

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA  
BÁRBARA CARAMURU TELES

**EGITO NA ENCRUZILHADA DA SECULARIZAÇÃO: desde Gamal Abd al-Nasser  
até a Primavera árabe. Um olhar local.**

Curitiba  
2014

BÁRBARA CARAMURU TELES

**EGITO NA ENCRUZILHADA DA SECULARIZAÇÃO: desde Gamal Abd al-Nasser  
até a Primavera árabe. Um olhar local.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso  
de Licenciatura em História da Universidade Federal do  
Paraná. Disciplina de Monografia.

Orientador: Prof. Dr. José Roberto Braga Portella

Curitiba

2014

*Àquele por quem eu desperto todos os dias,  
levanto-me e sigo na minha caminhada, a  
quem posso dizer: este trabalho é nosso. Meu  
filho, Dominic.*

## AGRADECIMENTOS

À Sociedade Muçulmana de Curitiba por me acolher e propiciar o desenvolvimento desta pesquisa, especialmente Gamal Oumari. À pessoa amada, que em tempos difíceis, ainda na infância me dizia "Você fará uma universidade, mas não será professora como eu", graças a ela, talvez por pura teimosia, cá estou, minha mãe Lucy. Ao meu pai, Maurício, Carioca, Giba, que afirmava "se eu tivesse estudado faria História". À grande companheira que me ensinou a trilhar pelos caminhos da política e depois do mundo acadêmico, minha irmã Gabriela. Ao companheiro de todas as facetas não ditas e não permitidas, que levo comigo, meu irmão Júnior. Ao meu porto, Doug. Aos Teles, a quem devo as lembranças da minha infância, meu samba, minha arte e boemia. Às Caramurus, mulheres, guerreiras, especialmente a poeta Lenira, minha avó. À família Zanlorenzi Benzi, pelo auxílio e carinho. Ao Tio Mauro e sua esposa Pastor.

Ao meu primeiro orientador, quem me deu as rédeas, Magnus Roberto Pereira de Mello. Ao jurista, que me poupou do erro de querer ser advogada, meu segundo orientador, Leandro Gordof. Ao amigo que me apresentou ao meu tema, Fábio Bacila Sahd. À pessoa que rigorosamente me moldou e trabalhou, de forma árdua, para que eu construísse este caminho e que por fim, apresentou-me o gosto pela Antropologia, meu coorientador Leonardo Schiocchet. Ao professor Hector Guerra, por me inserir nos estudos africanos. A meu amigo e orientador, por quem tenho grande admiração e apreço, José Roberto Braga Portella. Aos professores deste departamento que muitas vezes foram mais que simplesmente professores, foram mestres, especialmente, Ana Paula V. Martins, Marion Brepohl, Joseli Mendça, Andrea Doré, Martha Daisson Hameister, Luiz Carlos Lima. Ao Núcleo de Estudos em Oriente Médio da pós graduação em Antropologia da UFF pela minha formação antropológica, nos nomes de Dani Abilas, Paulo Hilu e Gisele Fonseca. Ao respectivo departamento de História da UFPR, lembrando as mulheres que o fazem ser o que é, Sandrinha, Isabelle e Marilene. À minha bengala na vida acadêmica, amiga e comparsa, Juliana Stefanis. Ao meu companheiro da luta africana e do combate ao racismo, Eduardo Araújo. À minha cientista social, amiga e companheira, Alexandra e a todas as Bandoli. Ao meu antropólogo levistraussiano, Gustavo Godoy. À pessoa querida pelo intermédio do novo campo e por toda a poesia, Vinícius Honesko. À amiga, professora e sambista Luciana Worms, por todas as inscrições no vestibular e pelo carinho. Dedico esta monografia também

