposto por Israel. O Vale do Jordão ficaria “temporariamente” sob controle israelense e passaria para controle palestino, eventualmente.

“A cúpula de Camp David em julho de 2000 não garantiu um fim ao processo de bantustização.”⁵⁷ Não houve acordo e, se houvesse, pelo menos cinco bantustões palestinos – o norte, o centro e o sul da Cisjordânia, mais Jericó e Gaza – seriam oficializados permanentemente nos territórios cravejados de assentamentos coloniais israelenses. E mesmo que Israel devolvesse o Vale do Jordão aos palestinos, a contiguidade territorial palestina continuaria interrompida.

A CONCRETIZAÇÃO DA POLÍTICA ISRAELENSE DE BANTUSTIZAÇÃO DA PALESTINA: O “MURO DO APARTHEID”

Em 16 de junho de 2002, em meio à violência da Segunda Intifada, “Israel inicia a construção de sua barreira de segurança na Cisjordânia, uma estrutura de 640 quilômetros de extensão projetada para manter homens-bomba palestinos fora de Israel⁵⁸”. O levante

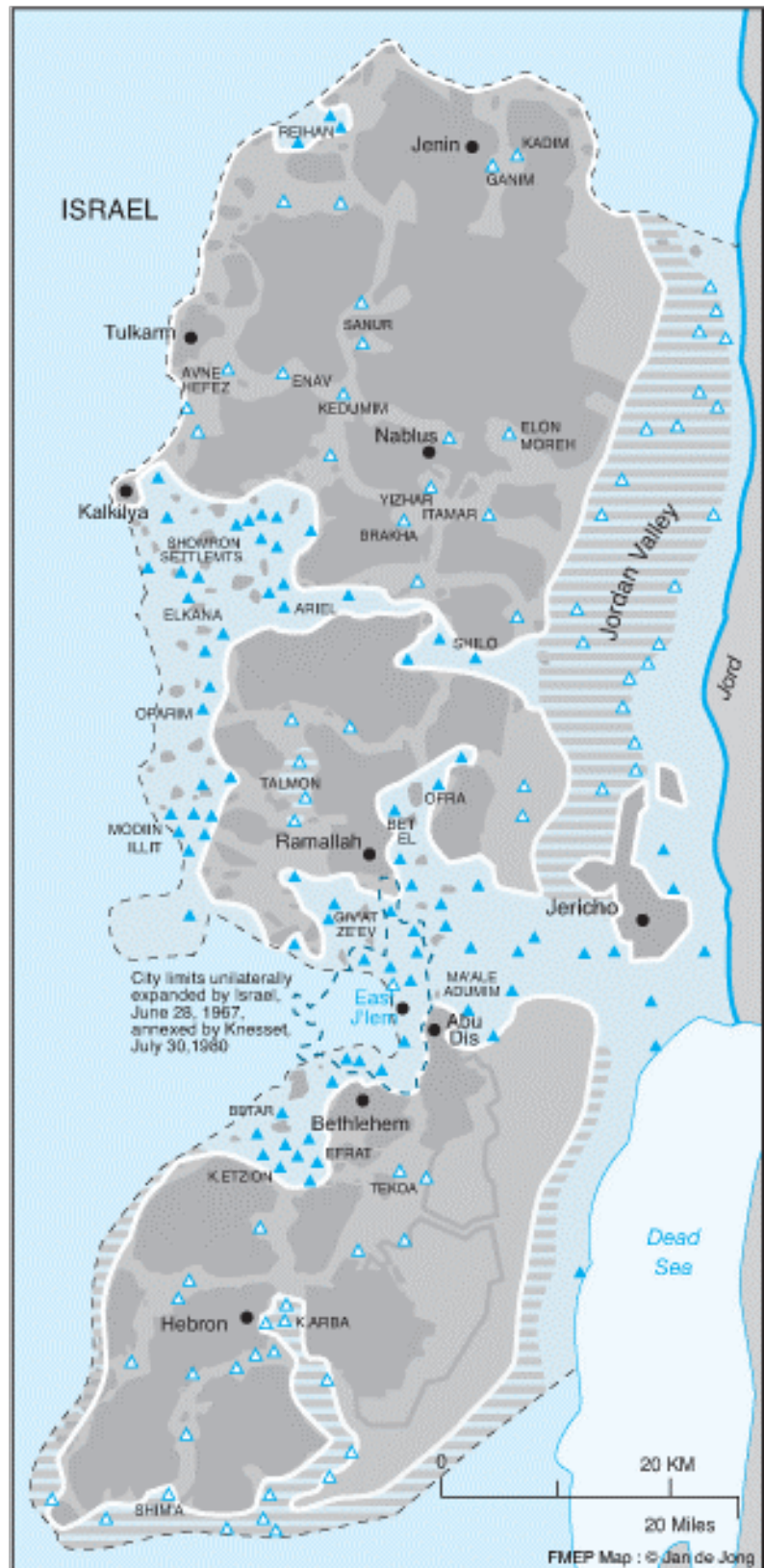
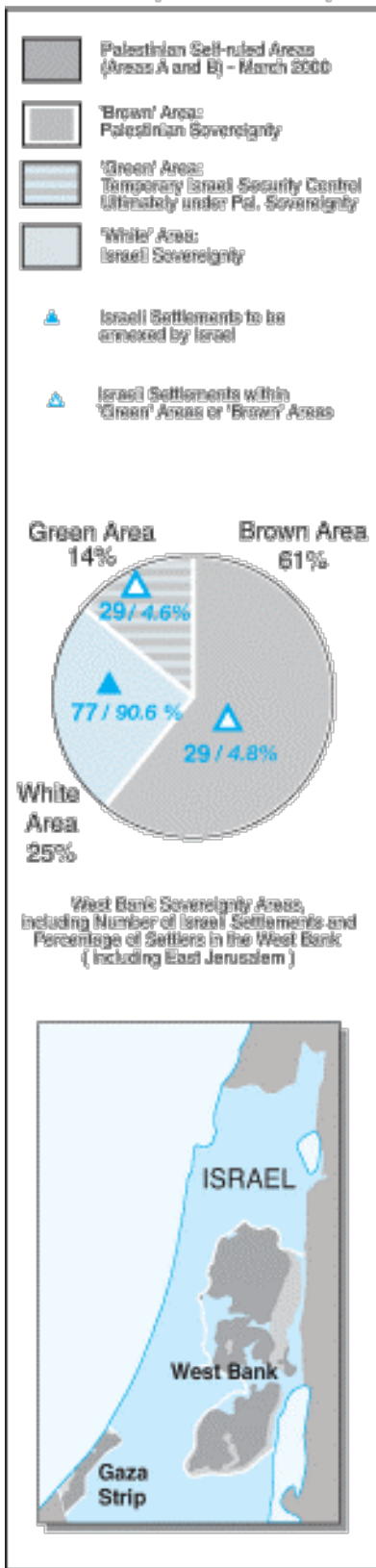
⁵⁵ El País – 14 set. 2015. http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/14/actualidad/1442256863_699144.html?id_externo_rsoc=FB_CM

⁵⁶ FARSAKH, Leila, op. cit., p. 55.

⁵⁷ FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 55.

⁵⁸ BBC News – Al-Aqsa Intifada Timeline – http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3677206.stm

**West Bank Final Status Map
Presented by Israel - May 2000**



palestino contra a ocupação israelense tinha sido desencadeado em 28 de setembro de 2000, quando uma visita de Ariel Sharon, líder do Likud na época e eleito premiê no ano seguinte, ao complexo de Al-Haram Al-Sharif, na Cidade Antiga de Jerusalém Oriental, provocou uma reação violenta da população palestina, que evoluiu para um conflito aberto que durou até fevereiro de 2005⁵⁹.

Transformada em uma barreira de concreto chamada de Muro do Apartheid pelos críticos das políticas israelenses em relação aos palestinos, a estrutura de separação tem estimados 85% de sua construção realizada dentro dos Territórios Palestinos e isola entre si cidades e vilarejos palestinos. O muro separa ainda Jerusalém Oriental da Cisjordânia.

Em julho de 2004, a Corte Internacional de Justiça condenou a construção da barreira.

O tribunal considera que a construção do muro e o regime de trânsito a este associado criam um 'fait accompli' concreto que poderia facilmente se tornar permanente, situação que – independentemente da caracterização formal por parte de Israel – seria equivalente a uma anexação de facto. Aquela construção e outras medidas tomadas anteriormente impediram, desta maneira, o exercício do direito de autodeterminação do povo palestino.⁶⁰

A posição do tribunal reflete o pensamento mais comum na comunidade internacional. Até o governo americano de George W. Bush manifestou contrariedade quanto à construção da barreira. “Uma nação tem o direito de erguer uma cerca se vir necessidade para isso. No caso da cerca israelense, a preocupação é ela invadir a terra dos outros⁶¹”, afirmou, em 5 de agosto de 2003, o então secretário de estado norte-americano, Colin Powell, durante uma transmissão a países árabes.

A construção do muro, porém, continuou. E os bantustões palestinos foram cercados por toneladas de concreto também na Cisjordânia, a exemplo do que já havia ocorrido na Faixa de Gaza.

Por meio de remoções forçadas, demolições de lares, confiscos de terras, construções de muros, escavações de trincheiras e outras incontáveis operações militares, África do Sul e Israel concentraram à força as populações colonizadas dentro de espaços estritamente delimitados. Apesar da retórica de 'autonomia' e 'independência', os sul-africanos negros nunca exerceram soberania nos bantustões, como não o fazem os palestinos em seus enclaves. Em vez disso, a produção desses espaços 'autônomos' formou parte de estratégias para garantir uma operação contínua de soberania colonial sobre todo o território da África do Sul e de Palestina/Israel⁶².

⁵⁹ O Nobre Santuário, que abriga o Domo da Rocha e a Mesquita de Al-Aqsa, é considerado o terceiro local mais sagrado do islamismo. A parede oeste do Monte do Templo, como os judeus denominam o complexo, é o chamado Muro das Lamentações, o lugar mais sagrado do judaísmo.

⁶⁰ The Guardian – 09 jul. 2004. <http://www.theguardian.com/world/2004/jul/09/israelandthepalestinians.unitednations>

⁶¹ Associated Press – 05/08/2003.

⁶² CLARNO, Andy. The Constitution of State/Space and the Limits of 'Autonomy' in South Africa and Pales-

DEPENDÊNCIA E POBREZA: A ECONOMIA E OS BANTUSTÕES PALESTINOS E SUL-AFRICANOS

Enquanto as origens dos bantustões sul-africanos remontam a uma clara intenção do governo sul-africano de suprir uma demanda por força de trabalho barata⁶³, a bantustização dos Territórios Palestinos obedeceu a uma lógica reversa, que excluiu a população palestina do mercado de trabalho israelense, em razão “da reestruturação neoliberal⁶⁴” da economia de Israel “que acompanhou Oslo⁶⁵”, constatou Andy Clarno.

A descoberta de ouro e diamantes na África do Sul do fim do século 19 gerou uma demanda imediata por grande oferta de trabalho barato e não qualificado. Repentinamente dependentes de trabalhadores africanos, os colonos europeus não podiam continuar a simplesmente deslocar os nativos, expulsando-os do território. Em vez disso, eles estabeleceram reservas territoriais separadas – posteriormente conhecidas como bantustões – como uma estratégia espacial para regular a força de trabalho africana, governar a população africana e manter uma separação física entre os colonizadores e os colonizados.⁶⁶

Citando o livro *The Crisis in South Africa*, de John Saul e Stephen Gelb⁶⁷, Andy Clarno, analisou que:

A ideologia do ‘apartheid’ (sul-africano) depois de 1948 contribuiu para o crescimento de uma economia fordista centralizada e racial baseada em apoio governamental para a produção doméstica, a divisão no mercado de trabalho e em um sistema de previdência social para trabalhadores brancos baseado na superexploração de trabalhadores negros. Como parte deste sistema, as ‘reservas nativas’ existentes foram reorganizadas em ‘bantustões’ definidos etnicamente e autogovernados.⁶⁸

Desta maneira, a economia dos bantustões sul-africanos era totalmente dependente do regime do apartheid.

A dependência econômica dos Territórios Palestinos é outro fator importante de comparação com o sistema sul-africano. “Anteriormente à irrupção da Segunda Intifada, em 2000, 22% dos palestinos com emprego trabalhavam em Israel ou em assentamentos israelenses⁶⁹”, ressaltava The Washington Institute for Near East Policy, em sua análise política de 23 de março de 2006.

tine/Israel. *Conference Papers. American Sociological Association*, 16 jan. 2008, p. 4.

⁶³ LESTER, Alan. *From colonization to democracy: A new historical geography of South Africa*. London: I.B. Tauris Publishers, 1998.

⁶⁴ CLARNO, Andy. The Constitution of State/Space and the Limits of ‘Autonomy’ in South Africa and Palestine/Israel. *Conference Papers, American Sociological Association*, 16 jan. 2008, p. 5.

⁶⁵ idem.

⁶⁶ ibidem, p. 10.

⁶⁷ SAUL, John; GELB, Stephen. *The Crisis in South Africa*. New York: Monthly Review Press, 1986.

⁶⁸ CLARNO, Andy, op. cit., p. 8.

⁶⁹ The Washington Institute for Near East Policy, Policywatch #1088. Palestinian Economic Dependence on Israel, 23 mar. 2006.
<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/palestinian-economic-dependence-on-israel>

De acordo com o Banco Mundial, em 2000, a economia palestina era uma das economias mais dependentes de remessas no mundo, com a renda gerada fora dos territórios compreendendo 21% do Produto Nacional Bruto (PNB). Enquanto o Banco Mundial notou que é importante que os palestinos se “afastem de uma dependência em exportação de trabalho para Israel e se aproximem de um caminho de crescimento baseado na exportação de produtos e serviços para Israel e outros países”, ele também reconheceu que, no período intermediário, “uma prioridade deve ser dada a preservar o emprego”.⁷⁰

A análise de The Washington Institute for Near East Policy lembrava que “Israel anunciou planos para diminuir o número total de trabalhadores estrangeiros e eliminar gradualmente as permissões de trabalho para palestinos até o fim de 2007”⁷¹.

Leila Farsakh ressaltou em seu estudo que, “entre 1967 e 1990, as fronteiras entre Israel e os Territórios Ocupados eram mantidas abertas”.

Trabalhadores palestinos empregados em Israel representavam mais de um terço da força de trabalho palestina e geravam mais de um quarto do PIB dos territórios. Israel também era o mercado para 90% das importações palestinas e 70% de suas exportações, entre 1975 e 1990. Depois de 1990, Israel começou a restringir movimentos laborais e populacionais, introduzindo as políticas de restrição à circulação e concessão de autorizações sem dar aos palestinos a possibilidade para a independência econômica.⁷²

Para Andy Clarno, porém, Leila Farsakh “não levou em conta a reestruturação neoliberal que acompanhou o processo de Oslo e contribuiu para a exclusão dos trabalhadores palestinos”⁷³:

Como parte da tentativa do estado (sul-africano) de regular uma economia fordista racial, os bantustões foram constituídos para assegurar acesso contínuo a mão de obra africana barata para as minas. (...) As restrições à circulação israelenses, por outro lado, vieram acompanhados da eliminação dos trabalhadores palestinos da economia israelense. Uma história comum por todo o mundo, a neoliberalização em Palestina/Israel produziu um ‘excedente’ de população ‘descartável’: permanentemente desempregada, pobre demais para consumir, separada dos meios de subsistência e abandonada pelo estado neoliberal.⁷⁴

Em Palestina/Israel, a reestruturação neoliberal contribuiu para constituir uma nova estratégia israelense de controle indireto por meio de políticas de separação e confinamento.⁷⁵

A dependência de Israel da economia palestina também se evidencia pelo repasse mensal de US\$ 127 milhões que o governo israelense recolhe em impostos para a Autoridade Nacional Palestina, cobrados sobre as mercadorias que passam por Israel para serem comercializadas nos Territórios Palestinos.

⁷⁰ idem.

⁷¹ idem.

⁷² FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, Spring/Fall 2005, p. 52.

⁷³ CLARNO, Andy. The Constitution of State/Space and the Limits of ‘Autonomy’ in South Africa and Palestine/Israel. *Conference Papers, American Sociological Association*, 16 jan. 2008, p. 5.

⁷⁴ ibidem, p. 17.

⁷⁵ ibidem, p. 1.

Em 2011, segundo o Banco Mundial, 25,8% da população da Cisjordânia e de Gaza era pobre⁷⁶. O índice de desemprego nos Territórios Palestinos, no fim do primeiro semestre de 2015, era de 24,8%. Assim como a dependência da potência dominante, a pobreza também é uma característica similar entre os bantustões sul-africanos⁷⁷ e os palestinos.

AS RELAÇÕES ENTRE ISRAEL E A ÁFRICA DO SUL DO APARTHEID: PROFUNDAS E COMPROMETEDORAS

Em desafio às críticas e aos embargos da comunidade internacional em relação ao apartheid sul-africano, o governo israelense manteve entre a década de 1970 e 1994, quando a recém-instituída democracia na África do Sul elegeu Nelson Mandela presidente, relações intensas com Pretória e suas “homelands”. A cooperação entre os países se deu principalmente nas áreas militar, atômica e comercial, segundo comprovam diversos estudos. Dadas, porém, suas amplas e particulares dimensões, as complexidades e contradições intrínsecas, além dos segredos envolvidos, a análise dessas relações seria uma outra – e árdua – tarefa, como demonstra o livro *The Unspoken Alliance: Israel’s Secret Relationship with Apartheid South Africa*, do historiador Sasha Polakow-Suransky, editor de Opinião Internacional do jornal norte-americano *The New York Times*, doutor pela Universidade Oxford. Mas, já que este artigo compara e discute similaridades e diferenças entre bantustões sul-africanos e palestinos, vale notar que sim, o governo de Israel, um país formado por um povo vítima de um racismo genocida, manteve profundas relações com o racista regime do apartheid da África do Sul.

O marco do início da cooperação foi a visita a Israel do premiê sul-africano Balthazar Johannes Vorster, em abril de 1976, a convite de seu homólogo israelense, Yitzhak Rabin.

Além de ser o arquiteto da brutal repressão sul-africana contra a oposição democrática dos negros (...), Vorster e seu chefe de inteligência, Hendrik van den Bergh, serviram como generais na Ossewa Brandwag, uma organização militante africâner que apoiou abertamente os nazistas durante a 2ª Guerra Mundial.⁷⁸

Na viagem, Vorster visitou o Yad Vashem, o museu em memória às vítimas do Holocausto erguido em Jerusalém.

A pesquisadora Jane Hunter – editora da publicação *Israeli Foreign Affairs* entre 1985 e 1993 – constatou que “o desenvolvimento de armas nucleares” foi um dos principais frutos da colaboração iniciada com a visita do líder do apartheid a Israel.

Um importante componente dos acordos de 1976 com Vorster foi a ‘troca’ de expertise (atômico) israelense pelo urânio sul-africano e seu amplo espaço

⁷⁶ Banco Mundial – <http://data.worldbank.org/country/west-bank-gaza>

⁷⁷ Encyclopaedia Britannica – <http://www.britannica.com/topic/Bantustan>

⁷⁸ POLAKOW-SURANSKY, Sasha. *The Unspoken Alliance: Israel’s Secret Relationship with Apartheid South Africa*. New York: Vintage Books, 2010.

terrestre e marítimo para testes de armas nucleares. O teste ocorreu em setembro de 1979, no Atlântico Sul, em um momento em que Israel tinha um potencial nuclear mais altamente desenvolvido que sua parceira, a África do Sul.⁷⁹

Estima-se que, atualmente, Israel possua pelo menos 80 ogivas nucleares⁸⁰. O governo sul-africano, por outro lado, chegou a construir seis armas atômicas na década de 1980, mas anunciou em 1993 o fim de seu programa militar nuclear, admitindo que tentou obter armamento nuclear entre 1974 e 1990⁸¹.

Após os acordos de Vorster, o fluxo de intercâmbio militar entre Israel e África do Sul assumiu uma forma simbiótica: tecnologia e armas acabadas de Israel eram trocadas por matérias-primas e dinheiro da África do Sul, um padrão também encontrado em suas relações econômicas.⁸²

Além de vender tecnologia nuclear e os armamentos comuns, usados pelo apartheid sul-africano na repressão aos negros, o que já desafiava o embargo internacional que pressionava Pretória, Israel ajudou a África do Sul a burlar boicotes e exportar seus produtos para Europa e Estados Unidos.

As matérias-primas ou mercadorias semiacabadas sul-africanas (produzidas por negros sul-africanos) são enviadas para Israel, onde são mais manufaturadas ou montadas até que o valor mínimo legal seja adicionado; então, com um selo 'Made in Israel', esses bens são exportados.⁸³

Jane Hunter informava ainda que Israel contrariava as determinações da comunidade internacional encontrando-se com autoridades dos bantustões sul-africanos, mantendo comércio e cooperação agrícola com as "homelands", fornecendo segurança aos líderes das reservas e investindo, por meio de seus empresários, nos territórios segregados por Pretória⁸⁴. Em agosto de 1985, o ministro-chefe do bantustão de Kwazulu, Gatsha Buthelezi, fez uma visita a Israel, em busca de apoio "educacional, agrícola e tecnológico" do governo israelense⁸⁵.

CONCLUSÃO

Quando estive em Israel e na Cisjordânia, em setembro de 2011, passei a me questionar sobre se há realmente argumentos que corroboram as críticas que qualificam as políticas do governo israelense em relação aos palestinos como políticas racistas, de apartheid, ou se essas comparações eram meramente fruto de raiva – pois, além de comuns,

⁷⁹ HUNTER, Jane. Israel and the Bantustans. *Journal of Palestinian Studies*, v. 15, n. 3, 1986, p. 56.

⁸⁰ Nuclear Threat Initiative – <http://www.nti.org/gsn/article/israel-estimated-possess-80-nuclear-weapons-report/>

⁸¹ Nuclear Threat Initiative – <http://www.nti.org/country-profiles/south-africa/nuclear/>

⁸² HUNTER, Jane, op. cit., p. 55.

⁸³ HUNTER, Jane. Israel and the Bantustans. *Journal of Palestinian Studies*, v. 15, n. 3, 1986, p. 58.

⁸⁴ *ibidem*, p. 60.

⁸⁵ *ibidem*, p. 70.

tais afirmações configuram lugares-comuns. O negociador palestino Xavier Abu Eid, um dos entrevistados pelo grupo de jornalistas brasileiros que eu compunha no início dessa viagem – patrocinada, aliás, pelo American Jewish Comitee –, expôs à comitiva, em um fino restaurante de Ramallah, uma teoria peculiar para evidenciar o “apartheid israelense”: dissolver a Autoridade Nacional Palestina, para que a anexação dos Territórios Ocupados se concretize numa solução de um estado e para que o tratamento concedido por Israel aos “árabes-israelenses” oriundos da Cisjordânia e da Faixa de Gaza evidencie sua condição de cidadãos de segunda classe. Segundo essa visão, o “apartheid judaico” não estaria ainda configurado totalmente, já que os palestinos da Cisjordânia e da Faixa de Gaza recebem o tratamento de um povo estrangeiro sob ocupação⁸⁶.

Pesquisar as comparações para o presente artigo colocou-me em contato com argumentos concretos que corroboram as opiniões de quem qualifica a política israelense em relação aos palestinos e aos Territórios Ocupados como uma política de apartheid. Há quatro anos, os campos de refugiados que conheci na Cisjordânia me pareceram favelas semiurbanizadas, como pareceriam ou podem parecer para qualquer latino-americano desavisado – exceto pelo “detalhe” de que os povoamentos palestinos formam bolsões isolados entre si pelos muros israelenses e pelas estradas segregadas, que conectam assentamentos coloniais israelenses a Israel e aos demais territórios que o país ocupa.

De acordo com o negociador palestino, quando estive na região, em 2009, o arcebispo sul-africano Desmond Tutu ficou impressionado com as estradas da Cisjordânia, que restringem o acesso dos palestinos, não chegam a cidades e vilarejos árabes da região e, ainda por cima, são cercadas por muralhas e arame farpado. “Ele lembrou que nem nos piores anos do apartheid segregaram as estradas”.⁸⁷

Portanto, concluo que não há nenhum tipo de exagero – ou muito menos antissemitismo, conforme costumam ser acusados os críticos de Israel e suas políticas – em qualificar o governo israelense como um regime análogo ao do apartheid sul-africano.

⁸⁶ O Estado de S.Paulo – 18 set. 2011 – <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,se-adesao-fracassar-autoridade-palestina-pode-ser-desfeita-imp-,773969>

⁸⁷ O Estado de S.Paulo – 18 set. 2011 – <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,se-adesao-fracassar-autoridade-palestina-pode-ser-desfeita-imp-,773969>

Fontes Bibliográficas

Livros

BEINART, William. *Twentieth Century South Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BLOCH, Marc. *Mélanges historiques: Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. Paris: CNRS Editions, 1963.

FARSAKH, Leila. *Palestinian Labour Migration to Israel*. London: Routledge, 2005.

HAUPT, Heinz-Gerhard. *O Lento Surgimento de uma História Comparada*. Passados recompostos; campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

LESTER, Alan. *From colonization to democracy: A new historical geography of South Africa*. London: I.B. Tauris Publishers, 1998.

MORRIS, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*. Cambridge: Cambridge Middle East Library, 1989.

POLAKOW-SURANSKY, Sasha. *The Unspoken Alliance: Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa*. New York: Vintage Books, 2010.

SAUL, John; GELB, Stephen. *The Crisis in South Africa*. New York: Monthly Review Press, 1986.

SHLAIM, Avi. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*. London/New York: Verso, 2010.

Periódicos acadêmicos

CLARNO, Andy. The Constitution of State/Space and the Limits of 'Autonomy' in South Africa and Palestine/Israel. *Conference Papers*, American Sociological Association, 2008.

FARSAKH, Leila. What Future for Palestine: Independence or Bantustans. *The Discourse of Sociological Practice*, 7, ½, 2005.

HUNTER, Jane. Israel and the Bantustans. *Journal of Palestinian Studies*, v. 15, n. 3, 1986.

PRADO, Maria Lígia Coelho. América Latina: História Comparada, Histórias Conectadas, História Transnacional. *Anuario Digital nº 24*, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario, 2012.

Veículos de imprensa

Associated Press

BBC News

El País

Middle East Monitor

■ artigo

O Estado de S.Paulo
The Guardian
The New York Times

Bases de dados

Autoridade Nacional Palestina
Banco Mundial
Encyclopaedia Britannica
Escritório Das Nações Unidas Para A Coordenação De Assuntos Humanitários
Foundation for Middle East Peace
Heart of Hope
Israel Ministry of Foreign Affairs
Israeli Central Bureau of Statistics
Museu do Apartheid
Nelson Mandela Foundation
Nuclear Threat Initiative
Palestinian Central Bureau of Statistics
Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs
South African Institute of Race Relations
The Washington Institute for Near East Policy

Texto recebido em: 13 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 24 de Março de 2017

A LUTA ANTISSIONISTA E O MANDATO DA PALESTINA: O MOVIMENTO POLÍTICO ÁRABE PALESTINO SOB CONTROLE BRITÂNICO (1917-1937)

Luiz Salgado Neto¹

THE ANTI-ZIONIST FIGHT AND THE PALESTINE MANDATE: THE ARAB PALESTINIAN POLITICAL MOVEMENT UNDER BRITISH CONTROL (1917-1937)

Resumo:

Este artigo tem o objetivo de discutir o movimento político árabe palestino que lutou contra o projeto sionista entre 1917 e 1937, considerando sua inserção na ordem institucional estabelecida pelo Mandato Britânico. A análise será centrada na atuação de um segmento específico do movimento político árabe palestino, os notáveis urbanos, que buscou combater o projeto sionista mantendo uma relação de proximidade com os agentes britânicos. Busca-se demonstrar que a atuação dos líderes políticos árabes palestinos foi complexa e heterogênea.

Palavras-chave: Palestina – árabes palestinos – Mandato Britânico – Sionismo

Abstract:

The aim of this article is to discuss the Arab Palestinian political movement that fought the Zionist project between 1917 and 1937, considering that it was under the institutional order established by the British Mandate. The article is dedicated to analyze the actions of a specific camp within the Arab Palestinian political movement, the urban notables, which tried to fight the Zionist project while maintaining a close relationship with British authorities. The aim is to show that the actions of the Arab Palestinians political leaders were complex and heterogeneous.

Keywords: Palestine – Arab Palestinians – British Mandate – Zionism

INTRODUÇÃO

Há poucas pesquisas no Brasil que se dedicam a analisar o movimento político árabe palestino em atuação durante o período do Mandato Britânico (1923-1948)². Embora os árabes palestinos tenham atuado de forma contundente e tenham estabelecido um número considerável de organizações para lutar contra o projeto sionista, a tendência entre estudiosos brasileiros é dedicar pouca atenção a esse período. Em geral, os

¹ O autor possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2013) e Doutorado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (em andamento). Trabalha no Arquivo Nacional, atuando na Coordenação-Geral de Acesso e Difusão Documental. Dedicar-se ao estudo da História do Oriente Médio contemporâneo, com ênfase no conflito Israel-Palestina. Atualmente, pesquisa o movimento político palestino durante o controle britânico da Palestina (1917-1948). Contato: salgado_net@yahoo.com.br.

² Os resultados apresentados neste artigo são parte de pesquisa de doutorado, que versa sobre o movimento político árabe palestino entre 1929 e 1937.

pesquisadores centram suas análises nas organizações políticas criadas nos anos 1950 e 1960 (especialmente o Fatah) e na liderança de Yasser Arafat (1936-2004). Há também estudos que analisam as atuações da Organização para a Libertação da Palestina – OLP e, mais recentemente, do Movimento de Resistência Islâmica, o Hamas.

Contudo, o período em que a Grã-Bretanha controlou politicamente a Palestina, entre 1917 e 1948, é importantíssimo para compreendermos os fundamentos do que conhecemos hoje como conflito Israel-Palestina. Nesse sentido, o presente artigo pretende ressaltar a importância de estudos sobre o movimento político árabe palestino sob controle britânico.

Por outro lado, algo que também deve receber atenção é a inserção do conflito árabe-sionista no ordenamento institucional estabelecido pelos britânicos na Palestina. O Mandato constituiu-se como a estrutura normativa na qual se desenrolaram as relações entre as diferentes comunidades étnicas ou religiosas que viviam no território.

Assim, ao buscarmos analisar as ações dos líderes políticos árabes palestinos que combateram o projeto sionista, é preciso destacar que eles atuavam em um ambiente institucional controlado pelo império mais poderoso do mundo, com capacidade de exercer poder em terras distantes do centro imperial e que desfrutava de uma força militar considerável.

A luta dos árabes palestinos contra o projeto sionista foi marcada por episódios de violência, cujo exemplo mais contundente foi o evento conhecido como Grande Revolta Árabe da Palestina, entre 1936 e 1939. Além disso, distúrbios ocorridos em 1920, 1921 e 1929 contribuem para a visão de que a violência foi a única forma de ação dos árabes palestinos em oposição ao movimento sionista.

O objetivo deste artigo é demonstrar uma forma específica de ação dos árabes palestinos: o uso dos mecanismos institucionais do governo estabelecido pelos britânicos com o objetivo de conter o projeto sionista. Essa prática se iniciou logo após a ocupação britânica em 1917 e teve fim em 1937, quando as relações políticas entre os principais líderes árabes e autoridades mandatárias foram rompidas.

O MANDATO DA PALESTINA: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CONTROLE BRITÂNICO

O Mandato da Palestina se constituiu como uma *ordem institucional*, composta por um conjunto de instituições, regras políticas e uma base jurídica. No entanto, instituições não são apenas organizações formais, com sedes, regras escritas e programas de ação, mas também um conjunto de prescrições para a vida cotidiana. Como delineia Elinor Ostrom:

Instituições são as prescrições que os seres humanos utilizam para organizar todas as formas de interações repetitivas e estruturadas, incluindo aquelas no interior de famílias, vizinhanças, mercados, empresas, esportes, ligas, igrejas,

associações privadas e governos de todos os tamanhos (OSTROM, 2005: p. 3, tradução nossa).

Assim, uma ordem institucional não é apenas um governo ou uma organização, mas um ordenamento formado por um conjunto de prescrições que orientam comportamentos e que exigem ações ajustadas ao bom funcionamento da coletividade. Nesse sentido, o Mandato da Palestina se configurou como uma ordem institucional que regulava as interações entre os indivíduos, sob o ponto de vista jurídico, político, econômico, religioso e cultural.

O Mandato emergiu como consequência de negociações internacionais ocorridas após a Primeira Guerra Mundial. Até 1917, a área conhecida como Palestina era parte do Império Otomano e o controle político era exercido pelo centro imperial em Istambul. Durante a guerra, a Grã-Bretanha e o Império Otomano estiveram em lados opostos e em meio aos combates contra os otomanos, tropas britânicas comandadas pelo General Edmund Allenby avançaram pelo território durante o ano de 1917, em uma campanha que terminou com a retirada das forças otomanas da Palestina em 1918.

A Palestina tornou-se um território ocupado e administrado por uma autoridade militar, permanecendo nessa condição até julho de 1920, quando foi estabelecida uma Administração Civil. O controle britânico efetivo recebeu a chancela internacional em 1922, durante a Conferência de San Remo, quando a Liga das Nações concedeu à Grã-Bretanha um Mandato sobre a Palestina. O Mandato entrou em vigor em setembro de 1923 e a Grã-Bretanha tornou-se oficialmente responsável pela administração da Palestina perante a comunidade internacional (LAQUEUR, 1972: 447-453; KRÄMER, 2008: 162; SICKER, 1999: 142).

Com o estabelecimento do controle britânico, uma nova realidade política foi criada na Palestina. O Império Otomano, que governara o território desde 1516, foi suplantado por uma potência europeia. A partir de então, novos métodos de administração e novas técnicas de controle imperial foram instaurados na Palestina. Na verdade, comparando-se ao que era praticado pelos otomanos, uma matriz de controle muito mais complexa e intrusiva foi estabelecida na Palestina pelos britânicos.

O sistema de mandatos estava previsto no Artigo 22 da Convenção da Liga das Nações e era um regime de administração que previa que uma potência exerceria o poder de governo em territórios que haviam sido parte dos impérios derrotados na guerra. De acordo com a Convenção da Liga das Nações, o Mandato seria um regime provisório de administração cuja principal meta era prestar assistência às populações desses territórios para que pudessem alcançar a capacidade de autogoverno (LEAGUE OF NATIONS, 1919; LOUIS, 1999: 11; LLOYD, 2001: 148).

O Artigo 22 também determinava que os Mandatos deveriam ter características diferentes. Os territórios foram divididos em Mandatos “Classe A”, “Classe B” e “Classe C”.

Os Mandatos Classe A eram aqueles territórios que pertenciam anteriormente ao Império Otomano. Assim, as províncias otomanas do Mediterrâneo Oriental foram divididas em Mandatos “Classe A” confiados à França e à Grã-Bretanha: a França tornou-se a potência mandatária na Síria e no Líbano, enquanto a Palestina, a Transjordânia³ e a Mesopotâmia (Iraque) ficaram sob Mandato Britânico⁴.

O Mandato da Palestina oficializou o poder militar e político exercido de fato pela Grã-Bretanha, conferindo aos britânicos, juridicamente, o controle completo sobre a Palestina, em suas esferas legislativa, executiva e judiciária. O Mandato era o efetivo governo do território, responsável por manter a lei e a ordem, arrecadar impostos, defender o território contra agressões externas, administrar a justiça, empreender projetos de desenvolvimento, combater doenças, fomentar e desenvolver a agricultura, estimular a educação e proteger o patrimônio histórico e religioso da Palestina.

O governo era exercido com base em um documento aprovado pela Liga das Nações: o “Estatuto do Mandato”⁵, um instrumento jurídico que, além de sancionar internacionalmente o controle britânico sobre a Palestina, estipulava direitos e deveres para a potência mandatária. O Artigo 1 do Estatuto do Mandato previa que a potência mandatária teria “plenos poderes de legislação e administração, exceto aqueles que forem limitados pelos termos deste mandato” (LEAGUE OF NATIONS, 1922a).

Ao longo do Mandato, outros documentos serviram de base legal e institucional para a administração britânica. Depois do Estatuto do Mandato, o instrumento jurídico mais importante para o governo da Palestina foi a *Palestine Order in Council*, de 1922, que regulamentou o Mandato em termos executivos, legislativos e judiciários. O documento de 1922 instituiu o cargo de Alto Comissário, bem como suas prerrogativas legais, deveres e regras de sucessão. Também instituiu os cargos de Vice-Comissário, Secretário-Chefe e Advogado Geral, criou o Selo Público e estabeleceu o Conselho Executivo, formado por cidadãos britânicos apontados pelo governo de Londres (LEAGUE OF NATIONS, 1922b).

O Alto Comissariado era o mais elevado cargo da Palestina e tinha prerrogativas bastante amplas em matérias executivas. O Alto Comissário era a autoridade central do governo, auxiliado por Comissários Distritais, responsáveis pela administração nas subdivisões territoriais da Palestina (LEAGUE OF NATIONS, 1922b).

³ Inicialmente, a Transjordânia era parte do Mandato da Palestina. No entanto, em 1922, foi regulamentado que as regras do Mandato não seriam aplicadas a esse território (LEAGUE OF NATIONS, 1922b).

⁴ As fronteiras dos territórios dos mandatos foram baseadas nas linhas demarcatórias do Acordo Sykes-Picot, documento assinado em 1916 pelo britânico Mark Sykes e pelo francês Georges François Picot, no qual Grã-Bretanha e França decidiram dividir as províncias árabes entre si uma vez derrotado o Império Otomano. As linhas não seguiam exatamente o que determinava o documento, mas expressava a posição militar concreta no pós-guerra (FROMKIN, 2001: 188-93; SICKER, 1999: 141; DAVIS, 2010: 6; LOUIS, 1999: 9).

⁵ Denomino “Estatuto do Mandato” o documento oficial que institucionalizou o Mandato da Palestina. Quando me refiro ao “Mandato da Palestina” estou indicando o *governo* da Palestina, isto é, o sistema político, administrativo e jurídico como um todo que foi implantado pela Grã-Bretanha. Quando menciono o “Estatuto do Mandato”, estou me referindo exclusivamente ao documento.

O Poder Executivo da Palestina era formado por uma extensa rede administrativa, composta de diretorias, departamentos, divisões e serviços. Logo abaixo do Alto Comissariado na hierarquia do poder executivo estavam a Advocacia-Geral, a Tesouraria e o Secretariado, presidido pelo Secretário-Chefe. O Secretariado era a instituição que geria os demais órgãos executivos: Diretoria de Saúde, Diretoria de Obras Públicas, Diretoria de Educação, Diretoria de Agricultura e Pesca, Diretoria de Tributos e Diretoria de Comércio e Indústria (PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 160-1).

Além disso, foram criados outros órgãos para executar tarefas consideradas fundamentais para a administração do território: o Departamento de Polícia, o Departamento de Antiguidades, o Serviço de Comunicação, Departamento de Correios e Telégrafos, Departamento de Aviação Civil, Departamento de Sociedades Cooperativas, dentre outros. Em 1924, havia 21 desses departamentos em operação. Os cargos de cúpula dessas instituições eram ocupados por britânicos, mas os diversos órgãos contavam com a participação de judeus e árabes (ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 113-9; EL-EINI, 2006: 19).

Para sustentar uma maquinaria dispendiosa, foi criado um sistema sofisticado de arrecadação de impostos. Embora mantivesse elementos do sistema tributário otomano, os britânicos instituíram um sistema considerado mais “moderno” de tributação, especialmente a criação de instituições de governo para centralizar todos os impostos, taxas e outras fontes de receita. Eram cobrados impostos sobre propriedades imóveis (terras e edificações), sobre animais e sobre renda, assim como taxas de importação e impostos sobre rendimentos de empresas (ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 542-6).

Quanto às matérias legislativas, a *Order in Council* de 1922 estabeleceu como órgão central o Conselho Legislativo, que deveria ser composto por 22 membros, oficiais e não oficiais (incluindo árabes e judeus), além do Alto Comissário. No entanto, o Conselho ficou em meio à controvérsia política entre o governo da Palestina e os árabes. Em 1922 e 1923, houve algumas tentativas de realizar eleições para o Conselho, mas os árabes se recusaram a participar.

Quanto ao Poder Judiciário, foram instituídas Cortes Civas a se aplicarem a “todos os habitantes da Palestina” (Artigo 38), Cortes de Magistrados (Artigo 39), Cortes Distritais (Artigo 40) e a Suprema Corte (Artigo 43). Pela *Order in Council* de 1922 foram reconhecidas as Cortes Tribais (Artigo 45) e as Cortes Religiosas (Artigo 51), que ficariam responsáveis por questões como casamento e divórcio, herança, guarda e outras questões de foro privado. Todas as Cortes eram subordinadas ao Poder Judiciário, controlado por oficiais britânicos (LEAGUE OF NATIONS, 1922b).

Tomados em conjunto, o Estatuto do Mandato e a *Palestine Order in Council* de 1922 podem ser considerados a estrutura constitucional do governo da Palestina, que

institucionalizou o controle político britânico e ditou as leis e as instituições segundo as quais a Palestina deveria ser administrada, além de determinar a forma pela qual seus habitantes deveriam ser governados. A partir de então, formou-se um ordenamento institucional responsável por gerir todos os assuntos públicos da Palestina.

Diferentemente do período de controle otomano, o governo mandatário fez com que a Palestina se constituísse como uma entidade administrativamente distinta das áreas circundantes. Até então, a região conhecida como “Palestina” não possuía uma unidade territorial bem definida. Com o controle britânico, pela primeira vez em séculos, a Palestina possuía um território com fronteiras bem delineadas, uma bandeira, uma moeda – a Libra Palestina (£P)⁶, uma legislação própria e uma estrutura institucional-administrativa.

O governo do mandato era o mais alto nível de poder na Palestina e era exercido na Residência Oficial em Jerusalém. Acima da Residência Oficial, estava apenas o Governo Britânico, em Londres. Durante a Administração Civil instaurada em 1920, o governo da Palestina esteve subordinado à Secretaria de Estado para Assuntos Exteriores (*Foreign Office*), mas a partir de 1922, passou para a jurisdição da Secretaria de Estado para as Colônias (*Colonial Office*), que exerceu posteriormente o comando sobre o Mandato quando ele entrou em vigor, em setembro de 1923.

Diante disso, usualmente, as deliberações iniciavam seu caminho nos funcionários dos órgãos executivos, que remetiam aos Chefes das Diretorias, que repassavam para o Secretário-Chefe e para o Alto Comissário. As questões que não pudessem ser tratadas diretamente *in loco*, eram remetidas pelo Alto Comissário ao Secretário de Estado para as Colônias, que levava a questão para ser debatida na reunião de Gabinete de Governo. Criou-se, assim, uma cadeia de comando imperial que ligava o mais básico escalão de funcionários do governo da Palestina até o Primeiro Ministro em Londres (EL-EINI, 2006: 19).

Portanto, o Mandato se constituiu como um ordenamento institucional sofisticado que exercia o efetivo governo da Palestina, com uma limitada participação da população local. Foi criada uma rede de instituições políticas e jurídicas voltada para a gestão de todos os aspectos da vida em sociedade, conferindo ao governo um real e perceptível controle sobre toda a população. Além disso, o Mandato não apenas estabeleceu órgãos formais de governo, mas ditou as regras de administração, de política interna e externa, e de práticas políticas e econômicas no território. O frágil e oscilatório controle exercido pelos otomanos foi substituído por uma maquinaria eficaz de controle imperial.

Por outro lado, o fundamento jurídico e valorativo do Mandato exigia algum tipo de averiguação externa, a ser exercida pela comunidade internacional. O Artigo 22 da Convenção da Liga das Nações determinava que as potências mandatárias ficassem

⁶ A Libra Palestina [*Palestine Pound*] equivalia à Libra Esterlina. A moeda entrou em circulação em 1928 (UNITED NATIONS, 1949).

sujeitas à Comissão Permanente de Mandatos – CPM, que tinha a incumbência de fiscalizar a administração mandatária, especialmente no tocante aos interesses das populações que viviam nesses territórios.

Contudo, o Mandato da Palestina possuía uma tarefa peculiar. Apesar dos compromissos com a população local, previstos no Artigo 22, a relação da potência mandatária com as comunidades na Palestina era extremamente complexa e inteiramente diferente dos sistemas de controle instaurados em outras partes do Império Britânico e nos outros mandatos. A razão para essa peculiaridade era o fato de o Mandato da Palestina conter um dispositivo jurídico que respaldava a atuação de um movimento político externo: o movimento sionista.

O MANDATO BRITÂNICO E O MOVIMENTO SIONISTA

O movimento político sionista tinha como meta criar um “Lar Nacional” para os judeus na Palestina. Quem articulou tal ideia de forma mais elaborada foi Theodor Herzl (1860-1904), um jornalista vienense que escreveu a obra *Judenstaat* (O Estado Judeu). Porém, enquanto organização, o movimento sionista foi fundado oficialmente durante o Primeiro Congresso Sionista, realizado na cidade suíça da Basileia, em 1897 (LAQUEUR, 1972: 103-8; CULLA, 2005: 15-50).

Foi durante o Congresso de 1897, presidido por Herzl, que foram definidos claramente o objetivo e as propostas de ação do movimento sionista. A resolução do Congresso, conhecido como “Programa da Basileia”, afirmava: “o objetivo do sionismo é criar para o povo judeu um lar na Palestina assegurado por lei pública”. Além disso, o Programa também delineava os meios para a concretização desse objetivo: a promoção da colonização da Palestina por agricultores e trabalhadores judeus; a criação de instituições locais e internacionais para unir todos os judeus; o estímulo e o fortalecimento “do sentimento e da consciência nacional judaica” e passos para obter o consentimento governamental para o objetivo do sionismo (HADI, 2007: 9, tradução nossa). Com essas diretrizes, o sionismo político se constituiu como uma grave ameaça aos olhos dos árabes da Palestina.

No entanto, a ameaça se tornou ainda mais grave devido à relação de líderes sionistas com oficiais governamentais e políticos britânicos. Tal relação de proximidade chegou ao ápice em 2 de novembro de 1917, quando o Secretário de Estado para Assuntos Exteriores da Grã-Bretanha, Lorde Arthur Balfour, enviou uma carta à Organização Sionista Mundial na qual afirmava que o governo britânico apoiava a criação de um “lar nacional para o povo judeu” [*national home for the Jewish people*] na Palestina – documento que ficou conhecido como “Declaração Balfour” (LAQUEUR, 1972: 181-205; FROMKIN, 2001: 276-83; PAPPE, 2004: 67-71; SEGEV, 2001: 44-50; KAYYALI, 1978: 26).

O movimento político sionista conseguiu sua mais expressiva vitória jurídica e política quando a Declaração Balfour foi inserida no Mandato da Palestina. O preâmbulo do Estatuto do Mandato dizia que o novo governo tinha a meta de “dar efeito à declaração originalmente feita em 2 de novembro de 1917 [...] em favor do estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judeu” (LEAGUE OF NATIONS, 1922a, tradução nossa).

Assim, o que era, inicialmente, uma carta de intenções por parte da Grã-Bretanha, tornou-se uma obrigação internacional legitimada pela Liga das Nações. A incorporação da Declaração Balfour ao regime instaurado com o Mandato fez com que a Grã-Bretanha ficasse comprometida a concretizar o projeto de criar um lar nacional para os judeus na Palestina.

Com isso, percebe-se que o Mandato da Palestina era um regime peculiar dentre os mandatos, pois era uma ordem institucional dedicada não apenas a administrar um território habitado por uma comunidade estabelecida, mas também possuía um claro objetivo de estabelecer no local uma sociedade formada por imigrantes.

Desde então, os árabes palestinos se viram diante de um desafio duplo: lutar contra um movimento político antagônico e agir em meio a uma nova estrutura institucional criada para administrar a Palestina. Sobretudo, o desafio era lutar contra o projeto sionista levando em consideração que ele possuía o aval da autoridade responsável por governar o território.

A POLÍTICA DOS NOTÁVEIS E A LUTA CONTRA O PROJETO SIONISTA

Evidentemente, a população árabe da Palestina respondeu às novas condições políticas, administrativas e jurídicas instauradas pelo governo mandatário. Embora a maquinaria do Mandato fosse poderosa e sofisticada e ainda que estivesse integrada a um regime imperial global, os árabes palestinos não assistiram passivamente à construção de uma nova ordem que provocava profundas alterações na dinâmica da sua sociedade.

Quando os britânicos ocuparam a Palestina, os oficiais civis e militares encontraram práticas políticas enraizadas durante séculos de controle otomano. Durante a maior parte do tempo em que o Império Otomano dominou as regiões árabes do Oriente Médio, desenvolveu-se e arraigou-se na cultura local uma prática que Albert Hourani conceituou como “política dos notáveis” (HOURANI, 1993: 87 *et seq.*).

Os notáveis eram membros de famílias importantes e tradicionais, que haviam ocupado algum cargo religioso ou administrativo no Estado otomano. Os líderes notáveis desfrutavam de grande legitimidade entre as populações urbanas e rurais das regiões árabes do Oriente Médio, ao mesmo tempo em que eram reconhecidos pelas autoridades imperiais como os líderes dessas comunidades. Os notáveis agiam como mediadores entre o governo otomano e as populações locais.

A política dos notáveis se caracterizava por uma relação em via de mão dupla entre centro e províncias. Em primeiro lugar, o notável era um líder local, com proeminência sobre outros segmentos da população conquistada e gozando de legitimidade para cumprir sua função. Era, portanto, útil à administração central, que fazia uso do poder social, político e/ou simbólico dessa elite para evitar transtornos e garantir o fluxo de tributos para Istambul sem sobressaltos.

Por outro lado, os notáveis tinham sua posição de proeminência garantida e fortalecida pelas autoridades otomanas. Os otomanos tornaram os notáveis o grupo posicionado no topo da hierarquia política local. Em termos administrativos, os notáveis estavam em um nível abaixo do governador da província, enquanto em relação à elite urbana, eles eram os “primeiros entre iguais”. Os notáveis obtinham vantagens políticas, sociais e econômicas devido à sua posição. Tais vantagens gradativamente tornaram-se hereditárias, o que fez com que eles passassem a ser divididos em grandes grupos familiares. Formaram-se, assim, grandes famílias de notáveis (PAPPE, 2010: 14-5).

Quando os britânicos assumiram o controle da Palestina, buscaram estabelecer um diálogo com os líderes da sociedade árabe, garantindo um controle externo fundado menos no poder militar do que no consentimento. Assim, foram os notáveis urbanos que se constituíram como os líderes locais da Palestina diante da Grã-Bretanha. Mesmo com a mudança da potência imperial, os notáveis continuaram a atuar como mediadores entre governo e população.

Após a Primeira Guerra Mundial, as principais famílias de notáveis da Palestina eram as famílias Husseini, Nashashibi, Khalidi, Jarallah, Alami e Dajani, todas baseadas em Jerusalém. As duas famílias mais influentes nesse período eram as famílias Husseini e Nashashibi, que eram arquirrivais, pois disputavam a posição de liderança da população árabe. Os líderes notáveis que mais se destacaram durante o Mandato foram os mais atuantes membros dessas duas famílias: Hajj Amin al-Husseini, Musa Kazim al-Husseini e Raghīb an-Nashashibi.

Esses três líderes estiveram à frente do movimento político árabe palestino durante os anos iniciais do controle britânico sobre a Palestina e, nesse período, foram eles que criaram as mais atuantes organizações políticas para tentar impedir a concretização do projeto sionista.

Contudo, apesar da mobilização e da criação de organizações políticas, uma importante prática adotada pelos notáveis árabes palestinos foi buscar utilizar as próprias instituições mandatárias para combater o sionismo. Ou seja, um dos principais meios de luta adotados pelos notáveis foi fazer oposição ao projeto sionista sem romper relações com as autoridades mandatárias.

Para compreendermos a atuação dos notáveis árabes palestinos no interior da ordem institucional do Mandato, é interessante analisar suas ações segundo o conceito de “tática”, tal como delineado por Michel de Certeau (1998). Certeau define tática como uma forma de agir politicamente em uma ordem imposta. A tática, segundo ele, é um padrão de ação política em que um grupo mais fraco faz uso das circunstâncias criadas por um ator mais poderoso, justamente para se contrapor a esse ator mais forte. Diferentemente de “estratégia”, que é a forma de agir de um ator poderoso e que pressupõe um cálculo objetivo de relações de força, a tática é uma ação incessante, na qual “o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas”, cujo sucesso ocorre em “momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos” com o objetivo de “aproveitar a ‘ocasião” (CERTEAU, 1998: 47).

Segundo Michel de Certeau, no caso de sociedades colonizadas, a tática opera quando atores colonizados recorrem a leis, práticas ou representações dos colonizadores para lhes darem outros usos, alterando sua lógica para outros fins que não aqueles pensados pelos colonizadores. As táticas subvertem os elementos produzidos pelos colonizadores “a partir de dentro”, não rejeitando-os completamente (embora isso também possa ocorrer), mas por uma pluralidade de formas de empregá-los “a serviço de regras, costumes ou convicções estranhos à colonização da qual não podiam fugir” (CERTEAU, 1998: 94-5).

Assim, as táticas também são adotadas para agir no interior de controles institucionais. Como bem aponta Ellinor Ostrom, as instituições são estruturadas de forma a exigir comportamentos dos indivíduos, mas esses indivíduos não são determinados por essas instituições. Eles podem adotar métodos para lidar com certa ordem institucional, tirando proveito de suas brechas ou fazendo uso de seus recursos (OSTROM, 2005: 3).

COOPERAÇÃO E LUTA ANTISSIONISTA: LÍDERES NOTÁVEIS E INSTITUIÇÕES MANDATÁRIAS

Nesse sentido, os notáveis buscaram utilizar sua posição de proximidade com as autoridades e seu papel de mediadores para a luta antissionista. Ao invés de recorrerem às armas ou fazerem uma oposição combativa ao governo da Palestina, eles buscaram usar o espaço institucional e a cooperação como meios para conter os avanços do projeto sionista.

Com a instauração do governo da Palestina, os notáveis passaram a cooperar com as autoridades mandatárias por meio de sua participação em instituições controladas, criadas ou fomentadas pelos britânicos. A cooperação dos árabes palestinos envolvia a sua atuação em órgãos governamentais, conselhos religiosos, comitês técnicos e de assessoramento etc.

Não se tratava de uma atitude de “colaboracionismo”, como afirmam alguns historiadores (AYYAD, 1999: 86), como se os notáveis cooperassem com as autoridades

apenas para manter sua posição social frente aos outros estratos da população árabe. A proximidade com as autoridades mandatárias era uma forma de agir em uma ordem política imposta. Encontrando-se sob o controle de um império poderoso, contra o qual eles não possuíam meios de lutar no terreno militar, os notáveis buscavam fazer uso de sua posição político-social para lutar contra o projeto sionista pela via política.

Com efeito, desde a ocupação, os notáveis buscaram utilizar sua posição em instituições governamentais ou ligadas ao governo para combater o movimento sionista. Mas essa tática se tornou especialmente relevante na década de 1930, quando eles se viram diante de duas questões que se tornaram fontes de profundo descontentamento entre os árabes: a grande elevação da taxa de imigração judaica, especialmente após 1933, com a ascensão dos nazistas ao poder na Alemanha, e o aumento da compra de terras pelas organizações sionistas.

A elevação da imigração judaica criava um risco de que, dentro de alguns anos, os árabes seriam ultrapassados demograficamente pelos judeus, o que daria respaldo aos sionistas para a criação do lar nacional judaico. A elevação da compra de terras possuía um componente político, mas também social. Os sionistas compravam terras de indivíduos que moravam fora da Palestina. Como os camponeses árabes eram apenas arrendatários, eles eram expulsos dessas terras e eram obrigados a migrar para as grandes cidades, como Haifa e Jaffa, onde viviam em condições extremamente precárias.

Diante da situação potencialmente explosiva e do perceptível fortalecimento do projeto sionista, os notáveis se viram na necessidade de ações contundentes. Sendo líderes reconhecidos pela população, se eles hesitassem, perderiam sua legitimidade política.

Desse modo, como desfrutavam de uma posição diferenciada no interior do Mandato e como possuíam canais abertos de comunicação com as autoridades, os notáveis recorreram às instituições mandatárias para lutar pelas demandas da população e, principalmente, para conter o projeto sionista. Duas instituições merecem especial atenção a esse respeito: o Supremo Conselho Muçulmano e o Conselho Legislativo.