ao meu Partido, PSOL. A todos meus camaradas, em especial aos historiadores que me receberam neste curso, Becca Freitas e Wagner T. (in memoria). Ao NEAB e a todos os camaradas do movimento Negro. Aos integrantes do Cahis. Às mulheres da luta feminista que conquistaram e conquistam a cada dia nosso espaço. Às mulheres que literalmente nos alimentam, à todas as trabalhadoras e trabalhadores do R.U. Às mulheres que me auxiliam com apoio estudantil neste processo, Cíntia e Melissa. A todos os servidores e terceirizados que trabalham diariamente numa jornada excessiva e exaustiva privados de muitos de seus direitos para que possamos ter acesso a universidade, à pessoa do Seu Madruga. Ao meu reflexo, Bruna Rodrigo. Ao sambista que se diz filósofo, Bruno Sanroman. Ao filósofo que se diz professor, Paulinho Vieira. Ao companheiro de classe, Luiz Anarco. As cientistas políticas divas Dhyeisa e Thâmara. Aos amigos de luta e de vida, Cauê, Franz, Ticiano, Reinaldo Santos, Baiano, Douglas, Rafael Gustavo e Luiz Veloso. Às mulheres da minha vida, Waleska Dhein, Nádia Prado, Júlia Koren, Camila Chueiri, Ana Júlia Louzada, Giovanna Castro, Gabriela Buss e Larocca, Sara Storrer, Flora Morena, Clara Lume, Carol Pacheco. Aos de boteco, Seu Aloísio e Dona Helena, Napoleão e F. Produção. Enfim, a todos aqueles que se indignam e que reconheço como meus camaradas.

À todos os palestinos, por sua coragem e resistência, por meio desta luta cheguei a esta pesquisa, na qual pretendo seguir dando voz aos oprimidos.

*Um grito pela Liberdade*  
(Poesia Palestina de Combate)

## **RESUMO**

Este projeto pretende discutir os processos de efervescência social vividos no Egito no período recente, conhecidos como “Arab Spring” (Primavera árabe). Para tal, trabalhará sob duas perspectivas, uma de caráter sincrônico, que envolve uma etnografia da comunidade muçulmana de Curitiba, realizando um levantamento dos enfoques e percepções desta comunidade em torno dos eventos supracitados, e uma perspectiva de análise diacrônica, que, a partir de um levantamento bibliográfico específico, discuta estes processos introduzindo o período que vai desde a instauração do governo nacionalista de Gamal Abdel Nasser na década de 1950, até as revoltas da Praça da Libertação *Saha al-Tahrir*. Procurarei estudar estes dois eventos como parte de um mesmo e complexificado processo de secularização da sociedade muçulmana e como estes eventos são endossados ou rejeitados pela comunidade muçulmana curitibana. Trata-se de discutir as nuances deste processo considerando como elemento norteador as possíveis diferenças entre as visões colocadas por esta comunidade em Curitiba e construção do discurso da “Irmandade Muçulmana” no Egito.

**PALAVRA-CHAVE:** Governo Nasserista - Organizações Muçulmanas - Primavera Árabe

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>1 CAPÍTULO - O ISLÃ: RELIGIÃO, HISTÓRIA E FRONTEIRAS.....</b>	<b>10</b>
1.1 O Islã.....	11
1.2 Irmandade Muçulmana.....	14
1.3 Sociedade Muçulmana de Curitiba.....	15
1.4 Uma breve análise sobre a religião.....	16
<b>2 CAPÍTULO - DE GAMAL ABD AL-NASSER À PRIMAVERA ARABE.....</b>	<b>19</b>
2.1 O Egito de Nasser.....	19
2.2 O processo revolucionário .....	20
2.3 O Pan- Arabismo .....	21
2.4 Cultura e Nacionalismo.....	23
2.5 Modernidade árabe e a Irmandade.....	25
2.6 Primavera Árabe .....	28
<b>3 CAPÍTULO - ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO FATO HISTÓRICO.....</b>	<b>31</b>
3.1 Teoria Antropológica em diálogo aberto.....	31
3.2 A inserção na Sociedade Muçulmana – O Campo.....	33
3.3 Análise empírica: confronto do campo e das entrevistas.....	33
3.4 Entrevistas.....	34
<b>4 CAPÍTULO - A ENCRUZILHADA DA SECULARIZAÇÃO.....</b>	<b>46</b>
4.1 Secularização, um conceito: o Ocidente agindo sobre o Oriente.....	46
4.2 Fundamentalismo religioso versus Secularização.....	48
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>53</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>55</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>57</b>



## INTRODUÇÃO

A Primavera Árabe desde 2011 vem sendo um dos grandes focos de discussão midiática e acadêmica. O imaginário do árabe muçulmano no ocidente foi construído em grande parte a partir do *Orientalismo*, teorizado por agente europeus ocidentais os quais produziram um discurso do *outro*, oriental, como o exótico, incivilizado, impossibilitado da modernização e democratização. "O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica [...] em suma, o Orientalismo como um estilo Ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente." (SAID, 1978, p.29). Ainda hoje a constituição política do chamado Oriente Médio é determinada por certos intelectuais como antagonica a do ocidente, visto o objetivo ocidental de historicamente buscar se construir por meio de Comunidades Imaginadas (ANDERSON, 2006) Portanto o ator social desta região é ainda associado pela mídia global como: terrorista, fundamentalista religioso a-moderno.

Este trabalho pretende discutir à luz da percepção da Sociedade Muçulmana de Curitiba os processos de efervescência social vividos no Egito no período recente, conhecido como Primavera Árabe, em que a Irmandade Muçulmana ascende ao poder através da eleição de Mohammed Mursi. Para tal, trabalhará sob duas perspectivas: a primeira, de caráter sincrônico, trata-se de uma etnografia da comunidade muçulmana curitibana. Foi realizado, portanto, o levantamento dos enfoques e percepções desta comunidade em torno dos eventos supracitados. A segunda perspectiva, análise diacrônica, feita a partir de um levantamento bibliográfico específico, discute estes processos introduzindo o período que vai desde a instauração do governo nacionalista de Gamal Abd al-Nasser na década de 1950, até as revoltas da Praça da Libertação *Saha al-Tahrir*. Procurando entender estes dois eventos como parte de um mesmo processo de secularização da Irmandade muçulmana, busquei analisar eventos que são endossados ou rejeitados pela comunidade curitibana. O objetivo é discutir as nuances deste processo considerando-o como elemento norteador as possíveis diferenças entre as visões desta comunidade e a construção do discurso da "Irmandade Muçulmana" no Egito.

Utilizei como fontes históricas os relatos que recebi em meu período de pesquisa de campo e entrevistas realizadas com membros da Sociedade Muçulmana de Curitiba em uma abordagem inter-relacional entre o discurso acadêmico e o discurso produzido por um grupo de muçulmanos, em busca de uma melhor compreensão dos processos sociais e relações culturais a partir de categorias nativas. A análise empírica desta cultura e do discurso direto

produzido pelo agente integrante deste meio possibilita um enriquecimento no debate acadêmico e no entendimento desse específico meio e tecido social.

Nessa pesquisa me baseei no método etnográfico, buscando interagir nos espaços e redes em que a Sociedade Muçulmana está atuando através da observação participante e coleta de dados a partir de fontes orais. Portanto, busquei um modelo de trabalho de campo que possibilitasse trocas e relações de reciprocidade, e não objetivar os fatos observados e coletá-los para análise em laboratório.<sup>1</sup>

Acerca da análise diacrônica, foi feito o levantamento da bibliografia pertinente ao tema e a um aprofundamento a respeito do Islã, o *paradoxo central do desenvolvimento religioso*<sup>2</sup> e suas formas de organização social e política, sejam elas a Irmandade Muçulmana Egípcia ou a Sociedade Muçulmana de Curitiba. Fundamentada no marco teórico de Geertz (*Observando o Islã*), com embasamento nas discussões elaboradas por Albert Hourani, Richard Mitchell e Karen Armstrong. A contextualização dos fatos históricos que vão da ascensão de Gamal abd al-Nasser à ascensão de Hosni Mubarak, no Egito, por meio da Primavera Árabe e ainda as reflexões acerca da cultura, nacionalismo, secularização e modernidade árabe foram elaboradas a partir da leitura de Leonardo Schiocchet, Marcel Mauss, Anthony Smith, Oliver Roy, Frantz Fanon, Edward Said, Eric Hobsbawm, e novamente Albert Hourani.

O primeiro capítulo, intitulado *O Islã: religião, história e fronteiras* traz, à luz de Geertz, uma breve análise sobre a atuação das formas religiosas no meio social e os paradoxos do seu desenvolvimento, bem como uma descrição do surgimento e desenvolvimento do Islã a partir de Hourani (2006) e Armstrong (2002).