Uma das instituições mais ativas no combate ao projeto sionista foi o Supremo Conselho Muçulmano – SCM, presidido, entre 1922 e 1937, por Hajj Amin al-Husseini. Deve-se destacar a atuação de Hajj Amin al-Husseini em uma instituição governamental. O nome de Hajj Amin tornou-se extremamente polêmico devido à sua proximidade com Adolf Hitler durante a Segunda Guerra Mundial. Pelo fato de ele ter se tornado um aliado da Alemanha a partir de 1941, muitos historiadores concluem que ele atuou durante todo o período do Mandato como um líder antibritânico (LEWIS, 2003: 68; PORATH, 1977: 118).

No entanto, até 1937, Hajj Amin era bastante próximo das autoridades mandatárias. Na verdade, ele possuía uma posição de liderança e de influência graças à política britânica. Como os Husseinis eram uma das principais famílias de notáveis de Jerusalém,

as autoridades britânicas buscaram atrair sua cooperação desde o início da ocupação. Para isso, indicaram os dois membros mais conhecidos da família a importantes postos na administração da Palestina. Musa Kazim al-Husseini foi indicado a Prefeito de Jerusalém em 1918 e Hajj Amin foi nomeado Mufti⁷ de Jerusalém e Presidente do Supremo Conselho Muçulmano.

O Supremo Conselho Muçulmano – SCM foi criado pelos britânicos em dezembro de 1921 para lidar com as questões especificamente islâmicas, sendo o órgão responsável por gerenciar os assuntos da comunidade muçulmana, administrar as doações religiosas [*waqf*]⁸ e presidir as cortes da lei islâmica, as Cortes da Shari'a (PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 174-5; ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 901).

Teoricamente, o SCM estava apartado da arena política, sendo apresentado por algumas autoridades mandatárias como uma instituição responsável por cumprir apenas funções religiosas (PERMANENT MANDATES COMMISSION, 1930). No entanto, percebe-se nitidamente que durante todo o período em que Hajj Amin foi Presidente, o SCM atuou principalmente como um órgão político.

Como Presidente do Supremo Conselho Muçulmano, Hajj Amin possuía à sua disposição valores que lhe permitiam uma ampla margem para agir politicamente. Ele gerenciava uma vultosa receita anual, que em 1936 chegou a 67 mil libras palestinas por ano, além dos emolumentos, que eram estimados em £P 15 mil (PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 53).

Uma de suas ações políticas mais contundentes foi utilizar recursos do SCM para assegurar a hegemonia dos muçulmanos no Muro das Lamentações. Desde o início da década de 1920, organizações sionistas tentavam comprar o terreno onde está localizado o Muro das Lamentações, na Cidade Antiga de Jerusalém. Local mais sagrado para os judeus, o muro também é reverenciado na tradição islâmica, pois os muçulmanos acreditam que este seja o local onde o Profeta Mohammed atou seu cavalo alado, Buraq, após chegar de sua jornada de Meca [*Isra*] e antes de ascender aos céus [*Miraj*]. Por isso, os muçulmanos chamam o muro de “Al-Buraq”. Além disso, a estrutura é também uma das extremidades do Haram ash-Sharif, ou Nobre Santuário, sítio onde estão localizados importantes locais sagrados islâmicos, como o Domo da Rocha e a Mesquita Al-Aqsa (LEEMING, 2009: 528-9; ARMSTRONG, 2000: 261-4).

⁷ O Mufti é um religioso muçulmano sunita com conhecimento comprovado na *Sharia*, a lei islâmica. É um religioso autorizado a emitir uma *fatwa*, uma opinião emitida com base no Corão, na *Sharia* e na tradição islâmica. A *fatwa* é um aconselhamento, não uma ordem, diferenciando-se, assim, de uma decisão emitida por um *qadi* (juiz), em que há uma coleta de testemunhos e uma decisão que deve ser cumprida (CAMPO, 2009: 233; 487-488).

⁸ O *Waqf* (pl. *awqaf*) é a doação religiosa que se faz na tradição islâmica e significa que o que foi doado (terra, prédio, dinheiro etc.) é considerado dado a Deus, não podendo, portanto, ser vendido, alugado, doado, alterado ou posto em hipoteca (KRÄMER, 2008: 48).

Diante das investidas sionistas para comprar o terreno, Hajj Amin usou recursos à sua disposição para realizar obras no Haram ash-Sharif, dentre as quais estavam o rebaixamento de um dos muros, a abertura de uma passagem para os moradores da área e a construção de uma *Zawyah*⁹ (UNITED KINGDOM, 1929: 98-104). As obras eram frequentemente criticadas pelos líderes religiosos judeus e pelos sionistas, que alegavam que eram “inovações” que violavam o *status quo*¹⁰, criavam dificuldades para o trânsito de judeus na área e permitiam que muçulmanos que passassem pelo local desrespeitassem os devotos. Além disso, os judeus também reclamavam de novas práticas instituídas no local, prejudicando suas orações, como o canto do *Muezzin*¹¹, iniciado em novembro de 1928 (UNITED KINGDOM, 1930c).

Essa situação nos permite ver claramente a tática de Hajj Amin e sua postura frente às autoridades mandatárias. Diante das reclamações dos líderes judeus, o Alto Comissário John Chancellor (1928-1931) chamou Hajj Amin para uma reunião e demandou que ele paralisasse as obras. Segundo a minuta do encontro, o Mufti afirmou que não desejava “colocar qualquer obstáculo no caminho do Governo”, mas temia que se as obras fossem paralisadas os judeus iriam “obter vantagens no futuro” e “tomar essa medida como precedente”. Chancellor afirmou compreender a preocupação do Mufti e garantiu que não permitiria a violação aos direitos dos muçulmanos. Diante disso, Hajj Amin concordou, afirmando que ficaria “feliz” em paralisar a obra “temporariamente”, mas somente como um “favor pessoal” ao Alto Comissário, e, por fim, solicitou a Chancellor que lhe assegurasse que os judeus não buscariam modificar o *status quo* (UNITED KINGDOM, 1929: 98-104, tradução nossa).

Por essa abordagem, percebe-se que a tática de Hajj Amin era usar sua posição como Presidente do SCM para persuadir o Alto Comissário a garantir a hegemonia dos muçulmanos no Muro das Lamentações. Assim, suas ações tinham como objetivo, por um lado, mostrar-se cooperativo com o governo, mas, por outro, pressionar o governo a adotar uma medida contrária aos desígnios sionistas.

Hajj Amin também utilizou os recursos financeiros e a influência do SCM para impedir a venda de terras árabes aos sionistas. Em 1934, o SCM atuou junto a outras organizações em uma campanha para impedir a transferência de terras de árabes para judeus, buscando persuadir os agricultores árabes a registrarem suas terras como *awqaf* familiares para evitar a alienação. Além disso, um contrato destinado a selar a venda de 5 mil *dunnam*¹² de terras a judeus foi cancelado por uma intervenção do Supremo Conselho Muçulmano. E, em 1936, também para evitar a venda, o SCM adquiriu 25 mil *dunnam* de

⁹ *Zawyah*: local religioso islâmico dedicado a estudos ou orações.

¹⁰ Conjunto de regras criadas pelos otomanos em 1911 (e seguidas pelos britânicos) que regulava a frequência e os rituais judaicos no Muro das Lamentações (KRÄMER, 2008: 227).

¹¹ *Muezzin*: homem que entoava cânticos islâmicos chamando os devotos muçulmanos para a oração.

¹² O *Dunun* [pl. *dunnam*] equivalia na Palestina a 0,2471 acres; 10 *dunnam* correspondiam a 1 hectare (ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 1.077).

terras e as transformou em *waqf* (PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 86; UNITED KINGDOM, 1936b).

Ou seja, Hajj Amin adotou uma tática comum em sociedades colonizadas, em que, conforme destaca Michel de Certeau (1998: 94-5), os atores locais subvertem os elementos produzidos pelos colonizadores “a partir de dentro”, dando-lhes usos não previstos pelos agentes coloniais. Assim, Hajj Amin recorreu a uma instituição integrada à ordem colonial (o governo da Palestina) para agir politicamente contra um projeto defendido pela própria potência colonial (o projeto sionista).

A atuação política de Hajj Amin foi facilitada pelas próprias brechas da ordem institucional do Mandato. Como líder da instituição muçulmana mais poderosa da Palestina em um momento em que não mais havia Império Otomano, ele não devia mais sujeição a uma autoridade islâmica no centro imperial para administrar os fundos de *waqf*. Antes uma tarefa subordinada ao Ministério do Waqf e ao *Sheik Al-Islam*¹³, agora o gerenciamento dos fundos era realizado por Hajj Amin praticamente sem interferência do governo (KRÄMER, 2008: 220-1).

A outra instituição que os notáveis buscaram utilizar para fins políticos na década de 1930 foi o Conselho Legislativo. A instituição não chegou a ser estabelecida, mas é interessante analisar as discussões em torno da criação do Conselho para compreender a tática dos notáveis.

Como vimos, projetos de criação de um Conselho Legislativo, que contaria com a participação de árabes e judeus, foram apresentados já nos primeiros anos de controle britânico, em 1922 e 1923, mas os líderes árabes se recusaram a participar. Na ocasião, os notáveis afirmavam que aceitar a atuação de judeus em um conselho de tal importância significaria sua aquiescência ao projeto sionista e à Declaração Balfour (MATTHEWS, 2006: 35).

Porém, na década de 1930, os notáveis manifestaram uma mudança de opinião. Diante do fortalecimento do projeto sionista, eles enxergaram o Conselho Legislativo como um instrumento político útil. Com isso, passaram a demandar ao Alto Comissário a formação do Conselho, reconhecendo que haviam cometido um erro ao não aceitarem participar de tal instituição em 1922 (UNITED KINGDOM, 1930a: 14). Em dezembro de 1930, oficiais britânicos avaliavam que, se de fato um Conselho fosse criado naquele momento, muitos árabes estariam dispostos a participar (UNITED KINGDOM, 1930b: 472).

Para os notáveis, o Conselho Legislativo seria um âmbito de ação que os possibilitaria lutar contra o projeto sionista dentro da lei. Estava claro para o governo e, principalmente, para os líderes sionistas, que os membros árabes do Conselho tentariam usar a instituição

¹³ Sheik al-Islam: oficial estatal chefe da hierarquia islâmica no Império Otomano. (ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 900-1).

para combater o projeto sionista, especialmente com relação à imigração e à permissão de venda de terras. Com efeito, isso fica claro nas discussões que ocorreram no final de 1935.

Nos dias 21 e 22 de dezembro de 1935, o Alto Comissário se reuniu com líderes árabes e judeus e apresentou um projeto oficial de Conselho Legislativo. A proposta apresentada previa um Conselho composto por cinco membros oficiais, 11 membros não oficiais nomeados e 12 membros não oficiais eleitos. A composição apresentada concedia aos árabes uma posição de força na instituição, pois haveria 16 membros muçulmanos e três cristãos, totalizando 19 o quantitativo de árabes, contra 13 judeus (UNITED KINGDOM, 1935; PALESTINE GOVERNMENT, 1935: 58-63).

Desse modo, os árabes poderiam efetivamente apresentar projetos de caráter antissionista, especialmente para restrição da imigração e proibição de venda de terras aos judeus. Se eles votassem em bloco, poderiam aprovar leis ou regulamentos que criariam obstáculos à concretização do projeto sionista.

A proposta apresentada pelo Alto Comissário em dezembro de 1935 foi o passo mais distante dado pelo governo da Palestina rumo ao estabelecimento de um Conselho Legislativo. Cientes de que poderiam usar essa versão do Conselho para conter o projeto sionista, os notáveis não apenas deram seu aval à proposta, mas passaram a pressionar o governo para concretizá-la (UNITED KINGDOM, 1936a: 4).

Estava claro para muitos árabes que o Conselho Legislativo seria inteiramente subordinado ao governo da Palestina, já que o Alto Comissário teria poder de veto nas questões mais importantes. Sobretudo porque as leis e regulamentos aprovados não poderiam pedir a revogação do Mandato ou contrariar qualquer artigo do seu Estatuto, incluindo a determinação de dar efeito à Declaração Balfour. Na verdade, o projeto de 1935 possuía três princípios pétreos: 1) a validade do Mandato não seria questionada; 2) o Alto Comissário teria o poder de legislar em certas circunstâncias; e 3) o Alto Comissário continuaria a deter o poder de determinar as cotas de imigração (PALESTINE GOVERNMENT, 1935: 61-3; ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY, 1946: 33-4).

Portanto, ao decidirem participar de um Conselho Legislativo nesses moldes, os líderes notáveis indicavam a aceitação de uma instituição dominada, em última instância, pela Grã-Bretanha e que não poderia declarar o Mandato como ilegítimo. Além disso, concordavam em participar de uma instituição que não poderia vetar medidas para dar efeito à Declaração Balfour e que daria aos britânicos o poder exclusivo de determinar a taxa de imigração judaica.

Ainda assim, o Conselho Legislativo foi visto pelos notáveis como um meio de combater o projeto sionista. É elucidativo a esse respeito o diálogo mantido entre o Alto Comissário Arthur Wauchope (1931-1938) e líderes notáveis. Segundo o oficial britânico:

Eu disse a eles francamente o quão limitado deveria ser o poder de qualquer Conselho. Eu presumi que a primeira coisa os árabes fariam se um Conselho fosse estabelecido seria votar solidamente por uma resolução proibindo a venda de terras aos judeus e a entrada de mais judeus na Palestina. Eles concordaram. Então, eu disse: “você percebem que o Governo deve rejeitar qualquer resolução como essa? Vocês então não iriam dizer que o Conselho é uma piada e iriam se retirar?” Eles disseram: “Não. Nós sem dúvida registraríamos nossos veementes protestos; mas nós iríamos seguir adiante para discutir e tentar moldar a legislação que chegasse diante de nós” (UNITED KINGDOM, 1934: 5, tradução nossa).

De fato, os notáveis não apoiavam o Conselho Legislativo de forma inocente. O líder notável Musa al-Alami afirmou em uma reunião com o líder sionista David Ben-Gurion que, apesar de o Conselho ser “uma mera enganação”, os árabes participariam, “pois eles não ganharam nada com sua recusa em se juntar ao conselho criado doze anos antes” (HADI, 2007: 304-6).

Por fim, o projeto de Conselho Legislativo não frutificou. Percebendo a posição de força que seria obtida pelos árabes no interior do Conselho, os sionistas se recusaram a participar. Com isso, após acalorados debates no Parlamento Britânico no início de 1936, em que os parlamentares pró-sionistas atuaram de forma proeminente, a proposta foi rejeitada (PENKOWER, 2014: 122; PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 91).

Diante do exposto, percebe-se que tanto a atuação de Hajj Amin al-Husseini no Supremo Conselho Muçulmano quanto a determinação dos notáveis em participar do Conselho Legislativo expressavam táticas institucionais de usar sua posição social e política contra o movimento sionista. No entanto, essa tática foi solapada quando a violência explodiu na Palestina em 1936.

VIOLÊNCIA POLÍTICA E O FIM DA PRÁTICA DE COOPERAÇÃO

A década de 1930 foi o período de agravamento da situação política na Palestina, devido ao crescimento do descontentamento da população árabe diante das questões de terra e imigração. Nesses anos, indivíduos de fora das famílias de notáveis adentraram o espaço público árabe palestino e passaram a se constituir como outro segmento político: os ativistas.

Os ativistas eram indivíduos de classe média, como professores, jornalistas, advogados, médicos etc., ou de classe alta, mas também havia membros de posses mais modestas. Além disso, havia líderes que eram membros de famílias notáveis que se juntaram aos grupos ativistas (por terem perdido proeminência política, por serem membros não líderes de suas famílias ou por rechaçarem a política dos notáveis). Apesar da heterogeneidade social, o que os unia era a proposição de uma nova prática política e um objetivo muito bem definido – o fim de qualquer relação com as autoridades britânicas (KAYYALI, 1978: 114; KRÄMER, 2008: 254).

Uma série de manifestações políticas ocorreu entre 1931 e 1935, em que as práticas políticas ativistas ganhavam corpo. Ao invés de marchas pacíficas, como as convocadas pelos notáveis, os ativistas adotavam uma postura desafiadora no espaço público e as manifestações frequentemente degeneravam em violência.

Paralelamente a isso, os ativistas criavam organizações combativas para lutar contra o sionismo, a principal delas o Partido da Independência Árabe da Palestina, o *Istiqlal*, fundado em 1932. Também foram fundados grupos de estudantes, de escoteiros, de trabalhadores e de mulheres que atuavam de forma combativa na arena política palestina e buscavam canalizar o descontentamento da população para a luta antibritânica (KAYYALI, 1978: 133; MATTHEWS, 2006: 122-5; KRÄMER, 2008: 256-7).

Além dos ativistas, grupos rebeldes no campo passaram a adotar a luta armada contra o governo. O principal desses movimentos foi o conduzido por Izz ad-Din al-Qassam, um líder religioso que organizou um movimento de guerrilha nas montanhas da Galileia e foi morto por forças britânicas em novembro de 1935 (UNITED KINGDOM, 1935; PALESTINE GOVERNMENT, 1935: 56).

Enquanto isso, os notáveis mantinham-se aferrados à sua tática conciliatória. É importante destacar que eles não assistiram passivamente à piora da situação política da Palestina. Os principais líderes notáveis buscavam, por meio de reuniões, petições e delegações, reorientar a política oficial e obter a revogação da Declaração Balfour. Contudo, essa prática dava claros sinais de esgotamento e não demonstrava surtir qualquer efeito prático na luta antissionista.

Desse modo, à medida que a década de 1930 avançava, o papel de liderança dos notáveis era erodido pelas forças mais combativas que adentravam o espaço público árabe palestino. O golpe final na liderança dos notáveis ocorreu em 1937, em meio à Grande Revolta Árabe da Palestina.

A Grande Revolta se iniciou em abril de 1936 e foi debelada apenas em 1939. A princípio caracterizada por atos de violência contra a comunidade judaica, a revolta se tornou uma verdadeira rebelião contra o governo da Palestina. Ao longo do levante, grupos combatentes urbanos e guerrilheiros do meio rural cometeram uma série de ataques contra instalações governamentais britânicas, no que se configurou como o mais sério desafio à autoridade britânica na Palestina (UNITED KINGDOM, 1936b; PALESTINE ROYAL COMMISSION, 1937: 104).

Os notáveis, valorizando a mediação e a moderação, buscavam se dissociar da violência e tentaram impedir a continuidade da revolta. Por outro lado, eles buscaram obter medidas de Londres contra o movimento sionista. Segundo eles, somente com a paralisação da imigração judaica e com a limitação da venda de terras, a violência teria fim (UNITED KINGDOM, 1936b).

Diante da amplitude da revolta, uma comissão de investigação foi enviada para a Palestina com o objetivo de averiguar as causas da violência. A Comissão Real de Investigação, também conhecida como “Comissão Peel” (por ser presidida por Earl Peel), foi encarregada de investigar as causas da revolta e propor soluções para o impasse político da Palestina. Após colherem depoimentos de árabes e judeus, os membros da comissão concluíram que a única solução para o problema era a partilha da Palestina, com a criação de um Estado árabe e um Estado judeu.

O anúncio do relatório da Comissão Peel em julho de 1937 deu novo ímpeto à revolta. A partir de então, a violência se espalhou para todas as partes da Palestina e os rebeldes passaram a assassinar oficiais britânicos ou árabes a serviço do governo. Além disso, os rebeldes tomaram o controle de estradas, vilarejos e cidades, incluindo a Cidade Antiga de Jerusalém e a Cidade Antiga de Jaffa, além de Acre, Jericó e Beersheba, territórios que só foram recuperados pelos britânicos em 1938 (UNITED KINGDOM, 1937; SEGEV, 2001: 414-5; KHALIDI, 2009: 107; AYYAD, 1999: 172).

Paralelamente a isso, profundamente contrariados com a proposta de partilha, os notáveis se articularam de forma mais contundente com os grupos rebeldes. Diante do apoio popular à revolta, temendo perder sua legitimidade como líderes políticos, um grupo dentre os notáveis, capitaneado por Hajj Amin al-Husseini, passou a apoiar os atos de violência. Quando isso se tornou claro para as autoridades mandatárias, os britânicos romperam as relações políticas com os principais líderes notáveis e desencadearam uma onda de repressões contra eles (KAYYALI, 1978: 167-169; MATTHEWS, 2006: 256).

A maioria dos líderes políticos árabes foi presa e exilada em Seicheles ou no Chipre, enquanto outros conseguiram fugir para o Líbano ou para o Iraque. Hajj Amin al-Husseini foi exonerado dos dois postos a que ele fora indicado pelos britânicos (Mufti e Presidente do Supremo Conselho Muçulmano) e, em meados de 1937, forças britânicas tentaram prendê-lo, mas ele conseguiu escapar para Beirute. A partir de então, os líderes árabes palestinos perderam a proeminência política, enquanto a população árabe palestina foi deixada sem uma liderança organizada.

Diante disso, a política dos notáveis deixou de ser uma tática viável. Do ponto de vista dos oficiais britânicos, a estratégia de trabalhar com os notáveis para impedir explosões de violência mostrou-se incapaz de conter o profundo descontentamento da população e de impedir o crescimento da combatividade dos grupos ativistas. Agora, em sua busca por mediadores, os britânicos se voltaram para os governantes dos países árabes vizinhos – Arábia Saudita, Transjordânia e Iraque (UNITED KINGDOM, 1936b). Portanto, a política dos notáveis como havia sido praticada desde o início da ocupação britânica em 1917 estava terminada em 1937.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das frequentes explosões de violência, percebe-se que os árabes palestinos lutaram contra o projeto sionista não apenas pela via armada, mas também por meio da utilização de instituições ligadas ao governo estabelecido pelo Mandato Britânico. Assim, deve ser ressaltado que a participação dos notáveis em instituições mandatárias não expressava uma atitude “colaboracionista”, mas uma tática político-institucional.

Os notáveis buscaram atuar no âmbito da ordem institucional do Mandato buscando utilizar sua posição de mediadores para combater o movimento sionista sem romper com o governo. Embora estivessem expostos a uma ordem institucional da qual não conseguiam fugir, eles buscaram utilizar todos os meios à sua disposição para conter o projeto sionista dentro da ordem.

No entanto, o comprometimento do governo britânico com o movimento sionista inviabilizou a política dos notáveis do modo como havia sido praticada no período otomano. Com isso, diante do perceptível fortalecimento do movimento sionista, o descontentamento da população árabe cresceu e a política dos notáveis passou a perder sua legitimidade.

Por fim, com a eclosão da revolta, todas as contradições da política dos notáveis na Palestina se explicitaram. Após 1937, a política dos notáveis como havia sido praticada até então perdeu sua eficácia e deixou de ser uma possibilidade para lutar contra o movimento sionista. A atitude de cooperação com as autoridades tornou-se a exceção entre os árabes palestinos. A regra passou a ser a postura ativista antibritânica.

Referências Documentais

ANGLO-AMERICAN COMMITTEE OF INQUIRY. *A survey of Palestine*: prepared in December 1945 and January 1946 for the information of the Anglo-American Committee of Inquiry, 1946. Disponível em: <http://www.palestineremembered.com/Acre/Books/Story831.html>. Acesso em: 7 dez. 2016.

HADI, Mahdi Abdul (ed.). *Documents on Palestine*, vol. I (until 1947). Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs – PASSIA, 2007.

LEAGUE OF NATIONS. *The Covenant of the League of Nations*, 1919. Avalon Project. Disponível em: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp Acesso em: 7 dez. 2016.

_____. *Mandate for Palestine*. Communiqué au Conseil et aux Membres de la Société. Genève, le 12 août 1922. 12 August 1922. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. C. 529. M. 314. 1922. VI, 1922a.

_____. *Palestine Order in Council*, 10 August, 1922. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. C.639.M.378.1922.VI, 1922b.

PALESTINE GOVERNMENT. *Official Communiqués*, 43/35. Israel State Archives. ISA 2.0.21.5, M-566/5, 1935.

PALESTINE ROYAL COMMISSION. *Palestine Royal Commission Report*, July, 1937. United Kingdom. The National Archives of the United Kingdom. Cmd. 5479. CAB/24/270/0008, 1937.

PERMANENT MANDATES COMMISSION (League of Nations). *Minutes of the seventeenth (extraordinary) session*. Held at Geneva from June 3rd to 21st, 1930, including the report of the Commission to the Council and comments by the Mandatory Power. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. C.355.M.147, 1930.

UNITED KINGDOM. Cabinet. *Palestine: High Commissioner's views on policy*. Memorandum by the Secretary of State for the Colonies. March, 27th, 1930. The National Archives of the United Kingdom. CAB/24/211/0008, 1930a.

_____. Cabinet. *Palestine. Establishment of a Legislative Council*: Memorandum by the Secretary of State for the Colonies, March 31st, 1936. The National Archives of the United Kingdom. CAB/24/261/0029, 1936a.

_____. Cabinet. *Palestine*: Memorandum prepared by the Secretary of State for the Colonies, March 28th, 1934. The National Archives of the United Kingdom. CAB/24/248/0031, 1934.

_____. Colonial Office. *Minutes of meeting between High Commissioner John Chancellor and Hajj Amin al-Husseini*. May 6th, 1929. The National Archives of the United Kingdom. CO733/163/4-0001, 1929.

_____. Foreign Office. *Letter from Lord Passfield to Arthur Henderson*, 26th December, 1930. The National Archives of the United Kingdom. FO800/282/2, p. 472. 1930b.

_____. *Report by His Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Administration of Palestine and Transjordan for the year 1935*. December 31, 1935. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. Mandate, 1935.

_____. *Report by His Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Administration of Palestine and Transjordan for the year 1936*. December 31, 1936. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. Mandate, 1936b.

_____. *Report by His Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Administration of Palestine and Transjordan for the year 1937*. December 31, 1937. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. Mandate, 1937.

_____. *Report of the Commission appointed by His Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, with the approval of the Council of the League of Nations, to determine the rights and claims of Moslems and Jews in connection with the Western or Wailing Wall at Jerusalem*, December, 1930. Attached to *Letter dated 23 February 1968 from the Permanent Representative of Jordan addressed to the Secretary-General*. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. A/7057/Add.1; S/8427/Add.1, 1930c.

UNITED NATIONS. United Nations Conciliation Commission for Palestine. *Note on Currency and Banking in Palestine and Transjordan*. July 18th 1949. UNISPAL – United Nations Information System on the Question of Palestine. A/AC.25/W/17, 1949.

Referências Bibliográficas

ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AYYAD, Abdelaziz. *Arab nationalism and the Palestinians, 1850-1939*. Jerusalem: PASSIA, 1999.

CAMPO, Juan. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File, 2009.

CERTEAU, Michel de. *Artes de fazer, a invenção do cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CULLA, Joan B. *La tierra más disputada: el sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

DAVIS, Richard. Britain's Middle Eastern Policy, 1900-1931: Dual Attractions of Empire and Europe. *Histoire@Politique: Politique, culture, société*, n°11, mai-août 2010. Disponível em www.histoire-politique.fr. Acesso em 30 out. 2014.

EL-EINI, Reza I. M. *Mandated landscape: British imperial rule in Palestine, 1929-1948*. Abingdon: Routledge, 2006.

EVEN-ZOHAR, Itamar. O surgimento de uma cultura hebraica nativa na Palestina. In: *Cadernos de Cultura e Língua Hebraica*, n. 1. Publicação do Curso de Pós-Graduação de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas – FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 13-32.

FROMKIN, David. *A peace to end all peace: the fall of the Ottoman Empire and the creation of the modern Middle East*. New York: Owl Books / Henry Holt and Company, 2001.

HOURANI, Albert. Ottoman reform and the Politics of Notables. In: HOURANI, Albert; KHOURY, Philip; WILSON, Mary (ed.). *The modern Middle East*. Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 83-109.

KAYYALI, Abdul-Wahhab. *Palestine: a modern History*. London: Third World Centre for Research and Publishing, 1978 [online]. Disponível em: <http://archive.org/details/PalestineAModernHistory>. Acesso em 8 dez. 2016.

KHALIDI, Rashid. *Iron cage: the story of the Palestinian struggle for statehood*. Oxford: One World Publications, 2009.