No segundo capítulo, intitulado *De Gamal abd al-Nasser à Primavera Árabe*, primeiramente busquei me apropriar de dois contextos históricos. O primeiro no Egito com recorte cronológico: 1950 até 2011. Neste exercício, priorizo a análise do governo Nasserista. Apenas perpasso o breve governo de Anwar Sadat e dou um salto cronológico para o fim do governo de Hosni Mubarak no ano de 2011 e a crise política intitulada pela mídia global por Primavera Árabe. O segundo contexto é o da formação da Sociedade Muçulmana de Curitiba e desta organização no momento das insurreições no mundo árabe, especificamente o ano de 2011.

No terceiro capítulo, *Análise Antropológica do fato histórico*, busquei relacionar as

---

1 Desenvolvi trabalho de campo a luz da teoria da Antropologia social em contraposição a corrente da antropologia clássica do século XIX.

2 GEERTZ, C. **Observando O Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004

duas propostas. Neste capítulo realizei a análise das entrevistas que me foram concedidas e a minha participação nesta sociedade ao longo de dois anos.

Por fim, no capítulo final *A encruzilhada da secularização*, busquei problematizar a luz de Raquetat júnior e Oliver Roy, o conceito de laicidade e secularização. Em seguida, a partir da leitura de Karen Armstrong, foi discutido o fundamentalismo religioso. Concluo, portanto, elencando as duas análises propostas neste trabalho: a sincrônica e a diacrônica, problematizando as percepções do campo etnográfico em contraste com a discussão bibliográfica.

# 1 CAPÍTULO - O ISLÃ: RELIGIÃO, HISTÓRIA E FRONTEIRAS

## 1.1 O Islã

*" A religião pode ser uma pedra lançada na terra; mas deve ser uma pedra palpável e alguém deve lança-lá."  
(Geertz, 2004:17)*

*Em Meca, cidade da Arábia Ocidental, Maomé começou a convocar homens e mulheres à reforma e à submissão à vontade de Deus, expressa no que ele e seus seguidores aceitavam como mensagens divinas a ele reveladas e mais tarde incorporadas num livro, o Corão. Em nome da religião - o Islã -, exércitos recrutados entre os habitantes da Arábia conquistaram os países vizinhos e fundaram um novo Império, o Califado...No século X o Califado desmoronou...mas a unidade social e cultural que se desenvolvera em seu interior continuou. Grande parte da população tornara-se muçulmana...  
(Hourani, 1991. p.22)*

O historiador Albert Hourani, em sua obra *Uma história dos povos Árabes*, problematiza acerca da autoria do Corão. Algumas fontes questionam a veracidade do documento ter sido escrito no século VII na Arábia, bem como a figura santa ou heroica de Maomé que se assemelham ao modelo do homem considerado "nobre". Segundo Hourani, a visão idealizada de Maomé foi sendo construída ao longo do tempo, passada adiante como tradição oral (Hourani, 2006:40), um processo que Hobsbawm caracteriza como *invenção da tradição*, para legitimar e autenticar uma nova forma de religiosidade, o Islã (Hobsbawm; Ranger :1984)<sup>3</sup>.

Sobre o Corão, Hourani, o texto traz aspectos semelhantes tanto a religião judaica quanto cristã, no que diz respeito a um deus supremo, o juízo final, dicotomia entre céu e inferno, o que demonstra certo sincretismo e resquícios de outras religiões monoteístas em sua elaboração.

Muhammad ibn Abdallah, da tribo dos quraysh, possivelmente nasceu no ano de 570d.C. em Meca, aldeia da Arábia Saudita (Hourani, 2006:34). Oriundo de uma família não nobre, casou-se com uma viúva comerciante, Khadija. Sua primeira revelação ocorreu no ano de 610, durante um retiro espiritual que ele praticava no mês do Ramadã no monte Hira. Esta noite ficou conhecida também como a *Noite do Destino*. Nela, uma figura semelhante a um

---

<sup>3</sup> Os autores falam acerca das invenções de tradições nos séculos XIX e XX, que aparentemente se constroem de tal forma que se embasam em um passado glorioso para se legitimar e tem por finalidade legitimar a história de certas nações. Estas tradições inventadas estão diretamente ligadas ao período de formação dos Estado-Nação.

homem, na descrição do Corão fala-se em um anjo, se apresentou a Maomé proferindo a mensagem de Deus. Esta mandava a todos a homens reconhecer Allah como único deus, e aqueles que seguissem suas orientações estariam com ele após o juízo final (Armstrong, 2002 : 41-2).