KRÄMER, Gudrun. *A History of Palestine: from the Ottoman conquest to the founding of the State of Israel*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

LAQUEUR, Walter. *A History of Zionism*. New York: Holt, Reinhart and Winston, Inc., 1972.

LEEMING, Margareth. Night Journey (Arabic: al-isra wal-miraj). In: CAMPO, Juan E. (ed.). *Encyclopedia of Islam*. Encyclopedia of World Religions. New York: Facts on File, 2009, p. 528-9.

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LLOYD, Trevor. *Empire: the History of British Empire*. Hambleton/London/New York: Carnegie Publishing, 2001.

LOUIS, William Roger. Introduction. In: BROWN, Judith M.; LOUIS, William Roger (ed.). *The Oxford History of the British Empire – Vol. IV: the twentieth century*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999, p. 1-46.

MATTHEWS, Weldon C. *Confronting a Empire, constructing a nation: Arab nationalists and popular politics in Mandate Palestine*. London/New York: I. B. Tauris, 2006.

OSTROM, Ellinor. *Understanding institutional diversity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine: one land, two peoples*. New York: Cambridge University Press, 2004.

_____. *The Rise and Fall of a Palestinian Dynasty: The Husaynis, 1700-1948*. Berkeley: University of California Press, 2010.

PENKOWER, Monty Noam. *Palestine in turmoil: the struggle for sovereignty*. Vol. I, 1933-1936. New York: Touro College Press, 2014.

■ artigo

PORATH, Yehoshua. *The Palestinian Arab national movement, vol. II, 1929-1939: from riots to Rebellion*. London: Frank Cass, 1977.

SEGEV, Tom. *One Palestine, complete: Jews and Arabs under the British Mandate*. New York: Owl Books, 2001.

SICKER, Martin. *Reshaping Palestine: from Mohammed Ali to British Mandate, 1831-1922*. Westport: Praeger Publishers, 1999.

Texto recebido em: 13 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 24 de Março de 2017

HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA: IBN AL-ATHĪR, O LUGAR E A FUNÇÃO DA HISTÓRIA NA SÍRIA DO SÉCULO XIII¹

Emily Fonseca de Souza²

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY: IBN AL-ATHĪR, THE PLACE AND FUNCTION OF HISTORY IN SYRIA IN THE 13TH CENTURY

Resumo: Apesar de não constar entre os saberes tradicionais, a História possui uma função fundamental nas sociedades muçulmanas medievais. Este artigo pretende apresentar o célebre historiador islâmico Ibn al-Athīr, seu fazer histórico e discutir a concepção de sua mais importante obra, o *Kitāb al kāmīl fī l- ta'rīh*, e sua função enquanto conselheira real.

Palavras-chave: Historiografia Árabe, Ibn al-Athīr, Cruzadas, História do Oriente Próximo

Abstract: Although not among on the traditional knowledge, History has a fundamental function in medieval Muslim societies. This article intends to present the celebrated Islamic historian Ibn al-Athīr, his historical record and discuss the conception of his most important work, *Kitāb al kāmīl fī l- ta'rīh*, and his role as royal counselor.

Keywords: Arabic Historiography, Ibn al-Athīr, Crusades, Near Eastern History

O LUGAR DA HISTÓRIA NAS SOCIEDADES MUÇULMANAS MEDIEVAIS.

Admite-se que a ideia de história seja denotada em árabe pelos termos *aḥbār*³ – relatos, informações – e *ta'rīh*⁴ – datação, cronologia, era⁵. *Aḥbār*, corresponde a história no sentido de estória (do inglês *story*⁶) ou seja, não designa em acontecimento pretérito. Trata-se tão somente da transmissão de uma observação direta, visual, ou de um relato de um testemunho que se crê verídico; *Ta'rīh*, por sua vez, é uma palavra que não surge

¹ Este artigo é uma versão modificada de um capítulo apresentado em minha dissertação de mestrado em História Social pela FFLCH – USP: *A unificação da Síria e o jihād de Nūr ad-Dīn na crônica Kitāb al-Kāmīl fī l-ta'rīkh, de Ibn al-Athīr*, defendida em 2016.

² Mestre em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Atua como pesquisadora em ciências humanas e sociais no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc - SP. Pesquisa discursos de jihād na historiografia árabe. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4306974Y7>. E-mail: fonsecaemily@gmail.com

³ *Ḥabar* - *aḥbār* (pl.)

⁴ Para esta pesquisa, utilizei a padronização sugerida por Safa Abou-Chahla Jubran, em *Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de Língua Portuguesa*, in *Tiraz* (USP), pp. 17-30, 2004.

⁵ ROSENTHAL, Franz. *A History of a Muslim Historiography*. Netherlands: E.J Brill. Leiden, 1968. Ele discute a possível origem etimológica das duas palavras. Apesar de uma origem não clara, ele sugere que a primeira derive do Acadio *habaru*, enquanto a segunda apresenta um grande número de possibilidades de origens, desde derivações do semítico até os dialetos norte e sul arábicos. p. 12 *et seq.*

⁶ Encontramos na Língua Portuguesa a palavra *estória*, que carregaria este mesmo sentido. Porém, os dicionários não recomendam a distinção entre história e estória. Neste sentido, preferi utilizar a comparação realizada por Rosenthal (1968, p. 11), em língua inglesa, mantendo a coerência do raciocínio.

junto com o *'Islām*, mas, sim, no segundo século da Hégira, e refere-se a trabalhos datados. Daí, a palavra *ta'rīh* passa a ser correntemente utilizada, desde o século IX, para designar História em um sentido amplo⁷ (Franz Rosenthal, 1968, p.8 e seq.). A partir do século XII, embora ambos os termos coexistam, *ta'rīh* é usado em textos acadêmicos.⁸

Para o historiador orientalista alemão Franz Rosenthal⁹, a relação estabelecida entre a palavra *ta'rīh* e o conceito de História que adotamos é a associação que se estabelece apenas graças a um vínculo semântico. Isto é, o conjunto de noções evocadas pela palavra *ta'rīh* é diferente daquele sugerido pela nossa palavra História e, mesmo quando elas se encontram, as implicações sobre o nosso conceito – produto de um historicismo moderno – configuram-no para além do que a mentalidade muçulmana compreende por história (Rosenthal, 1968, p. 15). Há, então uma discrepância no entendimento semântico e ideológico de história e que influencia o tratamento do objeto histórico e a visão que teremos dele.

A partir destes mesmos termos que denotam a ideia de história em árabe, o historiador Abdesselam Cheddadi¹⁰ propõe outra análise, que relaciona as questões de memória e história¹¹, entendendo como memória aquilo que um grupo ou uma sociedade retém e elabora de seu passado. Neste sentido, uma concepção de história essencialmente plural e, acima de tudo, informativa, sobrepõe-se a uma concepção da história como cronologia e datação. Além disso, para ele, a dupla designação – *aḥbār* e *ta'rīh* – indica uma relação entre memória e história, entre o espalhamento das memórias particulares e setoriais e a aspiração de uma memória unificada (Cheddadi, 1991, p. 30 *et seq.*).

Ora, o conceito de história para essa sociedade está diretamente ligado à fé islâmica. O *'Islām* instaura, desde o seu início, atividades da prática historiográfica a fim de organizar a memória de um texto (*Alcorão*) e de um homem (Muḥammad¹²) - através dos *aḥādīṭ*¹³, da *Sīra* e *Maḡāzi* – em torno dos quais toda a sociedade e cultura islâmica se organizam, dando

⁷ No medievo ocidental, estes elementos são pouco diferenciados, portanto, intercambiáveis. A utilização de vocábulos como *Chronicon*, *História* e *Gesta* são utilizadas de forma indiscriminada nos textos do ocidente.

⁸ Importante destacar que o termo *ta'rīh* não aparece na literatura pré-islâmica, tampouco em toda a extensão do *Alcorão*.

⁹ A obra de Rosenthal, ainda hoje, é considerada um trabalho essencial no estudo da historiografia muçulmana e muitos orientistas ainda consideram-na o melhor e mais completo trabalho de análise sobre a história da historiografia islâmica.

¹⁰ CHEDDADI, Abdesselam. *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique*. In: *Studia Islamica*, N° 74 (1991), pp. 29-41.

¹¹ Enquanto a obra de Rosenthal carrega a herança de uma concepção de história do século XIX, e realiza uma análise filológica e descritiva do desenvolvimento da historiografia muçulmana, Cheddadi procura realizar uma análise da história da historiografia muçulmana que leve em conta a questão da memória discutida pela escola dos Anales, principalmente, por Jacques Le Goff.

¹² Ainda que haja um polo da memória islâmica na pessoa de Muḥammad, a vida do profeta não é sacralizada. Isto é, nenhum momento de sua vida foi integrado a algum tipo de objeto de culto ou ritual, como é feito no cristianismo com Jesus.

¹³ *Ḥadīṭ* - *aḥādīṭ* (pl.)

origem a outras memórias, isto é, memórias árabes, políticas, etnográficas, culturais, etc, todas derivadas do nascimento do *'Islām* (Cheddadi, 1991. p. 34). É através da Palavra Revelada a Muḥammad que o *'Islām* inscreve o homem árabe dentro de um contexto histórico definido, com início e fim bem estabelecidos¹⁴. Deste modo, *'Islām* e história são sinônimos, como mostra o *Alcorão* quando diz: “E não vos fez constrangimento algum, na religião: a crença de vosso pai Abraão. Ele vos nomeou moslimes, antes [de Abraão] e, agora neste [*Alcorão*], para que o Mensageiro seja testemunha de vós, e vós sejais testemunhas da humanidade” (*Alcorão*, XII, 78)¹⁵. A partir deste momento, o homem está inscrito num mundo que começa muito antes dele, com a Criação, e que acabará no dia do Juízo Final. Um futuro no qual ele e futuras gerações estão circunscritas. Assim, ao ter o seu fim pré-determinado pelo Dia do Julgamento, o homem passa a avaliar as ações do presente, porque elas serão cobradas na prestação de contas que os aguarda após a morte. Assim, a ação humana assume, então, uma aparência permanente e constitui um incentivo definitivo para registrar e memorar o passado.

A crítica que Rosenthal faz a essa concepção é que o “futuro determinado cria uma desvalorização da história como reflexão sobre os fatores atuais ao homem e a sua influência na vida humana [...] desestimulando o pensamento histórico” (Rosenthal, 1968, p.25). Contudo, o trabalho de análise da obra de Ibn al-Athīr, realizado aqui, mostra o contrário: mesmo inserido num contexto histórico determinado, o historiador muçulmano possui uma grande preocupação em explicar os eventos pelas suas condições temporais e políticas. Preocupação que Ibn Ḥaldūn também demonstrará, uma vez que ele observa fenômenos sociais para, ao fim, chegar a leis universais que, segundo ele, regem o desenvolvimento das civilizações (Richard Max de Araújo¹⁶, 2007 p.55).

Ibn al-Athīr trata da relação político-religiosa. Isto é, abaixo de um Deus, que dirige o curso de toda a humanidade, impõem-se uma explicação temporal e política para os eventos, aquela da responsabilidade individual do soberano. Ao analisar as sucessões dinásticas em que o poder não passa para um sucessor direto, e sim a um ramo colateral - como foi com os Omíadas, Abássidas, Seljúcidas, etc -, Ibn al-Athīr justifica:

Tenho lido e visto muitos eventos da história islâmica que podem ser documentados de forma confiável. Eu tenho visto, no caso de muitos que iniciaram uma dinastia, que o poder é transferido de sua prole imediata para

¹⁴ Entretanto, Cheddadi (1991, p.40) afirma que o *Alcorão* nunca figurou entre os objetos que se encarregam do *ta'riḥ*, ainda que fosse visto como a única fonte verdadeira de informações sobre a Criação e a história dos profetas.

¹⁵ Colchetes explicativos nosso. Essa passagem também pode atribuir um caráter anacrônico ao *'Islām*, na medida em que este só existe, como tempo histórico, com a Revelação ao Profeta. Mas a passagem caracteriza os patriarcas como muçulmanos muito antes do *'Islām*, em si, existir. Poderíamos pensar, igualmente, numa diferença entre tempo histórico e tempo mítico.

¹⁶ ARAÚJO, Richard Max de. *Ibn Khaldun: Idéia de Decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas Editorial; Fapesp, 2007

outra família e parentes. [...] Foi assim para as maiores dinastias do 'Islâm. Por medo de ser muito prolixo, não daremos outros exemplos. Quanto à causa disso, penso que o primeiro de uma dinastia toma medidas extremas¹⁷ e se coloca no poder, enquanto os corações de seus antecessores estão profundamente ligados ao poder. Por isso, Deus, como punição para eles, nega o poder ao seus descendentes e àqueles que agem assim. (Ibn al-Athîr¹⁸, 2010. p.178-179.)

A princípio, pode-se acreditar que a declaração acima não condiz com a análise propriamente política almejada por Ibn al-Athîr, visto que o autor acaba por colocar em última instância, Deus, um ente metafísico, no controle da situação. Mas, a questão aqui é outra: essa fala remete à reflexão sobre os mecanismos de transmissão de poder e contém algo da reflexão levada mais tarde por Ibn Ḥaldūn, segundo a qual o poder comporta os germes de sua própria degeneração. Entretanto, Ibn Ḥaldūn realiza essa reflexão sobre toda a sociedade, sobre os povos e não somente sobre os príncipes, como é o caso de Ibn al-Athîr. Para nosso historiador, estão na pessoa do soberano, e não na vontade de Deus, as decisões e consequências de cada ação para a manutenção do poder de uma dinastia e seu governo.

Ademais, o estudo do passado - logo, da história - tem uma importância ética e moral na medida em que as predicções e a Palavra Revelada estimulam a importância de relacionar os eventos passados da sociedade com advertências para a humanidade. Desta forma, o conhecimento histórico serve de aconselhamento e exemplificação moral aos crentes, como diz o *Alcorão*:

E não caminharam na terra, para olhar como foi o fim dos que foram antes deles? **Aqueles** foram mais veementes que estes, em força e vestígios **deixados** na terra; então, *Allāh* apanhou-os, por seus delitos, e não tiveram contra **o castigo de Allāh**, protetor.¹⁹ (*Alcorão*, XL, 21)

As instruções do *Alcorão* para viajar sobre as terras e ver o que se abateu sobre as nações e civilizações passadas, reforçam a compreensão dos muçulmanos do conceito de história e a decisão de registrar esse passado. O objetivo do estudo da história é, também, o estabelecimento da justiça e da boa conduta moral.

É a partir da predicação profética que o árabe acessa a sua consciência histórica. A historiografia é, primeiramente, filha da Tradição, isto é, do recolhimento dos gestos do Profeta e de seus acompanhantes. A *Sunna* constituiu o seu *corpus* através da metodologia do '*isnād*²⁰, que é a atestação da autenticidade de uma informação pelo valor da cadeia

¹⁷ D.S.Richards (2010. p.179) aponta que interpretou "yukthir, enquanto outros leem *yukthir al-qatl* ("matar muitas pessoas)"). Micheau (2007. P. 100), por exemplo, ao fazer esta citação, escreve "multiplica as execuções".

¹⁸ IBN AL ATHĪR. IZZ AL DIN. *The Chronicle of Ibn al Athir for the Crusading Period from al Kamil I l-ta-rikh. Part 2: The Years 541-589/1146/1193: the Age of Nur al Din and Saladin*. Crusade Texts Translations, 15. Trad. D.S. Richards. Ashgate. Surrey, 2010.

¹⁹ Destaques do tradutor.

²⁰ *Asānīd* (pl.)

■ capítulo de dissertação

de transmissores. Assim, o *Ḥadīṭ*²¹ e, conseqüentemente, a historiografia, apoiar-se-ão no *ʿisnād* para compor suas obras²².

É através da *Sunna* que organizam-se os outros saberes, dispersos em ciências – exegese, as ciências das leituras corânicas, o direito, a gramática, etc. A historiografia muçulmana esteve sempre unida ao desenvolvimento geral do conhecimento no *ʿIslām*, e a posição do conhecimento histórico na educação muçulmana exerceu uma influência decisiva no nível intelectual da escrita histórica. Mas, a ausência da história como uma das ciências do *corpus* oficial²³ levou historiadores como Rosenthal (1968, p. 194) a afirmar que “a historiografia, nunca foi um dos fatores determinantes das correntes da vida intelectual muçulmana” e delegar à história uma posição na sociedade muçulmana apenas como “um assunto ocasional de formação dos meninos na escola” (1968, p. 45).

De fato, na origem do *ʿIslām*, a historiografia nasce do seio do *Alcorão*, assim como a *Sunna*. Entretanto, a partir do século VIII, a *Sunna* se transforma num gênero autônomo, ocupando um lugar ao lado do *Alcorão*. Instala-se uma disposição concêntrica de saberes, em que o *Alcorão* está no centro e, ao redor, os outros saberes, criando uma escala na importância das ciências e saberes. A historiografia passa a ocupar o espaço da literatura de *Adab*²⁴, geralmente definido como “as coisas adequadas para conhecer e agir de acordo”²⁵. O conhecimento, ou melhor, o conjunto de temas que o homem deveria possuir se quisesse acessar a corte. Era este conjunto de conhecimento, do qual a história fazia parte, que permitiria ao seu detentor circular nas mais altas esferas da sociedade. O historiador André Miquel²⁶ afirma que, neste sentido “a cultura, não é somente um saber, ela é também, um passaporte [...]” (Eddin Bencheik; Miquel, 1992, p.

²¹ Corpus das palavras e atos do Profeta. O historiador Abdesselem Cheddadi (1991, p. 41) afirma que este corpus “escapa do âmbito da história”. Apesar de fornecer algumas informações históricas, este não é seu principal objetivo, mas sim constituir os precedentes da prática jurídica. O *taʿrīḥ*, segundo Cheddadi jamais reivindicará a *Sunna* como um de seus ramos. Ao contrário do que ocorrerá com as biografias do Profeta.

²² Ibn al-Athīr, por exemplo, faz uma menção a esta cadeia de transmissão em sua obra, quando cita a morte de Ibrāhīm ibn Nabahān, em 1149, dizendo que ele tinha sido pupilo de al-Ġazālī e al-Šāšī e que transmitiu o digesto “*As Duas Genuínas Coleções*”, de al-Ḥumaydī, direto do autor.

²³ Na classificação herdada da tradição filosófica grega, adotada pelos letrados árabes helenizados, a história não possuía nenhum lugar de destaque. Somente no século X, Ibn al-Nadīm apresenta em sua obra chamada *Fihrist*, uma categoria específica aos historiadores, genealogistas, biógrafos. Na obra *Islamic Historiography*. Cambridge University Press. 2003, Chase Robinson mostra que, o capítulo específico que o autor trata da historiografia, o terceiro de dez capítulos, ocupa cerca de vinte por cento de todo o livro, listando cerca de 100 autores. (p. 5 *et seq*)

²⁴ A palavra pode ser entendida, entre outras traduções, como *decoro*, boa conduta, bons modos, etc. Adoto esta tradução, utilizada por Mamede Mustafa Jarouche na tradução da obra *Kalīla e Dimna* (p. XXXIV), de Ibn Almuqaffa’ (IBN ALMUQAFFA’, *Kalīla e Dimna*. Org. Trad. Introdução e notas Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo; Martins Fontes, 2005).

²⁵ Hämeen-Anttila, Jaakko. “Adab a. Arabic, early developments.” *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online. 2015. Referência. <http://www.brillonline.com/>

²⁶ BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D’Arabie et D’Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992

■ capítulo de dissertação

42). A partir desta hierarquização de saberes, em que qualquer conhecimento que não tivesse relação direta com o religioso teria um grau de desvalorização, na medida em que ele é o coração dessa estrutura científica, medir a importância dos textos que objetivavam narrar os feitos passados apenas por uma classificação metodológica de saberes pode ser um erro. Então, ao propor uma avaliação da importância desses textos a partir do seu lugar na própria dinâmica social e política da sociedade, percebe-se que seu lugar é, na verdade, de grande destaque.

As três principais categorias sociais interessadas na leitura dos livros de história, como mostra Hourai Touati²⁷, eram os príncipes, as cortes e os letrados: “Os primeiros porque a história revela a arte de governar, o segundo, pois são tributários de um modelo de sociabilidade e o terceiro por uma prática do saber” (Touati, 2007, p. 13). Mas os livros de história não estão restritos a essas três esferas, pois eles estavam disponíveis a quem se interessasse como instrução ou entretenimento, fosse através das leituras privadas ou públicas – esta última não necessitando da prerrogativa da alfabetização como condição de acesso ao conhecimento. Dessas três esferas da sociedade, leitoras das obras historiográficas, gostaria de destacar as duas primeiras, os príncipes e a corte, pois acredito que a leitura dessas obras para as classes letradas se explica pela própria prática do conhecimento, enquanto a história possui, para as outras duas, uma função política e social muito importante na sociedade islâmica.

A historiografia cronística é, antes de tudo, um instrumento de construção de discurso que fundamenta a memória dos governos. Além disso, é uma aliada do príncipe na arte de governar, e Ibn al-Athīr, no *Kāmil*, deixa claro, na introdução, que a obra é, de fato, uma história para príncipes, pois:

Se os príncipes e aqueles que detêm o poder de ordenar e de proibir conhecem as biografias dos tiranos e dos opressores e veem que elas estão consignadas nos livros que as pessoas fazem circular e se transmite de geração a geração, eles podem constatar as consequências de tais comportamentos: má reputação, eventos detestáveis, países arruinados, sujeitos ceifados pela morte, riquezas desaparecidas, costumes corrompidos. Então, eles desaprovam tais condutas, evitando-as e se esquivando delas. Se eles querem as belas biografias dos governos justos e a boa reputação que os segue após sua morte, assim como a prosperidade desses países e reinos e a abundância de seus bens, eles aprovam sua conduta, querem imitá-la de maneira constante e abandonam o que é contrário. (Ibn al-Athīr, apud Françoise Micheau²⁸, 2007, p. 93)

A historiografia cumpre o papel de uma espécie de manual de governança, além de ser um dos instrumentos do cumprimento da ordem do *Alcorão*, de buscar no passado os exemplos dos governos. Assim, o príncipe deve estar cercado pelos livros, aprender e instruir-se, para tomar as melhores decisões. A historiografia cumpre a função de conselheira Real.

²⁷ TOUATI, Hourai. *Pour une histoire de la lecture au Moyen Âge musulman: à propôs des livres d'histoire*. In: *Studia Islamica*. N° 104/105. *Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 11-44.

²⁸ MICHEAU, Françoise. *Le Kitāb al kāmīl fī l-tā'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire*. In: *Studia Islamica*. N° 104/105. *Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 81-101.

■ capítulo de dissertação

Esse aconselhamento e instrução aconteciam desde a juventude do príncipe, através de seus tutores, escolhidos na própria corte do Califa. O historiador muçulmano Mas'ūdī, em sua obra prima *As Pradarias de Ouro*, relata o percurso educacional do jovem príncipe al-Mahdī, filho do califa al-Manşūr, no sentido de prepará-lo para exercer o califado. Segundo o autor, o preceptor tinha por missão “lhe instruir nas jornadas célebres dos Árabes, na boa educação, ensinar-lhe sobre história e recitar-lhe suas poesias” (Mas'ūdī, apud Touati. 2007, p.20). O então futuro califa al-Rāḍī teve como tutor o prosador al-Sulī, que deixou por escrito o testemunho do caminho percorrido para a educação do jovem mostrando que existe um percurso na educação desses jovens príncipes que começa pelas ciências “profanas” e que a língua e a história possuem um grande destaque : “[...] Eu inspirava em cada um [al-Rāḍī e seu irmão] o amor pela ciência e comprei para eles um belo lote de obras de direito, poesia, filologia e história[...] cada um deles se fez uma biblioteca e estudavam, sob minha direção, história e poesia”. E, somente após isto, é feito o estudo da *Sunna*: “Depois, eu disse-lhes que o *ḥadīṭ* era uma ciência mais digna para eles e que ela merecia que eles comessem a estudá-la” (al-Sulī; Mas'ūdī, apud Touati, 2007, p. 22).

Para a corte, por sua vez, a aquisição desses saberes está ligada a condição social de cortesão. Nesta camada da sociedade, a distinção entre os homens dá-se no âmbito do saber. Vimos acima que os tutores dos califas eram escolhidos na corte. Ora, a escolha dava-se entre aqueles que possuíam os melhores conhecimentos - da *Sunna* às ciências profanas. Quem se destacava neste âmbito se aproximava mais do governante, como tutor, conselheiro, pessoa de confiança. Logo, o conhecimento não era uma forma de postular o poder, mas de influenciá-lo. Mahmood ul-Hasan²⁹, ao apresentar o pai de Ibn al-Athīr, nos mostra um exemplo de como o conhecimento é um fator determinante nesta sociedade:

Ele pertencia à tribo Šā'bān. Talvez seus antepassados imediatos não se distinguiram em qualquer campo da aprendizagem, da política e da administração, caso contrário, livros históricos conteriam algumas informações sobre eles. É muito provável que Athīr al-Dīn tenha adquirido proficiência em temas tradicionais, por exemplo, *ḥadīṭ*, *fiqh* e *adab* e foi competente o suficiente para ensinar a seu filho a literatura do *ḥadīṭ*. (Ul-Hasan, 2005. p.41)

A ausência de informações dos antepassados da família de Athīr al-Dīn está diretamente relacionada às suas posses intelectuais. Além disso, é importante notar a presença dos livros de história como o receptáculo da imortalidade. Ainda, as qualidades de “educado, inteligente, sábio, honesto” e de “homem leal”, são utilizadas para justificar a proeminência da carreira de Ibn al-Athīr, quando ele passa a ter contato com os homens de ‘Imād al-Dīn Zinkī (Ul-Hasan, 2005, p.41).

²⁹ UL-HASAN, Mahmood. Ibn al-Athīr. An Arab Historian. A Critical Analysis of His Tarikh al-Kamil and Tarikh al-Atabeca. New Deli: Northern Book Centre, 2005.

Mesmo nas narrativas ficcionais, a característica de distinção através do domínio de saberes mostra o quanto o conhecimento era fundamental nesta camada cortesã da sociedade. Na narrativa das *Mil e Uma Noites*³⁰, a personagem Šahrāzād nunca é descrita fisicamente, mas existe uma descrição intelectual da filha do vizir-mor de Šāhriyār:

Šahrāzād, a mais velha, tinha lido livros de compilações, de sabedoria e de medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada, tinha lido e entendido. (Mil e uma noites [...], 2006, p. 49)

No decorrer da obra entendemos que é a inteligência e astúcia da personagem que a mantém viva e que seu papel na narrativa é, também, o de conselheira. Ao expor as diversas narrativas ao rei, Šahrāzād, propõe entretenimento, mas suscita, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre as posturas dos homens de poder das narrativas, conseqüentemente, a postura do próprio Šāhriyār. Portanto, uma disciplina que é apresentada em destaque nos estudos da corte e como obrigatoriedade no currículo científico dos governantes – como uma apropriação da experiência dos antepassados – não pode ser relegada à uma posição menor, como Rosenthal faz.

Finalmente, outra característica no tratamento da historiografia pela sociedade árabe que demonstra o seu prestígio é a forma de transmissão das obras históricas. Ela segue a mesma regra de ritualização estabelecida pelos ulemás para outras obras consideradas maiores, como o direito, a gramática e a filologia. As atestações de leitura e certificados de audição – *samā'* - deveriam constar nos manuscritos e eram redigidas tanto pelos mestres quanto pelos discípulos³¹. Elas garantiam a legitimidade da obra, além de um controle da transmissão dos textos.³² Assim, ao seguir esta mesma prática de controle sobre um conteúdo e sua divulgação, aplicada às “ciências maiores”, a historiografia mostra que atua no âmbito que diz respeito à legitimação de uma unidade

³⁰ ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*, Volume I: ramo sírio. (Introdução, notas, apêndices e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Globo, 2006.

³¹ Fosse por transmissão oral direta dos mestres – autores – e copiada pelos ouvintes, que recebiam uma certificação e poderiam configurar na lista de transmissores dessa obra se seguissem o mesmo *modus operandi*; ou, pela transcrição de uma obra a partir de um manuscrito autêntico. A forma de transmissão era determinada pelo autor da obra, que poderia exigir a transmissão integral ou não de sua obra, por exemplo. Touati (2007, p. 35) afirma que Ibn Abī Khuthayama autorizou somente cópias integrais de sua obra, durante sua vida.