Inicialmente, Maomé guardou esta revelação e as demais que ocorreram ao longo do tempo compartilhando-a somente com sua esposa Khadija e um parente dela. Foi só no ano de 612 que ele iniciou a proclamação da sua fé.

Neste período, século VII, a Arábia via se fragmentada. A região era dividida em diversas tribos, a propriedade e fronteiras não faziam parte da organização social dos árabes. Muitas destas tribos viviam em conflito. A forma tradicional de religiosidade era a pagã, embora Allah já existisse como um dos deuses locais. Foi em meio a esta conjuntura que, Maomé, descontente com a prática religiosa e desigualdade em Meca, recebe a revelação que veio a mudar a configuração do mundo antigo.

A partir da revelação do que fora entendido como um anjo, segundo Armstrong, Maomé começa a recitar o *quran*, al-Corão. Um dos primeiros adeptos ao discurso dele fora seu primo Ali Ibn Abi Talib, que posteriormente viria a desempenhar um papel de extrema importância no mundo islâmico<sup>4</sup>. Entre os primeiros, também de grande relevância, estava Uthman Ibn Affan, um descendente da família Omíada. Muitos dos seguidores do profeta Muhammad viam se atraídos pela própria poesia na qual a revelação foi articulada. Conforme o significado da palavra *quran*, esta deveria ser recitada, e foi organizada em versos.

Após o início das pregações de Maomé e sucessivas convenções, as família mais abastadas da tribo dos coraixitas, a qual Maomé pertencia, vê-se ameaçada pela doutrina do Islã, que dentre muitas coisas prega o desprendimento material e a igualdade social.

Nos princípios desta nova religião também estavam presentes algumas práticas, como a *Salat*, preces inicialmente três e posteriormente cinco durante o dia. Nesta, os homens deveriam se prostrar perante deus, dobrando seu corpo e colocando a cabeça no chão, como sinal de prostração e submissão, deixando de lado seu orgulho e arrogância (Armstrong, 2002:43-5). Outras práticas são o jejum no mês do Ramadã, como forma de se compadecer do sofrimento dos pobres, a doação de esmolas, *zakat*, a organização social em comunidade, a

---

<sup>4</sup> Ali Ibn Abi Talib, casado com uma das filhas do profeta, posteriormente daria continuidade a linhagem sanguínea de Maomé, visto que a sociedade árabe era patriarcal. Ali também fora indicado como sucessor do profeta após sua morte por uma vertente de seguidores de Maomé que acreditavam que o dom de deus poderia passar por linhagem familiar. Embora Ali não fosse considerado um *nadhir*, um mensageiro, ele teria herdado, tanto pelo parentesco quanto pelo convívio, alguns dons do profeta. Posteriormente a crise de sucessão e o assassinato de Ali durante o califado fundamentará a ideologia xiita. Para mais informações sobre as sucessões referencio na bibliografia Hourani e Armstrong.

*Ummah*, comunidade que deveria viver a luz da vontade divina, em meio a harmonia e consagração. A inovação da *Ummah* foi uma organização não se dava por laços de sangue, conforme as outras tribos. Por fim, todo muçulmano deveria realizar ao menos uma vez na vida a peregrinação a Meca.

A Caaba, que já era um templo pagão, no qual Allah era um dos deuses antigos, é local de adoração a uma pedra considerada sagrada e que tinha por significado a ligação da terra com o céu, do mundo com o divino. Especula-se que possa ser um meteorito que caiu na terra. Segundo as revelações de Maomé, os árabes eram descendentes de Abraão e da escrava Agar, por parte do filho Ismail. Quando Agar e seu filho são obrigados a sair da tribo de Abraão, este os visita e com a ajuda do filho reconstrói o templo. Inicialmente a oração era voltada a Jerusalém, mas devido a divergências que Maomé teve com as tribos judaicas que não aceitavam sua revelação e ainda que Allah seria o mesmo deus, que vinha a se revelar novamente por meio dele para resgatar seu povo, ele instituiu uma mudança radical: a oração deve ser voltada a Meca. Este ato instaura a autonomia do Islã perante as demais religiões (Armstrong, 2002: 58).