³² Com a criação da indústria do papel e a mercantilização dos livros, esse controle tornou-se quase impossível. Muitos ulemás passaram a criticar a o ato de leitura individualizado das obras. Para alguns, como mostra Touati (2007, p.42), esse tipo de leitura só poderia ser realizado por sábios ou por aqueles que fossem educados por mestres qualificados. É interessante perceber que essa crítica à uma leitura fora das instâncias de controle foi realizada também pela *Falsafa*, com Ibn Rušd (Averróis) em seu *Livro do Discurso Decisivo*, quando critica a interpretação do *Alcorão* feita por aqueles que não possuem as prerrogativas necessárias para realizá-las. Para ele, somente os filósofos, aqueles com qualidades intelectuais superiores, poderiam ter acesso às interpretações do *Alcorão*. (AVERROES. *Le livre du discours décisif*. Trad. Marc Geoffroy. GF Flammarion, 1996. Pp. 145 *et seq.*).

■ capítulo de dissertação

de memória coletiva e que cumpria um papel importante nas mentes e, mais uma vez, deslegitima a sua caracterização como saber menor.

Assim, a história cumpre, nas sociedades islâmicas medievais, uma posição que, mesmo oficialmente não constando nos saberes mais valorizados, através da classificação de ciências adotadas pelos sábios, se destaca na sua função social e política. Nascida primeiramente da *Sunna*, isto é, do recolhimento dos gestos do Profeta, a história se abre para o desafio de contemplar todo o percurso dos árabes no mundo, de sua criação aos dias atuais, contemplando o imenso território ocupado pelo *'Islām*, cumprindo a função de criar uma memória coletiva unificada, isto é, da *'Umma*³³ – mesmo garantindo uma ideia de heranças nacionais específicas de cada região que o *'Islām* ocupava –, e de espalhar pelas diversas nações os ideais e aspirações do *'Islām*, a historiografia garantiu um espaço importantíssimo, não institucional, mas sim, subjetivo: de identidade dentro da cultura árabe. Veremos que o *Kāmil*, de Ibn al-Athīr, foi composto para cumprir tal função na sociedade árabe do século XIII.

IBN AL-ATHĪR, O AUTOR.

Ibn al-Athīr nasceu na cidade de Jazirat Ibn 'Umar³⁴, em 1160. É o segundo dos três filhos de 'Abū al-Karam Muḥammed 'Athīr al-Dīn, que atuava na administração desta província pertencente ao principado de Zinkī desde 1128, quando este sobe ao poder em Mossul. Ibn al-Athīr passou sua infância nesta província até a mudança de sua família para Mossul³⁵. Mesmo sem uma definição exata deste acontecimento, a mudança da família é um marco para a carreira do nosso historiador. Mossul é, neste momento, um importante centro de conhecimento. A dinastia dos *Atābegs*³⁶ encorajava e patrocinava ações de educação e bem estar público, o que atraía muitos letrados para a cidade. É neste ambiente que Ibn al-Athīr cresce, em meio aos maiores sábios da poesia, do direito, das tradições. Devido ao grande prestígio que seu pai gozava por seu cargo em Mossul, Ibn al-

³³ Comunidade muçulmana.

³⁴ Atual Cizre, pertence à Turquia. Localizada próxima às fronteiras atuais da Síria e do Iraque, à cerca de 140 quilômetros de Mossul.

³⁵ No apêndice do primeiro tomo oriental do *Recueil des Historiens de Croisade*, D, Slane (1872-1906, p.752) atribui esse deslocamento a uma possível queda na posição de Athīr al-Din ocasionada após a morte de seu suserano Quṭb al-Dīn Muḥammad e a subida de Sinjar Šāh ao governo da província. Na introdução à tradução do *Kāmil*, D. S. Richards (2010, p. 1) aponta o ano de 1183 para a mudança de Athīr al-Din e sua família, mas essa informação também é contestada por Mahmood ul-Hasan (2005, p. 45), que acredita que a data da saída da família aconteceu em 1169, quando o pai do cronista foi nomeado o tesoureiro de Quṭb al-Dīn Muḥammad, indo para Mossul para o exercício da função.

³⁶ O *atābak*, *aṭābak* ou *'atābik* (*atābeg*), é um título de origem turca composto de duas palavras: *ata*, “pai”, e *beg*, que é um título de nobreza. O termo *atābeg* aparece pela primeira vez na história muçulmana durante o período Seljúquida (séculos XI, XII), quando foi usado como um título honorífico dado a guarda-tutores de jovens príncipes turcos. Depois, passou a representar o sultão com reconhecimento nominal da autoridade califal. LEVANONI, Amalia. “Atābak (*atābeg*)”, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 23 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23689 First published online: 2010

■ capítulo de dissertação

Athīr pôde circular livremente entre a elite e ter acesso ao mais alto nível de aprendizado, afinal, tinha autorização para participar das aulas ministradas por vários estudiosos.

Em Mossul, a família continuou a servir a dinastia zânguida na carreira administrativa³⁷. Apesar de não ter seguido a mesmo caminho, 'Abū Ḥasan 'Ali 'Izz al-Dīn, nosso Ibn al-Athīr, por diversas vezes atuou como enviado de Mossul à Bagdá, Alepo, Damasco e outras cidades, aproveitando as suas missões diplomáticas para entrar em contato com outros estudiosos e completar a sua formação. Apesar dessa proximidade com a dinastia zânguida, D.S Richards (2010, p.1) afirma que não é possível atestar que ele era um servidor pago pela dinastia, pois os relatos usam a expressão “associado”, o que não deixa claro se ele era um funcionário pago ou um amigo pessoal da casa do vizir. O que é certo é que ele manteve-se sempre próximo e foi reconhecido pela dinastia como grande sábio. D. Slane faz referência ao relato do dicionário biográfico de Ibn Ḥallikān, em que ele conta sobre o encontro que teve com Ibn al-Athīr no ano de 1229 e fornece sua impressão sobre o historiador, dizendo que “era um mestre de primeiro escalão por seu conhecimento relativo às tradições relacionada ao Profeta, à história antiga e moderna, à genealogia dos árabes, às aventuras dos antigos árabes e de suas jornadas célebres” e ao seu comportamento pessoal, que demonstrava “um homem de grande mérito, possuidor das mais nobres qualidades e cheio de condescendência” (Ibn Ḥallikān, apud . Recueil [...], 1872-1906, p. 753).

Ibn al-Athīr dedicou a maior parte de sua vida à composição de suas obras históricas e biográficas ao mesmo tempo em que atuava como professor nas madrassas. Seu reconhecimento como intelectual fez com que sua casa fosse um ponto de encontro de muitos sábios que iam até Mossul para ouvir e aprender com ele.

Das obras produzidas por Ibn al-Athīr, somente duas chegaram até nós: “*Uma História dos Atābegs de Mossul*”³⁸, composta entre 1211 e 1218 e o *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rikh*, ou “O Livro Perfeito de História”. Atesta-se que ele também escreveu um resumo dos *Ansāb* de al-Sam'ānī e uma história dos companheiros do Profeta Muḥammad³⁹. D. Slane (Recueil [...]1872-1906, p. 754) ainda atribui ao historiador um tratado de retórica, um compêndio de notas e observações e um texto sobre a Guerra Santa⁴⁰.

³⁷ O irmão mais velho, Abu l-Sa'adat al-Mubarak, foi conselheiro do príncipe de Mossul, Arslan Chah, enquanto seu irmão mais novo, Abu l-Fath Nasr Allāh, serviu nas chancelarias de Saladino em Damasco e depois retorna a Mossul, à serviço de Nacer ed-Din.

³⁸ *Al-Ta'rikh al-bahir fi l'dawla al-atabakiyya*, dedicada ao filho de Nur al-Din Arslan Šāh, Izz al-Din Mas'ud. Publicado e traduzido no *Recueil des Historiens des Croisades*. T.II 1, Paris, 1872. E uma nova edição de Abd al-Qadir Ahmad Tulaymat, Cairo, 1963.

³⁹ *Usd al-ġāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*.

⁴⁰ O tratado de retórica se intitularia, segundo D. Slane, *Al Djema el-Kebir*, (o grande coletor), entretanto este nome está incorreto, pois sua tradução seria, na realidade, 'A Grande Mesquita' (al-Jāmi' al-Kabīr). Não conseguimos encontrar outra citação à obra para corrigir o nome do tratado; O compêndio *Tuḥfat al-Ġarā'ib*, (presente de maravilhas e dons de raridade) e uma obra sobre guerra santa, *Kitāb al-jihād* (Livro do jihād). Essas informações constam somente nessas notícias publicadas por D.Slane (Recueil [...])

Certamente, a obra mais célebre do autor é o seu *Kāmil fi l-Ta'rikh*, considerado um dos maiores trabalhos de história geral para o período da Idade Média no mundo islâmico. Ela é utilizada como uma fonte original e contemporânea para quem estuda o período das Cruzadas. Não somente por seu conteúdo, mas por sua metodologia de análise das fontes e de organização do texto, Ibn al-Athīr é citado por Francesco Gabrieli (2001, p. 386), como “o único verdadeiro historiador desse período”.

KITĀB AL-KĀMIL FI L-TA'RĪKH: TRADUÇÕES

Para este estudo, duas publicações diferentes da obra *al-Kāmil fi'l - ta'rikh* serão utilizadas, a primeira presente no *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*⁴¹, com tradução do árabe para o francês. Essa coletânea, antes amplamente utilizada pelos pesquisadores, foi, recentemente, alvo de críticas de estudiosos da historiografia árabe. Eles argumentam que há problemas na escolha de textos que a integram, discordam da interpretação dos copistas⁴², e alegam que as reedições não apresentam nem correção de erros prévios, nem atualização que levasse em conta a descoberta de outras fontes árabes importantes do período, por exemplo, a *Crônica de Damasco* de Ibn al-Qalānisī, desconhecida à época da publicação da primeira edição do *Recueil des Historiens des Croisades*. Entre os críticos da obra, está Claude Cahen (1970, p. 104), que afirma que a sua utilização como fonte exclusiva nos estudos orientalistas é perigosa.

A segunda, publicada na Coleção *Crusade Texts in Translation*, com tradução de D.S Richards, do árabe para o inglês⁴³. D.S Richards usou a edição de Dar Šādir como base para elaborar sua tradução, contudo, diferentemente do *Recueil des Historiens des Croisades*, sua edição apresenta apenas o texto traduzido, sem acrescentar-lhe a versão na língua original. Mesmo assim, o trabalho de Richards tem o mérito de oferecer uma tradução completa do texto de Ibn al-Athīr relativo ao período que compreende da Dinastia

1872 -1906, p. 755) e são apresentadas sem qualquer referência. Como outras fontes mais recentes não citam essas duas últimas obras, entendi que elas deveriam ser colocadas como uma atribuição incerta.

⁴¹ IBN AL ATHĪR. *Al-Kamil fi al-Tarikh* in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux*. V. I. Paris, 1872 - 1906. Publicada sob a responsabilidade da *Académie des Inscriptions et Belles - Lettres*, a partir da segunda metade do século XIX, a coleção *Historiens Orientaux* faz parte do grande *Recueil des Historiens des Croisades*. Essa coleção é composta por cinco volumes de cópias de fragmentos originais e suas respectivas traduções, pertencentes a diversos historiadores. O primeiro volume, em que se encontra a primeira parte dos fragmentos do *Kāmil*, foi publicado pela primeira vez em 1872, por D. Slane. Para o recolhimento dos fragmentos referentes ao *Kāmil*, MM. Reinaud e Défemery utilizaram os seguintes manuscritos: os suplementos árabes nº 740, volumes desaparelhados, pertencentes a exemplares diferentes, e 741 da Biblioteca Nacional da França; o manuscrito da UPPSALA - um volume de fragmentos copiados em Constantinopla pela biblioteca do Instituto (R.H.C. V. I, p.765).

⁴² GABRIELI, Francesco. *Chroniques arabes des Croisades*. Tradução Viviana Pâques. Sindbad/Actes Sud, 2001 p. 20.

⁴³ IBN AL ATHĪR. IZZ AL DIN. *The Chronicle of Ibn al Athir for the Crusading Period from al Kamil I l-ta-rikh. Part 2: The Years 541-589/1146/1193: the Age of Nur al Din and Saladin*. Crusade Texts Translations, 15. Trad. D.S. Richards. Ashgate. Surrey, 2010.

Zânguida ao governo de Saladino. Destarte, ao contrário do *Recueil des Historiens des Croisades*, não encontramos uma mera seleção de extratos, o que nos permite apreciação mais acurada de como as Cruzadas eram contempladas em uma obra historiográfica que visava analisar o mundo islâmico em geral. Além destas duas traduções, o texto foi publicado integralmente em língua árabe⁴⁴ em diversas oportunidades

KITĀB AL-KĀMIL FI L-TA'RĪKH: ORIGENS, COMPOSIÇÃO E CRÍTICAS.

Não se sabe ao certo a data em que Ibn al-Athir começou a compor o *Kāmil*. Entretanto, o próprio autor descreve, na introdução, o percurso de sua composição: ele declara que escreveu a crônica universal dando, primeiramente, um título diferente, *al-Mustaṣā fī al-ta'rīḥ*, até que o vizir Badr al-Dīn Lu'lu', a quem Ibn al-Athīr anuncia dedicar a obra, ordena a sua publicação. Acredita-se que ele ainda a corrigiu e a completou entre 1218/1219 e 1230/1231 (Micheau, 2007. p. 83)⁴⁵.

Ora, o *Kāmil* foi elaborado num período em que o Império Islâmico viveu uma de suas maiores crises e esse ambiente certamente contribuiu na visão histórica e na obra de Ibn al-Athīr. O Próximo Oriente, desde o século X, foi palco de transformações marcadas pela fragmentação do poder e a conseqüente afirmação de dinastias dirigidas por classes militares não árabes, às quais a realidade do poder militar é confiada. Após a morte de Mālik Šāh, sultão do Império Seljúcida, o reino que compreendia uma parte da Ásia Central, Ocidental e Egito, se ramificou em diversos principados, que passaram a disputar o controle das regiões. A situação da região se agravaria com a chegada da Primeira Cruzada, que à primeira vista dos muçulmanos, não passava de um resquício das guerras bizantinas. Imersos em seus próprios conflitos internos, nenhuma grande força foi mobilizada por esses governantes e a ocupação de territórios da Síria e da Palestina, em 1098 e 1099, ocorreu sem grandes reações muçulmanas. O cronista Ibn al-Qalānisī relata esta falta de consciência do sentido das Cruzadas no ano de 1119:

Neste ano, chegaram do território franco, informações e rumores segundo os quais os Francos visavam certas cidades e fortalezas, concordando em espalhar danos e caos nesses locais, aproveitando que o 'Islām negligenciava realizar qualquer expedição ou o *jihād* contra eles. Então, se colocaram a realizar os preparativos neste sentido. (Ibn al-Qalānisī, 1983, p.318)

⁴⁴ D. S Richards (2010, p.6) apresenta as outras traduções do Kamil: um texto integral da crônica foi editado por C.J. Thornberg e publicado pela Leiden em 14 volumes, entre os anos de 1851 e 1876. Em 1884 e 1886, duas edições foram publicadas no Cairo. Uma nova edição baseada na publicação de Thornberg foi realizada por Dar Sadir e publicada em Beirute, em 1965-7. Nos últimos anos duas novas edições foram publicadas em Beirute: uma em 1997, pela *Dār al-Kitāb al-'Arabī*, preparada por 'Umar Tadmurī; a outra, em 1998, editada por Abū-Fidā, publicada pela *Dār al-Kutub, al-'Ilmiyya*.

⁴⁵ A autora cita, nesta passagem, o estudo de D.S. Richards, *Ibn al-Athīr and the later Parts of the Kāmil: A Study of Aims and Methods*, in. D.O Morgan (ed.), *Medieval Historical Writings in the Christian and Islamic World*, London, 1982. p. 76-108, que não tive acesso.

Esses principados muçulmanos constituíram-se apoiados, sobretudo, em sua força militar, composta, principalmente, por soldados turcos. Esses militares passaram a se destacar inclusive por suas habilidades políticas e acabaram substituindo seus mestres seljúcidas, dando origem às dinastias dos *Atābegs*. Neste momento, o Califa Abássida não representava mais que a autoridade religiosa, enquanto o poder era exercido, de fato, pelos sultões, que governavam o fragmentado território islâmico. As pressões internas provocadas pela expansão dos territórios do *atābeg* Zangui e a grande ameaça externa vinda dos cruzados dominou a primeira metade do século XII. A região conheceria uma relativa estabilidade política com Nūr ad-Dīn, filho e sucessor de Zangui, que conseguiu reunir sob sua autoridade toda a Síria muçulmana e transformar o *jihād* contra os francos numa espécie de política de estado. O mesmo ocorreu com Saladino, que manteve as mesmas políticas de seu antecessor e garantiu uma das maiores vitórias islâmicas no final do século XII, ao reconquistar a cidade de Jerusalém. Todavia, à morte de Saladino, em 1193, seguiu-se uma guerra civil entre os seus descendentes, que almejavam sucedê-lo. Uma nova fragmentação política e um enfraquecimento dos reinos teve lugar, deixando estes reinos sem nenhuma força para combater o novo inimigo que se aproximava, os Mongóis, que infringiram a primeira tentativa de ocupação das terras islâmicas no mesmo momento em que os francos invadiam o Egito, de 1218 a 1221. O tom adotado por Ibn al-Athīr para descrever a ameaça que os conquistadores mongóis representavam para o mundo islâmico evidencia o temor que rondava a população muçulmana destes territórios:

Os acontecimentos que vou narrar são tão horrorosos que por muitos anos evitei fazer qualquer alusão a eles. Não é fácil anunciar que a morte se abateu sobre o 'Islām e os muçulmanos. Ah! Como eu teria gostado que minha mãe não me tivesse posto neste mundo, ou então que eu tivesse morrido sem ter sido testemunha de todas essas desgraças. Se alguém lhes disser que a Terra nunca conheceu semelhante calamidade desde que Deus criou o homem, não hesitem em acreditar, pois esta é a pura verdade. Entre os dramas mais célebres da História, cita-se geralmente o massacre dos filhos de Israel por Nabucodonosor e a destruição de Jerusalém. Mas isso não é nada em comparação com o que acaba de acontecer. Não, até o final dos tempos, jamais será vista uma catástrofe de tamanha amplitude. (Ibn al-Athīr, apud Amin Maalouf, 2007, p.219)

Além das querelas internas, o 'Islām estava, também, sob anúncio de diversas ameaças externas. O temor que assombrava a população muçulmana não era mais a instabilidade política nascida das quedas e trocas de dinastias. Agora, existia uma ameaça sobre o próprio 'Islām e a continuidade de sua existência:

O 'Islām, todos os seus habitantes e todos os seus territórios estavam sob o ponto de ser submergidos. Os tártaros avançaram do Oriente até as regiões do Iraque, do Adharbayjan, de Arran⁴⁶, etc, como exporemos, se Deus quiser. Os Francos avançaram desde o Ocidente e tomaram uma [cidade] tal como Damietta, no Egito, falta de fortificações para a proteger dos inimigos. Todo o país, no Egito e na Síria, esteve sob o ponto de ser conquistado e todas as pessoas temeram

⁴⁶ Províncias localizadas no atual Iran e Azerbaijão.

face [aos Francos], esperando noite e dia pelo desastre. (Ibn al-Athīr, apud Micheau, 2007, p. 86)⁴⁷

As disputas internas, a desunião e o temor da aniquilação estimularam um envolvimento geral entre as elites para reacender uma força contra ameaças internas e externas, e as classes letradas tentavam criar alguma esperança a partir de seus escritos. Logo, temas sobre o bem, o interesse e o destino comuns passaram a ser recorrente na historiografia. Ibn al-Athīr, então, desenvolveu seu senso de história baseado em um conceito universal do 'Islām como uma força espiritual que uniria os povos das diferentes etnias e regiões; como uma mensagem de igualdade, justiça e irmandade. Essa prática historiográfica é afirmada pelo próprio Ibn al-Athīr:

Os orientais negligenciavam os relatos sobre o Ocidente e os ocidentais negligenciam o que concerne o Oriente...Vendo isso, eu me coloquei a compor uma história reunindo os recitos relativos aos soberanos de Oriente e Ocidente... Eu não pretendo reunir todos os eventos de natureza histórica, pois pode ter escapado àquele que se encontra em Mossul, o que se passava no extremo Leste ou no extremo Oeste. (Ibn al-Athīr, apud Micheau, 2007, p. 84)

Sua história universal, sua *Historia Perfeita*, foi escrita contemplando todo o percurso da comunidade islâmica: o período dos Patriarcas, dos profetas, e dos primeiros soberanos; depois, a história da Pérsia, Grécia, dos Romanos até a história do período pré-islâmico e dos dias de batalha. A isso, segue-se a história dos quatro primeiros califas, do califado Omíada e Abássida, além da descrição em detalhes outras dinastias como a dos Seljúcidas, *Atābegs* e Aiúbidas (Mahmood Ul-Hasan. 2005, p.59-60).

O orientalista Hamilton Gibb sugere que este universalismo tem suas raízes no sentimento religioso, que, na historiografia encontrou um novo ambiente para se desenvolver. Essa consciência guiou o pensamento histórico de Ibn al-Athīr, que concebeu sua história islâmica como única e uniforme, escrevendo desde o início, isto é, da criação do Mundo, até o seu tempo, dando a mesma importância a todas as fases e lugares onde o 'Islām, não importasse a dinastia, esteve presente. Para Gibb, o equilíbrio e a abrangência do trabalho realizado por Ibn al-Athīr deve-se à sua forte e profunda consciência desse fenômeno (Gibb, apud Ul-Hasan, 2005, p. 175).

Para composição da primeira parte de sua obra, Ibn al-Athīr utilizou, como principal fonte, a texto de 'Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-Ṭabarī*. Mediante essa informação, muitos orientalistas tendem a realizar, ao meu ver, um julgamento equivocado sobre o *Kāmil*, como é o caso de Carra de Vaux (1921, p.121), que considera que Ibn al-Athīr se limitou a continuar o trabalho al-Ṭabarī. Para ele, o *Kāmil* nada mais seria que um resumo da obra de al-Ṭabarī, com a diferença de acrescentar fatos retirados de outras fontes e contemplar um intervalo temporal maior com uma duração maior. Ademais, Carra de Vaux afirma que a função real do *Kāmil* era a de reavivar, mesmo que

⁴⁷ Colchetes do autor.

parcialmente, o trabalho de al-Ṭabarī a fim de colocá-lo ao alcance do público, uma vez que o *Taʿrīḥ al-Ṭabarī*, graças à sua extensão e complexidade textual, tinha circulação restrita. Portanto, para Vaux, o *Kāmil* tinha importância apenas por guardar, em si, uma relação com o trabalho de al-Ṭabarī. Ainda nesta perspectiva de referência à al-Ṭabarī, Francesco Gabrieli (Gabrieli: Khan, 1979, p. 90) relata que os orientistas ocidentais passaram, com relação ao *Kāmil*, de uma supervalorização excessiva a uma desvalorização radical, porque, segundo ele, a obra de Ibn al-Athīr foi conhecida pelo ocidente antes do *Taʿrīḥ al-Ṭabarī*. Quando a obra do jurista e teólogo persa foi publicada no ocidente, o *Kāmil* passou a ser desprezado, já que os pesquisadores tinham, a partir de então, acesso à fonte original para a história dos primeiros séculos do *ʿIslām*. Mesmo o período contemporâneo à Ibn al-Athīr, em que sua escrita era vista como fonte primária, passaria a receber críticas após a descoberta da *Crônica de Damasco*, de Ibn al-Qalānīsī (CAHEN, 1970, p. 99), além das obras de ʿImād al-Dīn, al-Isfahānī, entre outros, contemporâneos ao autor. Para Gibb (1935, p. 745-746), não há mais legitimidade em todo o trabalho de Ibn al-Athīr na medida em que todas as fontes utilizadas pelo historiador são conhecidas e acessíveis. Desde então, a obra é alvo de críticas pelos orientistas ocidentais.

Entretanto, Mahmood ul-Hasan⁴⁸ realiza uma grande análise das fontes utilizadas por Ibn al-Athīr e mostra que, além do *Taʿrīḥ al-Ṭabarī*, o autor lança mão de muitas outras fontes, que complementam as de al-Ṭabarī, as quais, por sua vez, não foram meramente acrescentadas, uma vez que Ibn al-Athīr não se limita a adicioná-las ao seu texto, ele, na verdade, também realiza um verdadeiro trabalho de crítica das informações originais⁴⁹. De fato, ul-Hasan mostra que Ibn al-Athīr utiliza fontes não trabalhadas por al-Ṭabarī, afirmando que o *Kāmil* apresenta momentos da história muçulmana totalmente desprezadas pelo historiador persa que o precedeu. A pesquisa de ul-Hasan aponta com clareza que, em alguns casos, há passagens semelhantes entre textos de Ibn al-Athīr e outras fontes que não al-Ṭabarī; noutros, que relatos presentes no *Kāmil* estão ausentes na obra do historiador persa; por fim, que há momentos em que a proximidade entre os dois historiadores só pode ser constatada se a pesquisa for especulativa, uma vez que é impossível, com as fontes de que dispomos, saber com certeza quais são as obras que Ibn al-Athīr leu para compor o *Kāmil*. De qualquer modo, o minucioso trabalho de ul-Hasan permite afirmar que al-Ṭabarī não é a única fonte de Ibn al-Athīr.

⁴⁸ UL-HASAN. *Op.cit. passim*. Esta obra é uma das poucas referências bibliográficas acessíveis que faz uma análise específica de toda obra *Kāmil*, de Ibn al-Athīr, em uma língua diferente do árabe. Como não tive acesso à obra completa de Ibn al-Athīr, por estar publicada somente em língua árabe, tive que estabelecer um diálogo comparativo entre as críticas feitas ao *Kāmil* e a análise de ul-Hasan – sem, contudo, deixar de criticá-la, igualmente – a fim de tentar responder às questões impostas pela crítica ocidental ao trabalho de Ibn al-Athīr.

⁴⁹ Como pode ser visto na página 158 da tradução de D.S. Richards, quando ele critica a sua fonte.

Assim, ainda que a base para o período que trata a criação do mundo até os primeiros séculos da Dinastia Abássida tenha como fonte a história de al-Ṭabarī, é possível discernir, como demonstra ul-Hasan (2005, p. 71-72), todas as outras fontes utilizadas: Na primeira parte do *Kāmil*, por exemplo, o autor utiliza a *Sīra* de Ibn Iṣḥāq, e o *Kitāb al-Ma‘ārif*, de Dīnāwarī, para tratar das informações relativas aos profetas judeus e cristãos. O autor ainda levanta a hipótese de Ibn al-Athīr ter retirado informações da Torá numa tradução para o árabe. No que concerne à parte pré-islâmica de sua obra, Ibn al-Athīr apresenta um senso de proporção quanto às fontes, isto é, ele utiliza todas as fontes possíveis que estavam à sua disposição a fim de construir uma argumentação que considerasse honesta e equilibrada. Nesta mesma sessão, Ibn al-Athīr atenta para o fato de al-Ṭabarī não dar nenhuma notícia dos ’Ayyām, dos quais ele próprio trata de forma clara e rica. O problema que ul-Hasan (2005, p. 76) nota é que “Ibn al-Athīr encontrou uma vasta literatura nos ’Ayyām *al-‘Arab*. Mas, como ele não menciona as autoridades, é muito difícil traçar todas as fontes, apenas algumas”. A partir disso, a historiografia contemporânea critica o fato de o *Kāmil* não citar as autoridades em que se apoia, o que ocorre ao longo de toda obra.

Quanto à porção dedicada à história pré-islâmica da Pérsia, Ibn al-Athīr segue a mesma ordem estabelecida por al-Ṭabarī, entretanto, adota uma postura crítica quanto a história persa - crítica da qual o al-Ṭabarī se isenta:

De fato, existem superstições Persas junto com outras coisas já mencionadas e eu as narrei de modo que a ignorância persa seja conhecida, porque eles, geralmente, fazem comentários caluniosos contra os árabes com respeito à ignorância destes (Ibn al-Athīr, apud Ul-Hasan, 2005, p. 80).