Com a morte de sua esposa Khadija e de seu tio Abu Talib, Maomé vê-se ameaçado dentro da tribo coraixita em Meca. Em 622 ele e as demais famílias dos seus seguidores migram para a tribo Yathrib, que posteriormente ficará conhecida como Medina. Este evento ficou conhecido como a Hégira e marca o início da era muçulmana (Hobsbawm; Ranger, 1984: 37; Armstrong, 2002: 53). Em Medina, Maomé constrói a *masjid*, mesquita. Se torna um *sayyid*, chefe das tribos e lidera estas tribos que estão ligadas por uma ideologia comum. Lá ele realiza outros casamentos, alguns políticos. Cabe salientar que, embora a poligamia fosse comum na Arábia, Maomé viveu com sua primeira esposa Khadija em uma relação monogâmica até sua morte. Sua esposa Khadija, embora mais velha, lhe deu seis filhos, dos quais quatro mulheres sobreviveram. Sua segunda esposa foi Aisha, filha de Umar Ibn al- Khattab. Muitas das outras esposas foram casamentos políticos e por proteção. Maomé institucionalizou a monogamia.

Quanto à velação das mulheres, nada no Corão se referia ao isolamento destas, ou que andassem cobertas. Na primeira *Ummah*, em Medina, as mulheres tinham participação ativa na vida social e relatos apontam que muitas participaram em combates. Segundo a autora Armstrong, a tradição de velar e resguardar as mulheres foi incorporada ao Islã décadas após o falecimento do profeta, um processo de assimilação de costumes bizantinos. Em vida, Maomé concedeu o direito de divórcio e herança as mulheres ainda no século VII (Armstrong,

2002:54-7).

Muitas foram as batalhas que Maomé liderou, como os *ghazu*, ataques surpresa em que faziam saques, visto que, enquanto comerciantes, foram vítimas de um bloqueio econômico vindo de Meca. Diversas batalhas foram travadas após a migração a Medina, três das tribos judaicas da região se rebelaram contra ele, desta forma algumas tribos exiladas se uniram a Meca com o intuito de derrubar a *Ummah*. Maomé venceu batalhas muitas vezes com um contingente de guerreiros bastante inferior ao inimigo. Estas vitórias vieram a legitimar suas pregações perante a população e ampliaram o número de convertidos (Armstrong, 2002:60-3).

Hourani afirma que foi por meio destas lutas, vinculadas a ideologia de que estavam a cumprir a vontade de deus, que a doutrina tomou sua forma final. Uma preocupação maior com a moral, paz e regras sociais estão no Corão referente a este período. Segundo ele, Maomé instituiu acordos de paz e Meca se submete e ele, visto que ele detinha o controle de diversos oásis e rotas comerciais. Armstrong, por outro lado, considera que foram as vitórias de guerra sucedidas por demonstrações de paz que levaram Meca a assinar tais acordos. Entretanto, no ano de 630 d.C. os coraixitas romperam o tratado e Maomé marchou sobre Meca e, sem derramar uma gota de sangue, retirou os demais ídolos da Caaba e tornou a cidade um símbolo islâmico. Logo após vem a falecer, em 632 d.C., após ter unificado e pacificado a Arábia.

Após a morte do profeta uma crise de sucessão é iniciada: um *Khalifah* deveria ser indicado para continuar o legado. Embora muitos acreditassem no potencial de Ali Ibn Abi Talib como sucessor, visto que estava entre os primeiros convertidos e era genro do profeta, o que era legitimado como sendo uma linhagem sangüínea. Os árabes que eram contra a monarquia consideraram Ali jovem e inexperiente para a missão. Abu Bark foi eleito então o primeiro *Khalifah*, seguido de Umar Ibn Al- Khattab, o omiada Uthaman e Ali. Estes quatro primeiros califas ficaram conhecidos como os *rashidun*. Foi no governo dos quatro primeiros califas que o Islã inicia sua grande expansão, consolidada nas dinastias seguintes, dos Omiada e posteriormente dos Abássidas<sup>5</sup>.

Embora o Califado tenha desmoronado, segundo Hourani, a unidade social e cultural construída pelo Islã se manteve, desde a Indonésia até o norte da África, incluindo os atuais Marrocos, Argélia, Egito, Tunísia e toda a região do Magreb. Grande parte do mundo agora

---

<sup>5</sup> Acredito que esta breve apresentação do surgimento e preceitos básicos da religião islâmica e do seu fundador Muhammad ibn Abdallah, Maomé, foram necessárias para o objetivo que venho a construir sequencialmente referente a análise da Irmandade Muçulmana. Não me deterei a expansão do Islã, visto que vai além de meu objeto. Aos que tiverem por interesse ampliar esta análise cito os livros de Hourani e da Armstrong.

era muçulmano e isso mudou a trajetória da humanidade.

## 1.2 Irmandade Muçulmana

Segundo Richard Mitchell<sup>6</sup>, na obra *The Society of the Muslim Brothers* (1993), o fundador da Irmandade Muçulmana Hasan al-Banna nasceu em outubro de 1906, na província de Buhayra, na pequena cidade de Mahmudiyya, a cerca de 90 milhas noroeste do Cairo. Filho de um professor da mesquita e líder religioso, al-Banna durante seus primeiros anos de vida teve uma criação pautada no Islã e na proposta igualitária que este oferecia.

Logo al-Banna inicia a faculdade e se envolve em algumas ordens religiosas de tendência Sufista. Além de seus estudos religiosos, era leitor assíduo: a literatura do sufismo, biografias do profeta Maomé, além de contos históricos de heroísmo, defesa da "pátria", "fanatismo em defesa da religião" e "luta no caminho de Deus". Não está claro se este último tipo de leitura precede ou segue uma consciência crítica em relação ao Estado ocupado do Egito, porém ele indica claramente sua relação com a essa visão de mundo (Mitchell, 1993).

Parafraseando Michett, o ensaio de al-Banna inicia abordando virtudes pessoais e a busca dos indivíduos pela felicidade, que, por sua vez, poderia ser alçada de duas maneiras: 1) "o caminho de verdadeiro Sufismo - sinceridade e trabalho" a serviço da humanidade; e 2) "a forma de ensinar e de aconselhamento , que é semelhante à primeira , exigindo sinceridade e trabalho , mas distinta por causa de seu envolvimento com as pessoas". "Eu creio", ele acrescentou, "que o meu povo, por causa dos estágios políticos através dos quais eles tenham passado, as influências sociais que passaram por eles, e sob o impacto da civilização ocidental [...] filosofia materialista , e franji tradições [estrangeiros], se afastaram os objetivos da sua fé".

Nesta situação, al-Banna dedicou-se, como missão de vida, a tornar-se "um conselheiro e um professor". Desta forma iniciou o processo de pregação do Islã que se consolidou com a fundação de uma Sociedade dos Irmãos Muçulmanos em 1928. Ao longo de seu processo de crescimento ela incorporou diversas áreas da sociedade. Contradizendo os intelectuais da época, a Irmandade Muçulmana enquanto grupo religioso emergiu como uma alternativa em meio ao processo de secularização e modernização do Egito. Uma sociedade

---

<sup>6</sup> Richard Mitchell (26 de abril 1929 - 27 dezembro de 2002) foi professor de língua inglesa na Glassboro State College, em Nova Jersey. Na obra intitulada *The society of the Muslim Brothers*, a partir de sua vivência na região na década de 50 e 60 do século XX, ele faz uma análise da influência da religião islâmica e os diálogos traçados entre a Irmandade Muçulmana no Egito, desde sua fundação em 1928 até, aproximadamente, a década de 1970.



que inicialmente tinha o caráter de propagação do Islã e de reforma social, se viu imersa em questões políticas na medida em que tornou-se um forte movimento social. A Irmandade Muçulmana, segundo Mitchell, possui diferentes vertentes de acordo com as especificidades de cada país. Cada braço da Irmandade se distingue pelas questões locais. Em alguns lugares ela tomou forma de partido político, como no caso do Egito atual, em outros simplesmente como movimento social. Entretanto, sua característica comum é a reforma da sociedade pautada na devoção religiosa e valores islâmicos. A Irmandade também tem por ideologia a não violência<sup>7</sup>, desta forma, grupos que acreditam na guerrilha armada criaram outras vertentes políticas após se retirar da Irmandade, a exemplo do Hamas, na Palestina<sup>8</sup>.