Ora, este comentário de Ibn al-Athīr deixa claro uma rivalidade existente entre uma memória árabe que se pretende universal e um esforço de memória regional que a historiografia persa praticava e que memorava o período anteislâmico. Essa visão crítica ao relato de al-Ṭabarī é igualmente marcante na sessão que trata da dinastia Omíada, cuja versão dos fatos não é, segundo Ibn al-Athīr, autêntica. O historiador, então, utiliza outras fontes como Ma’sūdī e al-Balāḍurī, para fornecer um relato que julga mais coerente. (Ul-Hasan, 2005, p. 107)

Mahmood ul-Hasan (2005, p. 83) observa que a utilização de outras fontes está clara na obra de Ibn al-Athīr. Existem passagens do *Kāmil* que, se comparadas ao *Ta’rīḥ al-Ṭabarī*, apresentam tanto maior extensão como mais informação. Ele cita o exemplo do relato em que o autor narra o encontro entre o rei da China e Alexandre, bem como os eventos subsequentes que os levaram ao enfrentamento. O mesmo ocorre com o relato da queda da Dinastia Omíada, que assim como no exemplo anterior, inexitem no *Ta’rīḥ al-Ṭabarī*. Além disso, Ibn al-Athīr utiliza documentos ocidentais em grande escala, como do espanhol al-Rāzī e de ‘Abd al-‘Azīz Ibn Ṣaddād, emigrado para Damasco. Até onde se sabe, ele é o primeiro historiador do Oriente muçulmano a lançar mão de documentos ocidentais (Cahen, 1986, p. 185).

Outra característica a se destacar em Ibn al-Athīr, é uma tendência a ignorar a contenda entre historiadores pró Omíadas e Abássidas, descrevendo, em sua história, momentos e locais que foram desprezados por al-Ṭabarī, que, como se sabe, possuía uma tendência pró Abássida. Na obra de al-Ṭabarī, não se menciona nada sobre a região da Espanha, enquanto Ibn al-Athīr oferece informações detalhadas sobre o território Omíada. Além disso, nosso historiador expressa certo desprezo pelas preocupações de alguns historiadores que se ocupam de pequenas querelas entre sunitas, xiitas, e outras minorias presentes na sociedade islâmica. Ibn al-Athīr diz:

Muitos (historiadores) enegrecem o papel⁵⁰ com coisas sem importância, que seria melhor se desconsideradas e não perpetuadas nos escritos. Isso se aplica a coisas tais como “tal e tal” – um judeu ou um cristão – foi dada uma veste’. ‘O custo cotidiano aumentou’. ‘Fulano – falando de algum criminoso – foi honrado e cicrano – falando de algum líder muçulmano de caráter exemplar – foi humilhado. (Mencionar) essas (más praticas) podem causar a sua aplicação a outros casos[...] (Ibn al-Athīr; apud Rosenthal, 1968, p. 336-337)

Finalmente, para a primeira parte do período Abássida, além das narrativas do *Ta’rīḥ al-Ṭabarī*, Ibn al-Athīr conta com os livros que retratam as histórias mais locais, como *As Crônicas de Damasco*, de Ibn al-Qalānisī, o *Tajārib*, de Miskawayh ou mesmo livros de poesia, como de Muḥammad Ibn Hānī, poeta que possuía vínculos com a Dinastia Fatímida. (UL-HASAN, 2005, p. 135 *et seq.*). Ibn al-Athīr declara que, para a segunda parte, baseou-se sobretudo em testemunhos orais recolhidos em viagens – conversas com mercadores, soldados, etc -, além de consultar documentos oficiais e tratados secretos como: “Eu vi a carta escrita por Saladino para seu irmão Šams al-Dīn⁵¹, que estava em Damasco, mencionando o incidente e começando com um verso. Ele recorda em sua carta que a morte pairou sobre nós muita vez, mas Deus nos salvou” (Ibn al-Athīr, apud Ul-Hasan, 2005, p. 153). Ora, essas correpondências integravam documentos oficiais, provalmente oriundos de arquivos de chancelaria. Foi devido ao prestígio de que gozava nas elites e graças às amizade cultivadas nos altos postos do governo que Ibn al-Athīr teve acesso a esse tipo de documentação, seja à possibilidade de ser ter acesso a testemunhas oculares de vários eventos importantes de sua época. Por isso, consideram-se originais os relatos que se referem ao período entre o século XII e o primeiro quarto do século XIII.

Pode se considerar que uma das maiores novidades apresentadas por Ibn al-Athīr é a maneira como a narrativa se constrói no *Kāmil*, ainda que a obra siga, de certo modo, a forma do relato analítico, que, por sua vez, era usado na história islâmica tradicional. É no centro dos esquemas, pelos quais a História árabe efetua seu discurso, que encontramos o objeto da escrita histórica, organizado pelo relato, de modo serial sob a forma de uma sequência. E é a estrutura da sequência que nos serve de guia nas concepções imanentes do conhecimento histórico na cultura árabe islâmica. Até agora,

⁵⁰ No sentido de deitar a tinta sobre o papel.

⁵¹ Mais conhecido como Tūrān Šāh.

essa estrutura ano a ano era a mais utilizada. Assim, para adequar-se ao método, os autores tinham a tendência de fragmentar os eventos em episódios classificados em divisões por ano ou sobre classificação de fontes, de forma que a integralidade dos eventos se perdia junto com os antecedentes essenciais e seus diferentes aspectos e fases. Eles ficavam dispersos pelo texto, pois a exigência rígida desse método obrigava que os diversos acontecimentos e momentos do mesmo evento estivessem presentes em seu lugar temporal, afastados de seu contexto.

Ibn al-Athīr não respeita a rigidez metodológica, ao contrário, está preocupado em fornecer uma explicação para os eventos e não apenas em realizar um mero relato. Para isso, ele é obrigado a sair do plano rigoroso da forma analítica de exposição. O Historiador Aziz al-Azmeh (1986, p. 416), ao analisar a forma de expressão das narrativas árabes nas obras históricas, apresenta a postura diferenciada de Ibn al-Athīr na composição do *Kāmil*. Ele explica que os diversos aspectos do evento, em termos de temporalidade, isto é, o começo, meio e fim, são reduzidos a um momento intemporal destacado de seu contexto, nas estruturas analíticas de exposição. Logo, recolocá-los em seu lugar demanda um trabalho que ultrapassa a narrativa em questão e necessita a produção de outra narrativa, mais coerente. É possível perceber esta atitude de desrespeito à cronologia quando Ibn al-Athīr narra a vitória de Ṭuġril III sobre as tropas de al-Nāṣir em 1188, mas narradas em 1189, justificada assim: “Seria conveniente apresentar este episódio antes, mas eu o retardei a fim de que os eventos relatados antes seguissem uns aos outros e que cada evento fosse ligado a um outro” (Ibn al-Athīr, apud Micheau, 2005, p. 88). Neste caso, ele não queria interromper a narrativa sobre as campanhas de Saladino, que ocorreram no ano relatado.

Al-Azmeh (1986, p. 417) atenta para o fato de que a crítica de Ibn al-Athīr não é a separação em si das diferentes unidades do relato histórico, ele explica que é possível dividir os eventos em unidades menores, cada uma compondo um evento comportando um aspecto inicial, imperfeito e final, ou seja, constituindo-se independente e apresentando a possibilidade de se observar as ações que ele relata e que comportam o evento a partir da abstração dos eventos que o antecedem e o sucedem. Assim, não seria a duração de um evento no tempo o aspecto determinante para considerá-lo um evento como tal, mas a sua unidade de interpretação no seu sentido e no contexto do relato. Portanto, Ibn al-Athīr critica a interrupção da coerência interna entre as fases destas unidades narrativas, o que ocorre em autores como al-Ṭabarī, que põe fim em relatos para apresentar informações secundárias.

Assim, dado que o evento implica um movimento unilateral entre dois instantes que representam os limites temporais de uma ação, ele pode ter o tamanho que sua integralidade exige, ultrapassando, por vezes a organização analítica. Em uma passagem da introdução do *Kāmil*, Ibn al-Athīr deixa claro que sua metodologia de trabalho rompe com o método tradicionalista:

■ capítulo de dissertação

al-Ṭabarī mencionou um enorme inventário para a maior parte dos eventos, cada um, semelhante ao precedente ou mais sucinto, por vezes, acrescentando ou emitindo pequenas coisas. Eu me propus a completar os inventários, transcrevendo-os e acrescentando o que não contemplavam antes, colocando cada coisa em seu lugar. Assim tudo [o que concerne ao] evento, apesar da diversidade de vozes, se transformou numa narração única (Ibn al-Athīr, apud Micheau, 2005, p. 90 - 91).

Essa mudança na estrutura narrativa visa produzir um relato unívoco, mostrando as causas e os efeitos dos eventos, ou seja, sem se limitar em realizar uma compilação de diversas fontes acomodadas dentro de uma sequência de datas. Em outras palavras, diferentemente do *Taʿrīḥ al-Ṭabarī*, Ibn al-Athīr propõe dar um tratamento crítico às suas fontes. Esse modelo, que pretende reunir ao relato a imensidade de sua informação, será, mais tarde, retomado por Ibn Ḥaldūn (Martinez-Gros; Micheau; Touati, 2007, p. 7). Certamente, este trabalho não escapa a um julgamento pessoal do autor na escolha das fontes – o que não o difere de nenhum outro historiador – o que o leva a acrescentar informações inexistentes nas fontes utilizadas, sem citar, muita vez, de qual fonte retirou cada informação. Esses, talvez, sejam os maiores motivos que tenham levado historiadores contemporâneos, como Gibb e Gabrieli, à crítica enfática do trabalho de Ibn al-Athīr.

Gabrieli (1970, p. 227) acusa o autor de usar suas fontes com muita liberdade e de forma tendenciosa, apesar de celebrar a originalidade de sua narrativa pelos mesmos motivos. Gibb (1935, p. 746), por sua vez, faz uma extensa crítica à obra de Ibn al-Athīr, acusando-o de ser relapso quanto aos detalhes de fatos, cronologia, interpretação das fontes e “de não estar inteiramente livre das tendências românticas e empíricas que eram visíveis sobre uma ampla gama da literatura islâmica medieval”. Além disso, ele também critica a composição da narrativa de Ibn al-Athīr, acusando-o de suprimir elementos das narrativas originais e alterar o teor ou frase de suas fontes⁵². Também acusa o historiador de fazer o que chama de “truques de compilação” (Gibb, 1935, p. 747-749), isto é, agrupar itens que, segundo Gibb, não tem nenhuma conexão, e reunir eventos distintos num mesmo relato, portanto, na mesma data.

Ora, a liberdade com a qual Ibn al-Athīr trata as suas fontes na composição da sua obra deve ser entendida dentro da perspectiva com que o autor pensou sua narrativa. Para Ibn al-Athīr, essa operação partia da lógica de que ao não recopiar textualmente suas fontes, mas trabalhar criticando-as, resumindo-as, recompondo-as e interpretando-as⁵³, não faria sentido dar os *asānīd* dos textos, já que eles não estão recopiados em sua integralidade.

A historiografia contemporânea também é crítica a uma abordagem tendenciosa

⁵² *Ibidem*, p. 747.

⁵³ *Supra*, p.23.

■ capítulo de dissertação

de Ibn al-Athīr, que, por estar ligado à casa dos *atābegs* zânguidas, submetia as ações de Saladino a uma avaliação severa e parcial quanto às ações do sucessor de Nūr ad-Dīn. De fato, a obra dedicada aos *atābegs* de Mossul⁵⁴ realiza um elogio da dinastia zânguida com sucesso. Entretanto, no *Kāmil*, o que Ibn al-Athīr faz é realizar uma reflexão sobre o poder. Para isso, cada ação tomada pelo príncipe será alvo de uma análise política do autor. Mahmood ul-Hasan (2005, p. 172) realizou uma pesquisa a fim de comparar as informações que Ibn al-Athīr relata sobre o próprio período com outras obras contemporâneas. Ele compara o *Kāmil* com algumas obras como o *Kitāb al-Rawḍatayn* de 'Abū Šāma, o *al-Nawādir al-Sultāniyah* de Ibn Šadād, o *Al-Fatḥ al-Qūsi fī al-fatḥ al-Qudsi*, de 'Imād al-Dīn al-Isfahānī – considerado biógrafo oficial de Saladino – e o *Kitāb Wafayāt al-'A'yān* de Ibn Ḥallikān, e chega à conclusão que as informações contidas na obra de Ibn al-Athīr são idênticas a de seus contemporâneos. Mahmood considera que as pequenas variações encontradas são resultados da própria metodologia adotada pelo autor, isto é, o recolhimento de informações por testemunhos orais. Para ele, essas diferenças dizem muito mais respeito ao fato de nosso historiador depositar confiança nos testemunhos – muitas vezes impregnados pelos rumores e fofocas do povo – do que a uma prática imparcial visando o elogio da dinastia dos *atābegs*.

Entretanto, esta explicação para as possíveis diferenças acaba legitimando uma falta de profissionalismo do historiador – no sentido da prática historiográfica – na análise de suas fontes, principalmente as orais, que poderiam ser facilmente comparadas a outras versões que provavelmente circulavam pelas cidades. Os críticos de Ibn al-Athīr deveriam levar em conta que as escolhas de um autor são consciêntes. O que não pode deslegitimar seu trabalho, porque seu pensamento representa as concepções de uma camada social, ou dinastia – como seriam todas as outras obras historiográficas – presente no contexto político do século XII/XIII.

Como dissemos antes⁵⁵, o *Kāmil* é direcionado aos Príncipes. Neste sentido, a avaliação das atitudes Reais serão tomadas no âmbito da crítica política e moral – e no contexto contemporâneo a Ibn al-Athīr, da manutenção do 'Islam – a fim de que, as posturas tomadas pelos Príncipes e as avaliações de suas consequências estejam claras ao leitor – sobretudo ao leitor Real, seu principal alvo – do que propriamente uma tomada de partido do autor. Assim, a opinião de Ibn al-Athīr sobre Saladino se daria a partir da análise política de suas posturas e ações, acompanhadas de críticas, elogios e, reverência ao caráter do sultão. São as decisões políticas e seus resultados que interessam ao autor, como ele demonstra nesta passagem:

Cada vez que ele se apoderava de uma cidade ou de uma fortaleza franca, como Acre, Ascalon, Jerusalém, Saladino permitia aos cavaleiros e soldados inimigos se exilar em Tiro, ainda que esta cidade se tivesse tornado praticamente

⁵⁴ *Al-ta'riḥ al-bāhir fī al-dawla al-atābikiya*

⁵⁵ *Supra*, p. 07.

■ capítulo de dissertação

invencível. Os francos do litoral enviaram mensagens àqueles que estão além dos mares, e estes últimos prometeram vir em seu socorro. Não deveríamos dizer que foi o próprio Saladino quem de algum modo organizou a defesa de Tiro contra seu próprio exército. (Ibn al-Athīr, apud Maalouf, 2007, p.192)

A crítica, aqui, é dada à estratégia militar e política de Saladino, ou seja, às suas ações enquanto governante e, principalmente, *mujāhid*⁵⁶. Entretanto, ainda que criticasse as decisões de Saladino, Ibn al-Athīr reconhecia que “acima de todos ele era superior no exército e possuía muitas virtudes, realizando boas ações e foi um grande guerreiro contra os infiéis” (Ibn al-Athīr, apud Ul-Hasan, 2005, p. 173). Além de demonstrar imenso respeito ao sultão pela conquista de Jerusalém: “Essa nobre ação da conquista de Jerusalém só foi realizada, desde ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, por Saladino. Este feito lhe basta para os títulos de glória e honra” (Ibn al-Athīr, apud Micheau, 2007, p. 96). Ora, como a narrativa produzida é unívoca e não comporta as mais diferentes versões, como seus antecessores realizavam, as avaliações negativas acabam ganhando cores mais fortes, pois não possuem a versão oposta para balancear o julgamento. Desta forma, acima da posição política do autor, está presente, em sua narrativa, a avaliação das habilidades que o soberano deve ter para governar e se manter no poder.

Ibn al-Athīr realiza um trabalho de história universal, abarcando todos os povos e heranças regionais dos territórios islâmicos a fim de constituir e reiterar uma identidade muçulmana universal, isto é, que o espírito da comunidade muçulmana pudesse prevalecer em meio às numerosas dinastias e ameaças externas. Para isso, preocupa-se em tratar de cada período e cada região dando-lhes o mesmo grau de importância no relato dos eventos, colocando as diversas regiões em igualdade. Ao citar relatos de regiões e povos diferentes, Ibn al-Athīr já os valoriza, uma vez que utiliza como fonte para sua obra inclusive textos desprezados por todos os outros autores da época de que se têm notícia. Além disso, sua metodologia de trabalho, focada na construção de uma narrativa unívoca, afasta sua escrita das características do método tradicionalista de trabalho, que seguem com rigor as regras estabelecidas para transmissão das fontes – *asānīd* – e, principalmente, as regras analíticas de composição da obra, em que cada evento deve situar-se exatamente no espaço temporal em que ocorreu. O *Kāmil*, principalmente na porção relativa ao período contemporâneo do autor, não faz jus à classificação tradicionalista, apresentando uma narrativa mais livre das regras metodológicas que lhe seriam impostas pelo método tradicional a fim de fornecer ao leitor uma obra mais prazerosa, de fácil leitura e compreensão.

Finalmente, sua obra não se resume a uma compilação de historiografias. Ao contrário: é uma composição de uma nova narrativa, que se compromete com a avaliação política e com as responsabilidades humanas das ações, principalmente no que concerne à avaliação dos anos contemporâneos ao autor. Por isso, localizar Ibn al-Athīr junto aos tradicionalistas seria negar todas as iniciativas e inovações críticas e

⁵⁶ Aquele que pratica o *jihād*.

■ capítulo de dissertação

metodológicas que o autor realiza para enquadrá-lo num esquema que não o representa. Talvez, assim como al-Ṭabarī seja um dos principais autores que se afastam de uma velha historiografia - que servia à *Sunna* - e realizam um novo trabalho historiográfico - mais independente, até mesmo secular -, cabe a Ibn al-Athīr e ao *Kāmil*, um espaço de destaque entre os historiógrafos e a escrita da história dos árabes. Ibn al-Athīr representa, para a historiografia árabe, uma quebra de paradigmas, pois, como argumentamos, ele rompe com as rígidas regras de uma metodologia, cuja prática levava a textos de cunho compilatório, para oferecer uma nova historiografia, que, por sua vez, meditasse sobre suas fontes, realizando escolhas, análises, críticas e interpretações. De tal prática, temos uma obra que, a despeito das críticas contemporâneas, pode ser considerada original porque, em muitos sentidos, é única. Ademais, ela é fundamental para o estudo da reação muçulmana às Cruzadas e, principalmente, para a compreensão do discurso construído pelo autor através das características particulares do *Kāmil* - como sua universalidade - e a sua relação com os seus leitores no século XIII.

Referência Bibliográfica

Corpus Documental

IBN AL ATHĪR. *Al-Kamil fi al-Tarikh* in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux*. V. I. Paris, 1872 – 1906

IBN AL ATHĪR. IZZ AL DIN. *The Chronicle of Ibn al Athir for the Crusading Period from al Kamil I l-ta-rikh. Part 2: The Years 541-589/1146/1193: the Age of Nur al Din and Saladin*. Crusade Texts Translations, 15. Trad. D.S. Richards. Ashgate. Surrey, 2010

Bibliografia de Apoio

AL-AZMEH, Aziz. *Histoire et narration dans l'historiographie arabe*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41e année, N.2, 1986. Pp. 411 - 431.

ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre *Alcorão* para a Língua Portuguesa. Trad. Helmi Nasr. Al-Madinah Al-Munauarah. Complexo do Rei Fahd.

ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*, Volume I: ramo sírio. (Introdução, notas, apêndices e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Globo, 2006.

ARAÚJO, Richard Max de. *Ibn Khaldun: Idéia de Decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas Editorial; Fapesp, 2007.

AVERROES. *Le livre du discours décisif*. Trad. Marc Geoffroy. GF Flammarion, 1996.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D'Arabie et D'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992.

CAHEN. Claude. *L'Historiographie Arabe: Des Origines au VII s.H.* In: *Arabica*. Tome 33, Fasc.2, (1986). pp. 133 - 198.

_____. *Le Recueil des historiens des croisades. À propôs d'une réimpression anastatique*. In: *Journal des savants*. 1970, N°2, pp. 94 - 104.

CARRA DE VAUX, Baron. *Les Penseurs de L'Islam. Tome Premier: Les Souverains, L'Histoire et La Philosophie Politique*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1921.

CHEDDADI, Abdesselam. *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique*. In: *Studia Islamica*, N° 74 (1991), pp. 29-41.

GABRIELI, Francesco. *Chroniques arabes des Croisades*. Tradução Viviana Pâques. Sindbad/ Actes Sud, 2001

_____. *Introduction aux historiens arabes des croisades*. In: *Cahiers de civilization médiévale*. 13e année (n° 51). Juillet-septembre 1970. pp. 221 - 228

■ capítulo de dissertação

GABRIELI, Francesco. KHAN, M.S. *Arabic Historiography*. In: *Islamic Studies*. Vol. 18, No. 2 (Summer 1979) International Islamic University, Islamabad. pp. 81 - 95.

GIBB, H. A. R. *Notes on the Arabic Materials for the History of Early Crusades*. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies*. University of London. Vol. 7, N° 4 (1935), pp 739 - 754.

IBN ALMUQAFFA', Kalīla e Dimna. Org. Trad. Introdução e notas Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo; Martins Fontes, 2005

LEVANONI, Amalia. "Atābak (*atābeg*)", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 23 September 2016. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23689. First published online: 2010

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos Árabes*. Trad. Pauline Alphene, Rogério Muoio. Revisão, José Carlos Sebe. São Paulo: Brasiliense, 2007.

MARTINEZ-GROS, Gabriel. MICHEAU, Françoise e TOUATI, Hourai. *Chroniques Médiévales: Temps, Narration, Usages*. [Introduction]. In: *Studia Islamica*. N° 104/105. *Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 5 - 9.

MICHEAU, Françoise. Le Kitāb al kāmīl fī l-tā'rīkh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire. In: *Studia Islamica*. N° 104/105. *Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 81-101.

ROBINSON. Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge University Press, 2003.

ROSENTHAL, Franz. *A History of a Muslim Historiography*. Netherlands: E.J Brill. Leiden, 1968

TOUATI, Houari. *Pour une histoire de la lecture au Moyen Âge musulman: à propôs des livres d'histoire*. In: *Studia Islamica*. N° 104/105. *Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 11-44.

UL-HASAN, Mahmood. *Ibn al-Athīr. An Arab Historian. A Critical Analysis of His Tarikh al-Kamil and Tarikh al-Atabeca*. New Delhi: Northern Book Centre, 2005

Texto recebido em: 15 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 24 de Março de 2017

BERLIM: UMA NOVA FRONTEIRA

Thiago Tadeu Caetano¹

A ideia de fotografar e vivenciar refugiados surgiu em 2015, por meio de um projeto acadêmico cuja temática era “fronteiras”. Como o tema dos refugiados estava muito em evidência no ano de 2015, iniciei o trabalho abordando essas questões na cidade de São Paulo.

Primeiramente, com o objetivo de descobrir onde encontrar os refugiados na cidade, para então me aproximar das suas realidades, histórias e contextos, entrei em contato com algumas ONGs. Por meio desse contato, constatei que em São Paulo, a maioria dos refugiados são africanos e não os Sírios, que estão quase que diariamente presentes na mídia. Outro fator que me chamou a atenção, é que a maior parte dos refugiados sírios que chegam ao Brasil possuem auxílio de pessoas que já vivem aqui e que tem mais facilidade para conseguirem se estruturar melhor que os africanos

Estive em alguns eventos organizados por ONGs ou pelos próprios refugiados, onde os mesmos procuram divulgar as suas culturas e também levantar algum dinheiro fazendo comidas típicas, oficinas de beleza, dança e vendendo as suas artes. Percebe que os refugiados estabeleceram uma rede de auxílio intensa. Eles se ajudam e colaboram uns com os outros nos seus projetos, e várias ONGs se dispõem a ajudar.

Também constatei como é desigual o tratamento dado pela população aos refugiados, que claramente os diferencia. Os refugiados Sírios, com a grande cobertura da mídia, e, penso eu, também por se tratar de uma questão que se passa na Europa, tiveram muito mais apoio da sociedade paulistana, já os africanos, são constantemente marginalizados e excluídos da sociedade.

Após essa experiência, a minha vontade de continuar trabalhando com o assunto aumentou, tanto que no projeto proposto pela universidade no segundo semestre de 2016, cujo tema era “memórias”, segui abordando os refugiados.

No mês de setembro de 2016 tive a oportunidade de fazer uma viagem à cidade de Berlim na Alemanha, por 10 dias. A Alemanha é o local perfeito para se aproximar dessas pessoas, já que esse é o país destino da maioria dos refugiados Sírios. É esse relato que vocês lerão a seguir.

Como o trabalho da faculdade abordava as “memórias” através de uma narrativa fotográfica, minha ideia inicial era visitar os campos de refugiados em Berlim e tentar me aproximar de alguns deles para então retratar as suas histórias desde a saída de seu país

¹ Thiago Tadeu Caetano é estudante do curso de bacharelado em fotografia no Senac São Paulo. Contato: thitcaetano@gmail.com.

■ relato de campo

de origem até o presente momento. Minha ideia era tentar retratá-los com objetos que trouxeram consigo, que remetessem ao seu país de origem.

Como estudante, essa foi minha primeira experiência de campo internacional, por isso comecei a busca por informações aqui em São Paulo e também fazendo contato com amigos residentes em Berlim. Em São Paulo, consegui alguns contatos de pessoas que trabalham diretamente com refugiados em Berlim. Após esse contato, percebi que o local onde seria mais apropriado para fazer esse trabalho seria no aeroporto desativado de Tempelhof, local onde foi criado um dos maiores campos de refugiados na cidade. O aeroporto foi desativado em agosto de 2008, a pista de pouso e decolagem hoje servem de parque aberto ao público com várias opções de lazer. Com o grande número de refugiados na cidade e a chegada das baixas temperaturas, a câmara de Berlim decidiu, apesar da resistência por parte da população, usar o antigo aeroporto para receber os refugiados.

Ao chegar em Tempelhof, na entrada principal de acesso ao campo, encontrei alguns refugiados do lado de fora, crianças brincando e pessoas entrando e saindo, tanto refugiados como moradores da cidade, na sua maioria jovens que fazem trabalhos voluntários dando aulas de alemão e recreações adolescentes e crianças. Tive a sensação que parte da população alemã, principalmente os jovens tem uma “obrigação histórica” com a humanidade, e muitos querem ajudar os refugiados de diversas maneiras, quiçá essa seja uma oportunidade de se redimir em relação os acontecimentos do passado.



Foi o meu primeiro contato com os refugiados e logo vi que não seria tão fácil. Por causa de uma relação pessoal com a Servia, conheci o fotógrafo Marko Djurica que trabalha

■ relato de campo

com refugiados e fez a famosa foto de uma repórter chutando um pai refugiado com seu filho, na fronteira da Servia com a Hungria. Marko esteve em locais críticos durante o percurso dos Refugiados em direção a Alemanha e em uma entrevista vi que ele sempre mostrou aos refugiados a intenção de ajudá-los e com isso conseguia se aproximar para fotografá-los, eu me inspirei no trabalho dele para realizar o meu.

Na portaria do Tempelhof, apesar da entrada e saída livre, tinha um “ar” de presídio, com seguranças, portaria de identificação e revista. Conversei com um dos seguranças, falei a intenção do meu trabalho e questionei a quem deveria pedir permissão para fotografar o lugar. O segurança me deu o telefone de uma pessoa que, pelo que entendi, seria a diretora do local. Continuei andando pela região da entrada do campo e pela pista onde funciona o parque, apesar de ter recebido alguns sorrisos dos refugiados que vi por ali, não tive sucesso com a abordagem para um possível “bate papo” e fotos. A principal barreira foi o idioma, todos que abordei não falavam inglês.



Voltei para casa e pedi para minha amiga alemã entrar em contato por meio do telefone que consegui do segurança. Minha amiga entrou em contato e explicou para a possível diretora do campo a intenção do meu trabalho e a mesma disse que não seria possível entrar no local para tirar fotos, pois se tratava de um local privado, mas que eu poderia tentar ir a um local ali perto, onde diariamente era organizado um café para os refugiados. Ela explicou que nesse café eu poderia interagir com os refugiados e poderia fazer fotos do lado de fora do antigo aeroporto.



Fiquei animado com a ideia, pois havia entendido que os refugiados ali estariam dispostos a interagir e achei que o trabalho seria possível. No dia seguinte fui ao local, no horário indicado, minha amiga Nicole foi comigo, ela também se interessou pela ideia de ajudar e interagir com refugiados. Procuramos o local por muito tempo, o endereço informado não tinha nenhum “café” e depois de algumas horas procurando, descobrimos que o café era feito em uma outra área do aeroporto que foi destinado a esses encontros.



■ relato de campo

O antigo aeroporto de Tempelhof é enorme, entramos por uma entrada do outro lado da entrada principal, até acharmos esse local. Ao chegar no local, esperamos do lado de fora um pouco para ver a movimentação e a área, apesar de ter uma placa escrita “café” não parecia um local muito amigável onde pessoas conversavam e interagiam.

Fiquei por volta de 30 minutos do lado de fora, sentado em uma mesa improvisada e observando a movimentação. Muitas crianças estavam brincando ali, crianças cuidando de outras crianças, algumas pareciam estar sozinhas. Resolvi então entrar no local e o que vi não foi um café amigável. Dentro do local, onde eram vendidos refrigerantes, snacks, entre outras coisas, tinha uma sala, na porta dessa sala duas pessoas brigavam com algumas mulheres, era uma sala de “doações” e as pessoas tinham senhas para entrar, mas alguma confusão aconteceu e cerca de oito mulheres brigavam com os homens que cuidavam da entrada.

Ao olhar em volta, vi muitas outras pessoas, na maioria mulheres, que não estavam ali para um café amistoso. Estavam com olhares longe, pareciam que não tinham um outro lugar para estar. Outras pessoas entraram, se juntaram as outras mulheres que brigavam, o clima no local foi ficando cada vez mais tenso e conturbado, algumas pessoas olhavam para mim e para a minha amiga, como se perguntassem o que estávamos fazendo ali. O caos aumentou, as mulheres aos gritos umas com as outras iam pegando algumas crianças e iam embora, crianças pegavam crianças menores e iam saindo também, por um momento vi minha vista escurecer, o ar faltar e sai do local antes que eu caísse desmaiado.

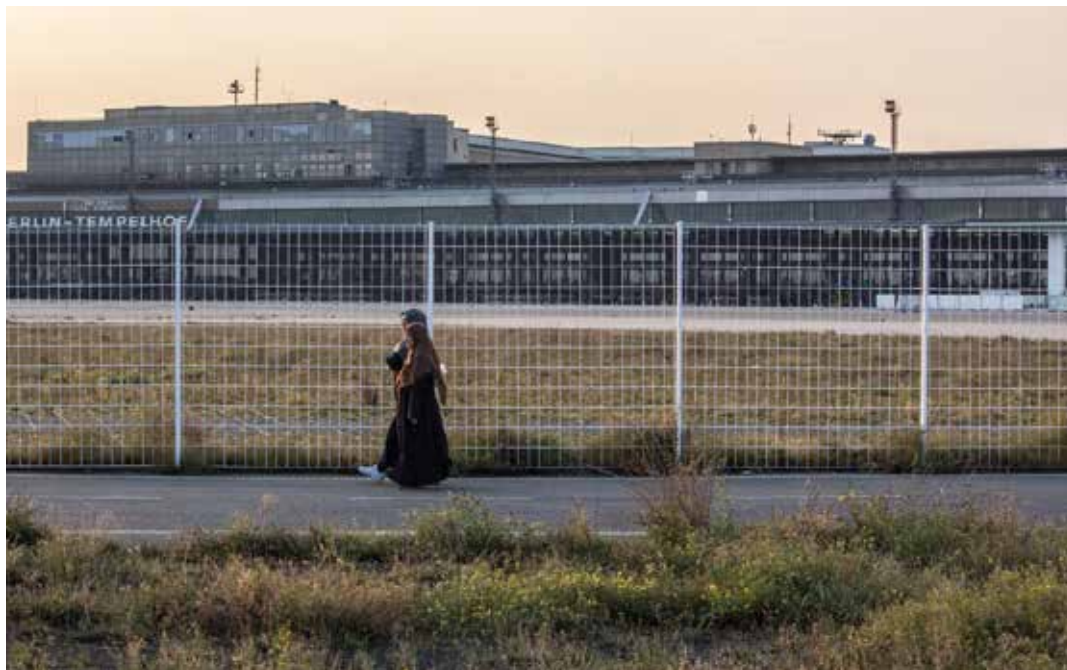
O stress no local era tão grande, que minha amiga percebeu o quanto fiquei envolvido e decidimos dar um tempo com as ideias, saímos para tomar uma cerveja no parque. Fiquei pensando naquela cena, mesmo que eu estivesse com minha câmera na mão, me senti completamente impossibilitado de fotografar aquela situação. Pela primeira vez me deparei com o que muitos fotógrafos já devem ter se deparado, sobre a ética na fotografia.

No dia seguinte voltei ao Tempelhof, não no mesmo local onde era feito o “café”, fiquei andando ao redor, fiz algumas fotos do prédio e tentei não fazer nenhum contato com a intenção de fotografar ou falar sobre o projeto. Fiquei observando as pessoas entrando e saindo, crianças brincando, algumas mulheres tomando chá e jovens conversando e rindo numa roda de amigos e em alguns momentos tive uma sensação de que aquelas pessoas estavam apenas tendo uma vida normal, apreciando um fim de tarde na companhia dos amigos ou vendo seus filhos brincar.

Uma bola bateu em mim, me viro para pegá-la e devolvê-la a uma criança que vinha na minha direção. Ela estava sorridente e seu pai logo atrás, uma cena linda para uma bela foto. Pensei se tirava minha câmera da mochila correndo e tentava registrar aquele momento com uma linda luz, correndo o risco de intimidar essa criança e seu pai e arrumar talvez um problema ou apenas deixasse ela se aproximar para pegar a bola com seu sorriso. Fiquei com a segunda opção. Eu empurrei a bola para ela, que sorriu, jogou para mim novamente,

■ relato de campo

olhei para o seu pai logo atrás, que sorriu para mim e fez um sinal de joia. A menina pegou sua bola, sorrimos e ela foi embora. Valeu a pena ter ficado com a segunda opção.



Fiquei mais um tempo no local, observando a movimentação, tentando desvendar os olhares de pessoas que iam e vinham muitas com carrinhos de bebê que serviam para carregar muitas outras coisas além de crianças. Fiquei pensando se conseguiria fazer o trabalho como eu tinha imaginado, mas parecia que estava cada vez mais difícil.



■ relato de campo

Quando comecei a pensar nesse trabalho, fiz contato com uma pessoa que trabalhava diretamente com refugiados, ela me passou o contato de um deles que pelo que entendi, fazia filmes e que poderia me ajudar. Mande mensagem pelo número que ela me passou, tentei ligar sem sucesso e depois de alguns dias, ele me respondeu, seu nome é Juma. Trocamos alguns e-mails, tentamos combinar um horário para ele conseguir me atender, pois ele estava com algum problema no seu telefone e achei que ele seria a pessoa ideal para ajudar me aproximar dos refugiados. Mas não conseguia contato com ele.

Durante alguns dias continuei procurando lugares e pessoas que pudessem dar forma ao meu trabalho, mas sem muito sucesso. Os dias passaram e apesar de ter dias ótimos em Berlim, uma cidade tão cheia de coisas para conhecer, estava decepcionado com meu trabalho que parecia não sair do lugar. Faltavam dois dias para o fim da minha estadia em Berlim, quando finalmente, Juma me liga, e conseguimos combinar o dia seguinte para nos encontrarmos em um café, e conversarmos pessoalmente sobre o assunto.

No dia seguinte, encontrei Juma em uma estação de metrô, ele muito simpático estava me esperando. Fomos a um café e ele me contou um pouco sobre a sua história, suas ideias e como poderia me ajudar a ir em outro campo de refugiados, um pouco mais distante que o do aeroporto de Tempelhof, onde ele tinha ficado por um tempo e que tinha conhecidos lá.

Então fomos ao campo que se chama Tamaja Paulsternstraße um pouco mais afastado do centro. O campo foi feito em um galpão atrás de um supermercado, sua entrada fica próxima ao estacionamento dos carros e logo ao chegar vi algumas crianças brincando por ali, e assim como no campo de Tempelhof, muitas pessoas com carrinhos de bebês que servem para carregar muitas coisas além de crianças.

Logo que cheguei, reparei em uma mulher obesa numa cadeira de rodas. Seu olhar estava distante demonstrava um sentimento muito agonizante, como se ela não tivesse esperança e aguardava a hora de sua morte. Enquanto Juma conversava na entrada do campo para autorizar a minha entrada, fiquei observando-a, imaginando como ela chegara





ali. Qual seria a sua história. O que ela já teria passado para conseguir estar ali e qual seria sua expectativa sobre o futuro.

Então, Juma retornou dizendo que poderíamos entrar. Na entrada deixei minhas coisas, não pude entrar com câmera, mas iria falar com a diretora do local para saber se seria possível o registro interno. Juma cumprimentou um amigo que estava trabalhando na distribuição de alimentos e que nos convidou a participar da refeição que seria servida. Ao chegar à sala da diretora, muito simpática, nos convida a sentar e comer um pedaço de bolo que estava sendo servido, pois era aniversário de algum funcionário. A diretora escuta simpaticamente minha intenção de fotografar o lugar, mas nos diz que não seria possível fazer fotos internas, entretanto, caso eu encontrasse alguém que quisesse participar, não teria problemas para fotografar do lado de fora.

Juma foi atrás de algumas pessoas que conhecia o local, eu fiquei aguardando em uma mesa, observando o lugar. O espaço grande, Juma disse que ali funcionava uma academia. Observo uma prateleira, com muitas tomadas e extensões, com muitos celulares carregando, de vez em quando alguém parava ali, olhava o celular e deixava-o carregando novamente. Ouvi dizer que os smartphones foram extremamente importantes para esses refugiados, através deles eles conseguiam se comunicar com outros que percorriam o caminho e trocavam informações sobre qual caminho seria mais fácil para chegar ao seu destino.

Um garoto com cerca de quatro anos se aproximou de mim e ficou próximo de onde eu estava brincando com um pequeno carrinho. Ele sorria para mim, como se quisesse interagir, mas voltava a se concentrar na sua brincadeira. Outras crianças estavam

■ relato de campo

brincando por ali também, reparo em um garoto maior que os demais, com cerca de oito anos também brincando, porém a sua brincadeira não parecia tão ingênua quanto a das crianças menores. Ele se aproxima do menino com seu carrinho, toma o carrinho da mão dele, que protesta. O garoto maior dá um forte tapa em sua cabeça e fala algo com voz dura para o garoto menor. Ele pega seu carrinho e sai saltitante e sorridente como se tivesse poder naquele lugar. O garoto que fica sem seu carrinho chora angustiadamente. Outras pessoas adultas nem o notam e ele sai caminhando chorando copiosamente, sem ninguém para ampará-lo.

Tive vontade de correr e abraçar aquele garoto, de ir atrás do garoto maior, tomar o carrinho dele e dar uma lição para que não abuse dos menores, mas fico apenas vendo o garoto menor se distanciando e o outro garoto fazendo a mesma coisa com outras crianças. Fiquei pensando se aquele garoto podia ter alguma referência violenta de onde viveu ou se ele é apenas igual ao garoto valentão que tinha na minha escola.

Juma voltou com duas pessoas, conversando alegremente em Árabe. Juma os apresenta para mim, Jafar Al Ali e Rami. Ambos Sírios me cumprimentam e vamos do lado de fora acompanhá-los para um cigarro. Sentamo-nos em uma mesa do lado de fora, enquanto Juma explica quem sou e o que tenho intenção de fazer, Jafar enrola um cigarro bem grosso e me oferece junto de um copo d'água. Juma me diz que seria rude da minha parte não aceitar aquele cigarro e aquela água, que ele com dificuldade tirou de uma garrafa plástica de refrigerante congelada. Ele rasga o plástico da garrafa e com a mão vai tirando pedaços menores de gelo. Fico receoso de beber aquela água, mas claro que não recuso.



■ relato de campo

Juma explica para eles que eu gostaria de ouvir um pouco de suas histórias e fotografá-los por ali. Jafar se mostra interessado e sem constrangimento, enquanto Rami parece não saber se gosta da ideia. Al Ali logo começa a falar de sua história em árabe, enquanto Juma traduz para mim em inglês, pois ambos só falam Árabes.

Al Ali começa falando sobre sua cidade, Deir Ezzour Leste da Síria. Ele me disse que a sua cidade está sobre controle do grupo terrorista ISIS e que ele foi embora da cidade para não morrer. Ele tira o celular do bolso e começa a me mostrar fotos de familiares



e amigos que foram mortos por esse grupo, das maneiras mais brutais e sem motivos aparentes. Ele me fala de um familiar que cortaram a sua cabeça, que ele estafa fumando um cigarro em local público e o grupo deixou sua cabeça exposta na cidade para intimidar outras pessoas que não obedecem às regras.

Al ali me disse que sua esposa e filhos continuam na cidade e que já está em Berlim há quase um ano a procura de residência e assim trazê-los para junto dele. Durante a conversa, Rami faz algumas piadas e mesmo quando se descontraia, seu olhar continuava sério e um tanto quanto distante. Eles começam alguma discussão sobre política, e mesmo Juma tentando me explicar as suas opiniões, pouco consigo compreender.

Então Al Ali se levanta e pergunta onde quero fotografá-lo. Rapidamente pego minha câmera e caminhamos um pouco distante para que outros não nos vissem fotografando. Al Ali se porta diante de mim, como se gostasse daquilo ou que talvez fosse importante para ele. Ele cruza os braços, faço alguns cliques, aproveito para fotografar Juma também. Enquanto voltamos para mesa onde estávamos, Al ali prepara um novo cigarro, e me entrega sem questionar se eu gostaria de fumar.

Enquanto nos aproximamos da mesa, uma viatura de polícia se aproxima, Rami chama por juma que pede para eu aguardar com Al ali e ele entra correndo com Rami, não entendo muito bem o que acontecia, mas parecia sério. Fico sentado com Al Ali, cada um fuma o seu cigarro, mas nada conseguimos conversar, pois não falamos a mesma língua. Após alguns minutos, Juma e Remi voltam com outra pessoa, com cara de sono eles se aproximam e Juma me apresenta à Khalil. Juma me explica que Khalil é do Cairo no Egito e ele não tem permissão para estar na Alemanha, que essas visitas dos policiais são para

■ relato de campo

buscar pessoas ilegais dentro dos campos. Eles correram para esconder Khalil que estava dormindo. Aquilo já era uma rotina na vida dele, toda semana ele se esconde para não ser deportado.

Khalil também aceita o convite de conversar e ser fotografado, mesmo com certa timidez, ali mesmo faço algumas fotos dele. Ele me conta que no Egito trabalhava como alfaiate, que saiu de lá em busca de uma vida melhor na Europa. Enquanto conversávamos, algumas crianças se aproximam da mesa ao lado, algumas pessoas passam por nós e quando veem a câmera em minhas mãos cobrem o rosto.

As crianças comem um lanche e olham com curiosidade para a câmera. Seu pai ali perto se aproxima e conversa alegremente com os outros. Pergunto a Juma se ele deixaria tirar algumas fotos das crianças e ele sorridente diz que sim e chama as crianças. Ele fala para elas que sou do Brasil e uma das garotas corre para buscar uma bola de futebol, volta me dizendo que é fã de futebol e joga muito bem. Seu pai confirma.

Eles são de Damasco, saíram da Síria há um ano e após seis meses na Suécia, estão na Alemanha já com visto. Duas meninas e um garoto se aproximam alegremente para posar para as fotos, seu Pai também, porém a mãe, de longe, tapa o rosto cada vez que levanto a câmera. Tiramos algumas fotos, brincamos, damos risadas e uma Van se aproxima para busca-los para ir à escola. Juma diz que as crianças já falam muito bem o alemão e que estão bem ambientadas com a cidade.

Juma apressa Rami, que estava de alguma forma tentando se esquivar para não tirar fotos. Rami é de Aleppo, era taxista e também fugiu por causa da violência. Tiramos algumas fotos, ele não fala muito





sobre sua história. Reparo na mulher que vi na cadeira de rodas quando cheguei e ela continua no mesmo lugar, na mesma posição, com seu olhar distante. Alguém se aproxima dela, ascende um cigarro para ela, o único movimento que ela faz é levar o cigarro a boca, repousar o braço novamente em sua cadeira.

Ficamos ali por mais algum tempo, Juma me convida para entrar e comer. Foi servida uma carne com legumes, um arroz bem temperado e um pouco apimentado, muito gostoso por sinal, acompanhado de um delicioso pão Sírio e uma laranja. Saímos e outras pessoas se mostram receptivas, gostam quando falo que sou do Brasil, alguns me perguntam se existem refugiados no Brasil e como era a vida aqui.



Juma me diz que precisa ir embora e decido ir com ele. Dois rapazes vêm até mim e dizem que, caso eu queira voltar ali, eles me ajudariam a conversar com outras pessoas e fazer mais fotos. Super simpáticos, peguei os telefones e digo que faria o possível para voltar ali, mas infelizmente teria apenas mais um dia em Berlim, que tinha reservado para passear com minha amiga de longa data no meu último dia na cidade.



■ relato de campo

Fui embora e percebi que a mulher na cadeira de rodas agora estava em outro lugar, mas ainda sim sozinha com seu olhar distante e um cigarro aceso. Voltei com Juma para o metrô, onde nos despedimos e deixamos em aberto uma possível cerveja para mais tarde e promessas de troca de informações.

Aproveitei meu último dia em Berlim, andando pela cidade de bicicleta com minha amiga, e um pouco aliviado por ter conseguido ter um curto acesso à vida desses refugiados. Percebi que o trabalho que eu tinha intenção de fazer pode ser feito, mas com mais tempo na cidade, com visitas diárias, algum serviço voluntário para ganhar a confiança dessas pessoas. Percebi que apesar de serem livres nesses campos para entrarem e sair quando quiser, o clima é de prisão. Que muitos estão ali de mão atadas aguardando uma solução que não sabem de onde vem, para conseguirem seguir suas vidas. Percebi que nós como sociedade ainda não nos conscientizamos do real problema dessas pessoas, do desespero que é não ter mais sua terra natal como lar, e também apesar dos esforços de muitas pessoas, ainda não são tão aceitos naquela cidade. Muitas placas ao redor da cidade protestam contra a presença deles na cidade, como se eles estivessem más intenções ou fossem oportunistas.

Em uma conversa com Juma, ele acredita que essas pessoas conseguirão permanecer na Alemanha. Que irão encontrar trabalho e aos poucos irão se misturando construindo a nova cara da população de Berlim. Basta saber se eles irão mesmo conseguir fazer parte da população e desfrutar o excelente estado de bem-estar social alemão.

Voltei para o Brasil com a sensação de dever “quase” cumprido, mas também como uma pessoa mais humana, um fotógrafo com um pouco mais de experiência e com mais interesse pela fotografia, como ela é importante não só pelo registro de uma época ou situação, mas como objeto de denúncia e conscientização, isso me dá forças para seguir com ela.



Texto recebido em 17 de Dezembro de 2016 e Aprovado em 24 de Março de 2017

O CASO MEURSAULT

Roberto da Rocha Rodrigues¹

O Caso Meursault

Kamel Daoud

tradução de Bernardo Ajzenberg

São Paulo: Biblioteca Azul, 2016, Objetiva, 165 p.

ISBN: 9788525062024

O livro *O caso Meursault* é uma narrativa em primeira pessoa cujo tom de queixume retoma, em outra perspectiva, os fatos ocorridos na Argélia no ano de 1942: o assassinato de um homem árabe em uma praia, às 14h, sob o sol escaldante. O olhar do leitor é conduzido por Haroun, que tinha apenas 7 anos quando seu irmão mais velho foi assassinado, restando-lhe apenas sua mãe, já que seu pai desapareceu. A personagem-narradora vai todos os dias se embriagar em um bar de Orã e acaba encontrando, neste estabelecimento, um universitário francês que está na Argélia para pesquisar e escrever sua tese acerca destes acontecimentos.

Kamel Daoud revisita a narrativa escrita por Albert Camus em *O Estrangeiro*, porém, sob a óptica dos argelinos. Isto significa que, ao reconstituir a obra de Camus, Daoud propõe ao leitor, através de Haroun, que alguns fatos históricos sejam revistos: o período em que a França era colonizadora da Argélia e os movimentos pela independência do país que estavam sob a organização da Front de Libération Nationale e de outros grupos, culminando na Independência da Argélia em 5 de julho de 1962, após 132 anos de colonização francesa.

Cada capítulo de *O caso Meursault* se contrapõe à narrativa do livro de Camus, isto é, a interpretação de Meursault enquanto narrador de *O Estrangeiro* versus a compreensão de Haroun, narrador de *O caso Meursault*, que analisa os fatos (o suposto crime apresentado de forma diferente nas duas obras) e seus desdobramentos décadas depois do ocorrido. Por este viés, Haroun demonstra não perdoar a indiferença com a qual o crime foi cometido e narrado: seu irmão não teve direito à palavra alguma na história de Meursault e sequer foi nomeado, sendo citado apenas como “árabe” ao longo de toda a narrativa. Cabe mencionar que nesse ínterim entre as duas narrativas Haroun declara que nem ele e tampouco seus amigos se identificam assim. Para ele, a palavra “árabe” não identifica nação alguma.

¹ Roberto da Rocha Rodrigues é professor licenciado em Letras Português/ Espanhol, pedagogo e, atualmente, aluno do bacharelado em Letras (ênfase em Linguística) da Universidade Federal de São Paulo. Contato: robertorodrigues@usp.br.

Esta atitude do narrador de *O Estrangeiro* provocou a inquietação de Haroun que viu seu irmão ser coisificado após a morte e nem pôde ao menos enterrá-lo, pois o mar levou seu corpo: “o homem perdeu seu nome, sua vida e seu próprio cadáver em um único dia” (pp. 75-76). A narração de Haroun explicita e amplifica o sofrimento que ele e sua mãe viveram durante décadas, pois todas as mazelas familiares e a instabilidade do país contribuíram para que sua mãe ignorasse a existência do filho caçula e sofresse o luto pela perda do filho mais velho por um período sem prazo para findar-se. Esse sofrimento, por sua vez, tornou-se uma obsessão para a mãe de Haroun, já que ela passou a viver em função da morte de seu filho mais velho, o que inevitavelmente impôs este mesmo processo a Haroun e desencadeou todos os conflitos vividos por ele ao longo da narrativa.

Dito de outra forma, a partir disto o narrador viveu em torno da sombra de seu irmão. Fatos que comprovam esta obsessão são citados no decorrer dos encontros entre o narrador e o universitário francês no bar, tal como sua alfabetização tardia em língua francesa para poder recontar e reler para sua mãe os recortes de jornal que noticiaram a morte de “um árabe”, pois nem mesmo os jornais identificaram quem havia sido assassinado.

Por este prisma, temos nesta obra, finalmente, a identificação do desagradado: Moussa. Desta forma, com ironia e ressentimento, Haroun acaba nomeando a todos do bar e do país com o nome de seu irmão: “Eles são milhares arrastando-se por aí desde a Independência” (p. 36). Com este relato, Haroun pretende fazer com que o universitário francês entenda que ao matar Moussa e não o nomear e tampouco lhe dar voz, significa que o mesmo aconteceu com todos os argelinos, pois seu irmão não era “nem visto nem conhecido, apenas morto” (p. 59). Esta escolha por parte de Daoud ao dar vida e determinadas características/ marcas psicológicas ao narrador deixa transparecer, dentre outras possibilidades interpretativas, que há um contraponto importante entre *O Estrangeiro* e *O caso Meursault*: as duas obras igualam os argelinos, mas de forma diferente. Enquanto a narrativa escrita por Albert Camus evidencia o fato de os colonizadores franceses não se importarem em identificar e diferenciar os argelinos ao tratar a todos como “árabes”, a narrativa de Daoud propõe, então, que todos os argelinos não sejam “árabes”, mas que sejam “Moussa”, isto é, que o povo argelino compartilha sim de uma unidade social, porém não a apontada pelo narrador de *O Estrangeiro*, mas a unidade de uma nação na qual os compatriotas sofreram durante a colonização, sofreram novamente durante os movimentos pela independência e continuam sofrendo por injustiças acumuladas desde que o país foi liberto.

No capítulo 8, Haroun faz uma confissão ao universitário: ele matou um homem francês que tentou refugiar-se em sua casa nos primeiros dias da Independência, em uma noite de verão de 1962 por volta das duas horas da manhã. Diferentemente da narrativa de Albert Camus, Daoud identificou, através de Haroun, o francês assassinado: era Joseph Larquais, que possuía parentesco com os donos da casa na qual a mãe de Haroun trabalhava. Este assassinato traz à narrativa um fato real: o Massacre de 5 Julho

■ resenha de livro

que ocorreu em Orã, em razão do confronto entre muçulmanos e europeus algumas horas antes da proclamação da Independência da Argélia.

Este acontecimento na narrativa evidencia uma dualidade vivida por Haroun: ele se entregou às autoridades locais alguns dias após cometer o crime e, na prisão, foi questionado pela autoridade local do porquê ele não ter participado dos movimentos pela Independência da Argélia, pois se ele tivesse matado Joseph Larquais antes da Independência, seria considerado que havia matado pelo motivo certo. No entanto, matar o francês após a Independência, a partir do dia 5 de julho, seria considerado que o crime foi cometido por Haroun sozinho, isto é, sem envolvimento com os grupos que lutavam pela Independência e, conseqüentemente, por motivos que não eram tidos como corretos naquelas circunstâncias. Por outro lado, Haroun tinha dado ao francês um destino semelhante ao de seu irmão: matou-o a tiros, às duas horas (mas eram duas horas da manhã), agindo por vingança e com o apoio/ cobrança de sua mãe. Isso fica esclarecido quando, no capítulo 11, o narrador conta que sua mãe havia escolhido aquele *roumi* para ser punido em virtude de ele adorar se banhar às duas horas da tarde na praia em que Moussa fora assassinado, e ela o via retornando com a pele bronzeada, irradiando felicidade, despreocupação e liberdade todas as vezes em que ele voltava a Hadjout para visitar os Larquais. Na confiança de Haroun, a data em que ele matou o francês era irrelevante: ele matou, sim, pela Independência dele e de sua mãe, pois se libertaram de continuar a viver à sombra da morte de Moussa.

Ao assumir para o universitário que também havia matado alguém, Haroun revela seu anseio por ter um julgamento. De acordo com os pensamentos do narrador, não ser julgado e não ser condenado pelo assassinato de Joseph Larquais era visto como um fato que desqualificaria seu ato e sua vingança, algo que o atingiria por caracterizar o ocorrido pela mesma nulidade da morte de Moussa. Haroun foi solto na manhã do dia seguinte ao desse interrogatório. Todas essas nuances dos pensamentos do narrador salientam os conflitos enfrentados por ele no âmbito pessoal/ familiar e na esfera social: por um lado, havia uma cobrança por parte dele e de sua mãe para elucidar e vingar o crime cometido por Meursault e, por outro lado, havia a cobrança de seus compatriotas para que ele pegasse em armas para libertar a Argélia, já que matar franceses era algo que deveria ter sido feito antes (da Independência).

A narrativa de Daoud consegue levar o leitor a construir mentalmente uma imagem da Argélia durante o período da guerra e das décadas seguintes: como as pessoas se vestiam e se relacionavam, a segregação das pessoas nos bairros que eram divididos em locais onde os europeus moravam e locais onde os muçulmanos moravam, a fé, os conflitos, os movimentos pela independência e, depois, as brigas entre esses movimentos pelo comando do país. Além disso, é possível separar a obra, entre outras probabilidades,

entre as personagens que aparecem nos relatos do narrador (como a mãe, o irmão, os vizinhos, Meriem, que era a namorada, e tantos outros) e os que fazem parte do cenário: o próprio Haroun, o garçom de origem cabila (vocábulo de origem árabe para designar as tribos berberes do Marrocos e da Argélia), o universitário francês e um homem que frequentava o bar e sempre estava lendo e fazendo recortes de jornais. Destes, podemos destacar o universitário francês, que não foi nomeado, e a personagem emblemática do homem que recortava jornais. Haroun pensava que ele apenas ouvia as conversas, no entanto descobre, no capítulo 14, que se tratava de um surdo-mudo aparentemente tuberculoso, mas que sabia fazer leitura labial.

Uma possível interpretação sobre essas personagens sugere que, em primeiro lugar, a não identificação do universitário francês suscita a visão que os argelinos possuem sobre os franceses, enxergando-os da mesma forma, como se todos fossem um só. Esta postura do narrador também é uma forma de vingar seu irmão utilizando dos mesmos recursos do narrador de *O Estrangeiro*: neste, Meursault não nomeia o “árabe”; naquele, Haroun não nomeia o universitário francês. Em segundo lugar, o homem surdo-mudo pode representar o abandono do povo argelino na pós-independência: sem voz e sem capacidade de ouvir por estar fechado em seu sofrimento e em seu espaço. Isto pode ter acontecido pelo desfazimento do entusiasmo da Independência e pela quantidade de “Meursaults” que ainda estavam presentes na Argélia.

O narrador, apesar das lamentações e do inconformismo, tem momentos de ironia. Ele fala ao universitário chamando Meursault de “seu herói”, mas descontrói essa visão europeia do livro *O Estrangeiro* e coloca-se como o verdadeiro herói, juntamente com sua mãe. Ademais, Haroun desmente Meursault sobre os motivos que o levaram a cometer o crime, bem como (re)estabelece, em sua versão, as relações entre as personagens de Raymond, descrito por Meursault como um cafetão que estava contrariado com uma puta, e Moussa, o árabe que quer vingar a prostituta. Ao restabelecer quem eram essas pessoas, Haroun diz que nunca se sentiu árabe, pois o árabe “é como a negritude, que só existe a partir *do olhar do branco*” (p. 74) contrapondo as diferenças entre os valores europeus e argelinos.

Albert Camus e Kamel Daoud pretendem, em suas narrativas, diluir os horrores da colonização feita pela França e, por conseguinte, digerir os duros aspectos que envolveram o processo de Independência da Argélia e seus sentidos para as duas nações. Em outras palavras, Daoud ressignifica a história narrada em *O Estrangeiro* para um acerto de contas entre o Meursault personagem e Moussa, entre o Meursault narrador e Haroun (também narrador), e entre o Meursault que não chorou no funeral de sua mãe (e foi condenado por isso: sua desumanidade, e não pelo assassinato de um árabe) e o Haroun que viveu ignorado por sua mãe, mas que teve seu destino encaminhado em razão do sofrimento dela, considerando-a uma heroína.

Por todos estes contrapontos tecidos de modo espelhado ao romance de Camus, *O caso Meursault* rendeu a Daoud o Prix Goncourt du Premier Roman (Prêmio Goncourt de melhor livro, para um primeiro romance), mas a repercussão desta obra despertou admiração e rechaço: admiração pela qualidade da narrativa ao preencher lacunas não contadas (ou contadas de outra forma) em *O Estrangeiro*; na Argélia, entretanto, o livro foi rechaçado em razão de ser considerado uma ofensa por, entre outras causas, renunciar a religião deste país e não representá-lo fidedignamente, ademais de, no entendimento de alguns, promover a islamofobia, que tanto tem se propagado na Europa e, atualmente, de maneira mais contundente nos Estados Unidos. Neste sentido, Daoud tem um posicionamento muito forte em relação à imposição da morte a outras pessoas em nome um dogma, seja ele religioso ou político, pois um direcionamento deste tipo vai contra a liberdade do ser humano. Tal postura o aproxima novamente de Camus e de outros críticos ao Islã, como Salman Rushdie que foi duramente criticado por publicar um livro que foi entendido, no Oriente Médio, como uma conduta ofensiva. Em represália a esse livro, foi promulgada uma fatwa, em 1989, pelo líder religioso aiatolá Ruhollah Khomeini. A fatwa em questão decretava a morte de Salman, pois seu livro, segundo o religioso, continha blasfêmias contra Maomé. Deste mesmo modo, Abdelfatah Hamadache emitiu uma fatwa acusando Daoud por apostasia, declarando-o inimigo do Islã e da língua árabe, e conclamando o Estado argelino para condenar o escritor Kamel Daoud à morte.

Outra comparação que nos ajuda a entender essa linha tênue entre a liberdade de expressão e uma suposta ofensa a determinados valores (que muitas vezes é respondida com violência) é a relação entre Camus e Sartre: apesar de serem de esquerda, os dois romperam por Camus defender as ideias como um instrumento de liberdade, enquanto Sartre enveredou para a militância política e, inclusive, apoiou o uso da violência. Desta forma, tanto para Camus quanto para Daoud, uma visão maniqueísta só pode trazer grande prejuízo à liberdade do homem.

Por fim, a publicação de *O caso Meursault* contribui para a agenda de debates da contemporaneidade ao trazer, juntamente com *O Estrangeiro*, aspectos como a questão da justiça, da morte, da utopia do caminho único e absoluto proposto por religiões e fatwas (na fé islâmica, fatwas são interpretações com valor de parecer jurídico). Isto significa que tanto a obra de Camus quanto a de Daoud suscitam o debate acerca da liberdade ou do cerceamento dela por regimes políticos e/ou religiosos, além de engrandecer e superestimar os valores de um povo em detrimento de outros povos ou de quem é nascido em determinada tradição e, no entanto, acaba rompendo com ela.

Texto recebido em: 01 de Fevereiro de 2017.

Aprovado em: 24 de Março de 2017.

TRAMONTANE: UMA VERDADE INALCANÇÁVEL

Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat¹

TRAMONTANE

Drama (Líbano, França, Qatar e Emirados Árabes Unidos)

105 minutos, 2015. Rebus Film Production e About Productions

Direção e roteiro: Vatche Boulghourjian

Produção: Caroline Oliveira e Georges Schoucair

Co-produção: Le Petit Bureau (Gabrielle Dumon)

Música: Cynthia Zaven

Elenco: Barakat Jabbour, Julia Kassar, Toufic Barakat, Michel Adabashi,

Nadim Khodr, Georges Diab, Odette Makhoul, Raymond Haddouni.

Tramontane conta a história de Rabih Malek (Barakat Jabbour), um jovem cego que vive em uma pequena aldeia montanhosa no interior do Líbano. Rabih frequenta uma escola para cegos, onde também faz parte do coro e toca diversos instrumentos. O músico e seu conjunto são convidados para um concerto na Europa, e quando Rabih dá entrada na solicitação de seu passaporte, descobre que seus documentos são falsos. Rabih pede então a sua mãe, Samar Malek (Julia Kassar), ajuda para encontrar seus registros de nascimento. Mas estes tampouco são encontrados. É então que uma primeira mentira de sua mãe logo se segue: que sua certidão de nascimento foi perdida durante a guerra. No Líbano, não possuir uma certidão de nascimento não é tão incomum, vez que muitos registros oficiais foram perdidos durante as guerras – sobre tudo a civil entre 1975 e 1990. A revelação sobre as origens do protagonista vem em pequenos toques, entregue relutantemente por sua mãe, que parece ter se contentado todos estes anos com informações aproximadas sobre as origens do filho. Quando o hospital informa não possuir nenhum vestígio do nascimento em seus registros e quando Rabih solicita um exame de sangue, Samar confessa ser incapaz de fazer o teste para estabelecer a relação de filiação entre ambos. Onde e em que circunstâncias Rabih nasceu e/ou foi colocado para adoção (e por quem) são temas de grande debate e incerteza no decorrer do longa metragem.

¹ **Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat** é doutoranda e mestre em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2017), pós-graduada em Política e Relações Internacionais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo (2013) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2007). É membro integrante do Grupo de Trabalho sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano da Universidade de São Paulo (FFLCH-LEA) desde 2009. Atualmente é diretora de Relações Nacionais do ICARABE, Instituto da Cultura Árabe. A autora atua nas áreas de Relações Internacionais e Política Internacional relativas à Paz, Defesa e Segurança, Análise de Conjuntura, Terrorismo, Conflitos Internacionais, pós-colonialismo, Oriente Médio e Mundo Muçulmano (currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3406753169328881> e-mail: nnahascalfat@usp.br).

A mãe Samar então esclarece que a criança foi encontrada e trazida por seu tio Hisham (Toufic Barakat), ainda quando bebê, durante uma patrulha militar em uma aldeia no Sul destruída durante a guerra. Samar não é a verdadeira mãe de Rabih e Hisham teria salvado a criança de uma zona de guerra depois da morte de sua verdadeira família. Obstinadamente, Rabih se propõe a investigar seu passado viajando pelo Líbano de norte a sul. No entanto, a viagem subsequente de Rabih para sua suposta aldeia natal espessa o enredo, já que a cidade nunca entrou em contato com qualquer forma de conflito, e nenhuma criança nunca foi relatada como desaparecida. A aldeia onde Rabih teria nascido nunca foi, de fato, destruída, porque nunca existiu; assim como o casal armênio que teria morrido num táxi bombardeado, abandonando-o ao seu destino; ou como o orfanato armênio que o teria acolhido. Rabih também vai em busca dos velhos irmãos de armas que serviram com seu tio, que misteriosamente desaparece ao longo da trama, durante a guerra. O ano de seu nascimento, 1988, é o único fato conhecido; e, embora o filme não o especifique, nos remete a quarta e última fase da guerra civil do Líbano, no momento da “guerra dos campos”, uma intensificação dos conflitos político-sectários e inter-regionais no país.²

O filme, primeiro longa metragem escrito e dirigido por Vatche Boulghourjian, foi exibido no Brasil na 40ª Mostra Internacional de Cinema de São Paulo em 2016. Foi produzido por Georges Schoucair e pela brasileira estabelecida em Nova Iorque, Caroline Oliveira, da About Productions, em co-produção com o Le Petit Bureau. Em 2016 Tramontane ganhou o 22º Prêmio *Grand Rail D’Or* do Festival de Cannes e menção especial no Festival de Cinema Pula. Também ganhou o prêmio de melhor filme de ficção no 18º Festival Internacional de Cinema de Bratislava e Julia Kassar ganhou o prêmio *Muhr* de melhor atriz no Festival Internacional de Cinema de Dubai em 2016. Adicionalmente, o longa foi nomeado para o grande prêmio no Bilbao Festival Internacional de Documentários e Curtas-metragens, e para os prêmios Câmera de Ouro e Grande Prêmio da Semana de Críticos do Festival de Cinema de Cannes de 2016.

² Frequentemente descrita como uma disputa sectária entre cristãos e muçulmanos, a guerra civil libanesa foi fruto de um cruzamento cada vez mais intenso entre a alienação socioeconômica de determinados setores e queixas confessionais. Este cenário foi insuflado pela presença de guerrilhas palestinas no Líbano, acelerando o desequilíbrio do delicado arranjo político confessional do país. Como explica Maksoud et al. (2017), exacerbada por diversas intervenções estrangeiras, a guerra civil libanesa desembocou numa complicada síntese de conflitos inter e intracomunitários caracterizados pela crescente fragmentação das milícias associadas a cada uma das comunidades sectárias. O Líbano entre 1985 e 1989 descendeu em uma “sociedade de guerra” à medida que as várias milícias se envolveram cada vez mais com contrabando, extorsão e tráfico de armas e drogas e começaram a perder sua legitimidade populista. (MAKSOU D et al. 2017). Este período de desintegração cristalizou-se com o declínio de muitas das instituições remanescentes do país; e, em 1987, o colapso da libra libanesa - que tinha demonstrado uma surpreendente resiliência durante os primeiros dez anos da guerra - levou a um período de profunda dificuldade econômica e inflação. Em setembro de 1989, após meses de intensa violência, Michel Aoun como primeiro-ministro interino aceitou um cessar-fogo promovido por um comitê tripartite formado pelos líderes da Argélia, Marrocos e Arábia Saudita. Em Outubro de 1989 o Acordo de Taif foi assinado, encerrando 15 anos de guerra civil que deixou centenas de milhares de mortos e mais de 1.000.000 de deslocados. (MAKSOU D et al. 2017).

■ resenha de filme

A saga de Rabih é retratada em *Tramontane* através de suas viagens por toda a parte rural do Líbano em busca de um registro de seu nascimento, acompanhando todas as pistas possíveis que lhe são dadas por sua mãe, seu tio Hisham e por aqueles que encontra ao longo do caminho. Ele conhece pessoas nas franjas mais distantes da sociedade que contam as suas próprias histórias, abrem mais perguntas e dão pequenas pistas a Rabih sobre sua identidade. Mas Rabih navega por uma rede de desinformação, já que cada um com quem encontra fabrica uma história diferente para se proteger do passado e encobrir as atrocidades da guerra [TRAMONTANE (RABIH), s/d]. Ao cabo, são microcosmos brevemente apresentados por Boulghourjian e deixados ali, propositadamente sem resolução. Estes pequenos núcleos oferecem “*personalidades encapsuladas*” nos termos de Jay Weissberg (2016), ao mesmo tempo em que concedem um sentido mais profundo do trauma causado pela guerra civil.

Ao procurar o cerne de sua própria existência, Rabih se depara com o vazio e com a incerteza. E encontra uma nação que ao mesmo tempo em que é incapaz de contar a verdadeira narrativa do protagonista, é também incapaz de contar a sua própria narrativa como nação [TRAMONTANE (RABIH), s/d]. Não existe uma única e coesa história nacional do conflito, cada comunidade possui a sua própria narrativa, e é isto que Rabih encontra pelo caminho a partir de sua perspectiva individual. (BOULGHOURJIAN, 2017). Nas palavras de Jay Weissberg, Rabih representa a intertextualidade de uma nação cegada pela guerra e por mentiras contínuas que impedem a cura nacional. (WEISSBERG, 2016). Conforme também escreve Lemercier, o longa é “*uma descida no passado nebuloso de um país que mantém muito mais mentiras e surpresas estocadas, onde a verdade e a falsificação se borram e onde a única testemunha dos acontecimentos é a terra debaixo dos pés*”. (LEMERCIER, 2016).

No intento de transmitir tal nebulosidade, para o diretor Vatche Boulghourjian (2016) o uso da luz era fundamental, assim como a subexposição das tomadas, tornando-as mais escuras. Isto não somente porque o protagonista Rabih é cego e para conferir ao público esta sensação, mas também devido aos momentos tematicamente escuros na narrativa, em termos de ausência de informação e do senso de perda do qual Rabih é vítima, duplamente. A escolha de Barakat Jabbour como protagonista refletiu o desejo de Boulghourjian de encontrar um ator cego para desempenhar o papel - não um ator com visão tentando capturar as complexidades e sutilezas da existência diária com a cegueira. Cego desde o nascimento e um prodígio musical, Barakat realmente personificou o papel principal. Boulghourjian também buscou escolher especificamente locais bastante remotos no Líbano, não muito comuns no cinema, e paisagens variadas, de secas a exuberantes, de costas a montanhas. A paisagem no filme é quase como um personagem, argumenta o roteirista (BOULGHOURJIAN 2016). O país é também um personagem, igualmente belo, igualmente cego.

■ resenha de filme

Conforme escreve Thomas Sotinel, *“a verdade é talvez encontrada em textos menos explícitos que os livros de história, como nas partituras. Essa inflexão da reflexão histórica em direção à emoção estética é acentuada pela sensualidade das paisagens libanesas filmadas durante toda a viagem do protagonista”*. (SOTINEL, 2016). Outras belas e grandiosas tomadas, conforme aponta Elisabeth Franck-Dumas (2016), mostram que *“os cegos e a nação são igualmente incapazes de apreender os estigmas de sua história”*. O plano no qual um amigo guia a mão de Rabih em um mapa do Líbano, e onde ele coloca pontos de referência em relevo, e as imagens das casas que parecem eternamente em construção *“são partes de uma sequência musical que expressam, convincentemente, o que ainda permanece sendo a herança nacional”*. (FRANCK-DUMAS, 2016). De forma estética e musical, quase apolítica, Boulghourjian é capaz de apelar para a verdade mais sensorial que histórica na busca pela identidade.

Como bem escreve Boyd van Hoeij (2016), Boulghourjian nunca funde propriamente ao longo do filme os aspectos pessoais da viagem de Rabih, em busca de sua ascendência, e os aspectos políticos de uma nação que tenta avançar ignorando seu passado. Boulghourjian não faz os aspectos pessoais e políticos avançarem de forma simultânea, e em nenhum momento o filme se torna abertamente político (HOEIJ, 2016). E muito provavelmente esta tenha sido sua intenção. Ao contrário, prefere se concentrar no impacto que o conflito teve sobre as famílias em todo o espectro libanês e como elas subsequentemente ignoraram ou acobertaram o que aconteceu no país.

Alguns críticos, é verdade, podem apontar a metáfora de Rabih representando um país cego como clichê simplório e gratuito; podendo inclusive atribuir este uso à imaturidade do cineasta, haja vista ser este seu primeiro longa metragem. E é evidente que para o espectador leigo, um manuseio mais claro e mais detalhado sobre a política e sobre como eventos do passado informam o presente e reverberam em vidas individuais teria sido útil para compreensão das várias subtramas que se apresentam ao longo de *Tramontane* (ainda que sem se desenrolarem). Como resultado, o espectador, como escreve Boyd van Hoeij, *“obtem como fato principal que a guerra é confusa e que uma porção de coisas ruins aconteceu”*. Ou como em Franck-Dumas (2016) obtém-se um resultado impreciso, em que a violência, encarnada pelo tio de Rabih, Hisham, um soldado envolvido em práticas escusas durante a guerra, é somente sugerida. Mas para o libanês enfadado das crueldades da guerra vivida de 1975 à 1990 e que ainda guarda seus cadáveres e esqueletos no armário, sem saber como se livrar dos mesmos, a carência do elemento político e sectário talvez seja providencial.

Igualmente, é possível que tenha sido intenção do diretor não esclarecer exatamente as origens de Rabih, na medida em que os próprios registros da guerra estão encobertos e suscitam temores e tristezas. Como bem escreve Thomas Sotinel, *“quarenta anos após o*

■ resenha de filme

início da guerra civil, e enquanto ela ainda ameaça retornar, o Líbano não consegue ver seu passado, e todos os esforços para iluminá-lo são, no melhor dos casos, devotados à indiferença ou, na pior das hipóteses, ao fracasso". (SOTINEL, 2016). Conforme escreve Elisabeth Franck-Dumas, nos é revelado em uma troca de frases que o tio de Rabih conhecia uma de suas vítimas antes do conflito, e a trama sugere que de alguma forma este estivesse envolvido na morte de seus pais. Mas este envolvimento não é totalmente esclarecido. E é neste momento que, nas palavras da autora, *"ouvimos uma definição terrível e justa do que constitui uma guerra civil: os vizinhos, os amigos, repentinamente se entregando ao pior. É pouco, diante da terrível complexidade do conflito libanês, que vemos todos os dias como poderia inflamar novamente. Mas também eleva o filme a um vasto horizonte de universalidade."* (FRANCK-DUMAS, 2016). De certo modo, é como se o elemento político débil em Tramontane humanizasse a trama e seus personagens, conferindo então à produção maior alcance.

Barakat Jabbour como cantor e percussionista vive um musicalmente lindo e silencioso drama íntimo, mas tematicamente forte e devastador. Intercalado por cenas de canto e música, pelo violino, pelo alaúde, pelo daff e pelo derbake, na medida em que Rabih perde todas as suas certezas sobre sua história e suas origens, vai paulatinamente se desprendendo de seu senso de pertencimento a uma determinada família e comunidade. Rabih então se depara com a necessidade de redefinição de sua identidade. O próprio diretor e roteirista Vatche afirmou que o filme, pessoalmente, foi *"nada menos que uma jornada espiritual, de autodescoberta e de consciência"* (BOULGHOURJIAN & OLIVEIRA, 2016). Boulghourjian (2016) explica que a produção é sobre um homem cego em busca de suas origens, mas também sobre o efeito da narrativa sobre nós, neste caso, a narrativa que literalmente leva o protagonista de lugar a lugar. Tramontane *"é sobre a história de um país e seus efeitos na memória de seus habitantes, sobre como a história afeta vidas privadas e como a memória informa a ação no presente."* (BOULGHOURJIAN & OLIVEIRA, 2016).

Rabih ouve todas estas narrativas, que podem ser verdade ou mentira, ou parcialmente corretas, escolhe partes das narrativas e constrói a sua própria. (BOULGHOURJIAN 2016). Trata-se de um conto edificado por inúmeras mentiras e uma verdade elusiva. O protagonista continua na dúvida, desconhecendo exatamente o que aconteceu em seu passado, preso na angústia em que *"todos mentem, ninguém conta a verdade"* sobre o que o tio teria feito durante a guerra. É uma busca existencial nublada por uma teia de segredos e realidades fabricadas, refletindo um país onde a guerra civil deixou cicatrizes profundas que foram cuidadosamente encobertas. É também aqui a saga de um país em dificuldade de definir sua narrativa sobre o passado e que tenta alcançar uma verdade que talvez seja inexequível, ou múltipla. De quebra, a produção conta com belíssimos interlúdios musicais penetrados por mensagens subliminares nas letras amargamente cantadas por Rabih como *"Uma resposta, mesmo se você quiser me culpar, não me poupe, envie-me uma resposta, um alívio"*; *"Eles*

■ resenha de filme

foram embora e nunca voltaram, deixando meu coração em pedaços”; “Se você não sabe o seu próprio nome, como você pode saber quem você é?”. (LEMERCIER, 2016). Neste momento a belíssima música de abertura “*Eb’tely gawab*” (Envie-me uma Carta), se transforma em um grito por ajuda, por uma resposta. (FAHIM, 2016).

Tramontane, que de acordo com o dicionário Oxford vem do latim *transmontanus* ou além das montanhas, se refere aquele relativo ou vivendo do outro lado das montanhas, especialmente os Alpes como vistos da Itália, da Estrela Polar Italiana Tramontana, vento do norte. O termo pode referir-se de forma mais generalista a qualquer coisa vista como estrangeira, estranha, ou mesmo bárbara. O músico cego em sua saga representa uma metáfora do próprio Líbano, na sua luta desesperada por deixar as feridas da guerra civil no passado ao mesmo tempo em que permanece em busca de sua própria identidade, entre passado e futuro. O esforço de Rabih, que canta pedindo resposta aos ventos e vilarejos além das montanhas e alívio às suas angústias e incertezas, é em direção a um necessário autoconhecimento, mas que exige, ao mesmo tempo, que ele seja paciente em sua tristeza. Tramontane é um drama humano, sem dúvida, que ressoa a própria falta de sentido com a qual presente, passado e futuro nos brindam e nos deixam órfãos de lógica e explicação – ainda que não vivamos o drama de Rabih. E que nos lembra que talvez ninguém tenha segurança sobre o passado ou sobre a verdade. Não seria qualquer passado uma verdade inalcançável que nos impõe um abatido conformismo? Não seria qualquer verdade uma composição de múltiplas narrativas concorrentes e sobrepostas?

Mas Tramontane é também um drama de um país que ainda não soube verdadeiramente superar as lutas político-sectárias vividas durante a guerra civil e que ainda é visto como um país extremamente dividido que precisa recorrer à representação política de suas diferentes seitas e ao empoderamento de líderes religiosos. Líderes exclusivistas estes que ajudam a perpetuar um sistema sectário na medida em que mantêm as divisões entre os cidadãos e os confina a vidas ligadas à comunidade. (HENLEY, 2016). Isto termina por inibir a integração social entre as diversas comunidades religiosas e por suprimir a representação da diversidade ao invés de melhorá-la. Talvez a praticamente ausência do elemento religioso em Tramontane, tão cara à realidade confessional libanesa, signifique que esta forma de representação já não mais tenha representatividade política entre os libaneses. Boulghourjian ele mesmo afirma que as divisões da guerra permanecem, mas não podem ser reduzidas aos seus componentes religiosos ou ideológicos. Ao borrar as fronteiras sectárias, recusando-se a identificar os personagens por sua religião ou seita, busca ilustrar a complexidade da temática e como o efeito pós-guerra sobre a realidade atual libanesa é composto por múltiplas camadas (FAHIM, 2016).

Em outro sentido, o desconhecimento do público sobre como Rabih lidará com seu colapso identitário e com a perda do senso de pertencimento comunal talvez reflita a própria incerteza vivida ainda hoje pelo país desde o fim da guerra civil, que remanesce

■ resenha de filme

se debatendo entre o espírito de pertencimento comunitário tradicional e o senso de cidadania laica. Rabih e o país dos cedros compartilham a mesma necessidade e crise existencial: a de redefinição do eu e entendimento de quem são, a qual conjunto de valores e referências pertencem, e qual será o caminho a ser trilhado a partir desta jornada de auto conhecimento - tão trágica quanto potencialmente frutífera. Inspirado no livro de John M. Hull, *Touching the Rock: An Experience of Blindness* (1992), Boulghourjian cita o autor: “é preciso recriar-se a si mesmo ou ser destruído”. (BOULGHOURJIAN, 2017)

Referências

BOULGHOURJIAN, Vatche. Interview Vatche Boulghourjian TRAMONTANE. *La Semaine de la Critique*. 20 maio 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aWSkIbXKg80>>. Acesso em 06 jan. 2017.

_____. 'Tramontane': Light, shadow and Lebanon's painful history. *France 24*. 07 fev. 2017. Disponível em: <<http://www.france24.com/en/20170207-culture-vatche-boulghourjian-tramontane-cinema-movie-lebanon-music-identity-war>>. Acesso em 24 fev. 2017.

BOULGHOURJIAN, Vatche & OLIVEIRA, Caroline. Tramontane's Journey from Lebanon to Cannes. 17 maio 2016. *Sundance Institute*. Disponível em: <<http://www.sundance.org/blogs/from-the-labs/tramontane-journey-from-lebanon-to-cannes>>. Acesso em 06 jan. 2017.

FAHIM, Joseph. New Lebanese Civil War Film a Standout. *Middle East Institute*. 22 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.mei.edu/content/article/new-lebanese-civil-war-film-standout>>. Acesso em 24 fev. 2017.

FRANCK-DUMAS, Elisabeth. Tramontane Liban a Perte de Vue. *Liberation*. 27 maio 2016. Disponível em: <<http://www.abboutproductions.com/latest-news.php?id=280>>. Acesso em 06 jan. 2017.

HENLEY, Alexander D. M. Religious Authority and Sectarianism in Lebanon. *Carnegie Endowment for International Peace*. 16 dec. 2016. Disponível em: <<http://carnegieendowment.org/2016/12/16/religious-authority-and-sectarianism-in-lebanon-pub-66487>>. Acesso em 06 jan. 2017.

HOEIJ, Boyd van. 'Tramontane' ('Rabih'): Cannes Review. *The Hollywood Reporter*. 17 maio 2016. Disponível em: <<http://www.hollywoodreporter.com/review/tramontane-rabih-cannes-review-894376>>. Acesso em 06 jan. 2017.

HULL, John M. *Touching the rock: An experience of blindness*. Vintage Books. 1992.

LEMERCIER, Fabien. Tramontane: "A special case". CANNES 2016 Critics' Week. *Cineuropa*. 17 maio 2016. Disponível em: <<http://www.cineuropa.org/nw.aspx?t=newsdetail&l=en&did=309472>>. Acesso em 06 jan. 2017.

MAKSOD, Clovis F.; OCHSENWALD, William; BARNETT Richard & KINGSTON Paul. Lebanon. History (Lebanon After Independence). *Encyclopædia Britannica*. 6 jan. 2017. Disponível em: <<https://global.britannica.com/place/Lebanon/Government-and-society#ref386586>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

SOTINEL, Thomas. « Tramontane » : un musicien non-voyant comme métaphore du Liban. *Le Monde*. 27 maio 2016. Disponível em: <<http://www.abboutproductions.com/latest-news.php?id=277>>. Acesso em 06 jan. 2017.

TRAMONTANE (RABIH). A Film by Vatche Boulghourjian. *Tramontane Project*. s/d. Disponível em: <<http://www.tramontaneproject.com/>>. Acesso em 06 jan. 2017.

■ resenha de filme

WEISSBERG, Jay. Film Review: 'Tramontane'. *Variety*. 18 maio 2016. Disponível em: <<http://variety.com/2016/film/reviews/tramontane-review-1201778288/>>. Acesso em 06 jan. 2017.

Texto recebido em: 11 de Janeiro de 2017

Aprovado em: 24 de Março de 2017