Um dos primeiros contatos políticos desta sociedade foi em sua primeira conferência em 1933, em função da tentativa de conter o avanço missionário cristão, já neste encontro fora destinada uma carta ao rei Fuád delimitando as crenças da sociedade, esta carta foi precursora de muitas destas comunicações a líderes de governo. A sociedade se posicionou a favor da coroação do jovem rei Faruq em 1937. Mas posteriormente iniciou suas críticas a influência britânica, que intervia de forma negativa a autonomia islâmica (Mitchell, 1993).

Em praticamente todos os lugares o comprometimento da irmandade hoje com uma visão política de reformar a sociedade pela devoção religiosa e pela adesão a valores islâmicos- e não da violência - é marcante [...] Esta marginalização não se deu apenas na Palestina, mas na grande maioria dos países árabes que adotaram regimes políticos ditatoriais militaristas, secularistas e cuja plataforma formal era a resistência política contra o colonialismo europeu. (Wickham, 2002 apud Schiocchet, 2011:70)

### 1.3 Sociedade Muçulmana de Curitiba

A Comunidade Islâmica de Curitiba, de acordo com o Instituto Brasileiro de Estudos Islâmicos, é uma das mais antigas do sul do Brasil, se formando a partir da chegada de libaneses no ano de 1890. Diferente de seus predecessores, na década de 1950 grande parte das famílias libaneses que chegaram a cidade não abandonaram o islamismo. Neste período foi criada a Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná, em 18 de Julho de 1957. Em 1962 é fundada a Escola Islâmica do Paraná, hoje com o nome de Escola Libanesa. A Mesquita

---

7 No capítulo seguinte explanaremos o processo histórico de inserção da Irmandade no meio político e social e sua influência no processo objetivado por esta pesquisa, a Primavera Árabe, no Egito.

8 O Hamas tem em sua ideologia o caráter islâmico e se constituiu como um braço armado dissidente da Irmandade Muçulmana. Sua política de atuação é a guerrilha como meio de resistência às políticas de assentamento, invasão e coação política do estado de Israel.

Imam Ali Abu Talib, ou Mesquita de Curitiba, como é mais conhecida, localizada no bairro São Francisco, foi inaugurada no ano de 1972.

A comunidade, que hoje é constituída por aproximadamente mil pessoas (incluindo região metropolitana), é conhecida por ser de maioria xiita, entretanto, seu primeiro Sheikh foi o egípcio Muhammad Hassan Iddin, de ordem sunita. Atualmente o Sheikh é o xiita Mohammad Sadeq Maadal (Sheikh Ebrahimi)<sup>9</sup>. Quanto à migração xiita e o convívio com os sunitas, Omar Nasser Nasser catacteriza esta chegada dos migrantes como urbana. Os recém chegados brevemente inseriram-se no comércio. A preferência pelo Brasil teria se dado em virtude do país ser mais liberal com a entrada de libaneses e palestinos. Todavia, a imigração sempre se dá de forma conflituosa, ao passo que o imigrante traz consigo elementos simbólicos de sua cultura que são confrontados com a cultura do novo local de sociabilidade, podendo gerar processos de aculturação ou negação. Sobre a entrada de imigrantes xiitas, que mostra-se extremamente relevante a esta pesquisa, Nasser afirma que

Os primeiros imigrantes muçulmanos para Curitiba foram, em sua maioria, xiitas da Região do Vale do Bekaa, no Líbano. Há hoje na cidade uma importante comunidade xiita, formada pelos migrantes, seus filhos e netos. Esta comunidade que divide o espaço social e religioso com os sunitas representa um grupo cultural/religioso que, no conjunto do chamado "mundo islâmico" é minoritária, mas que em Curitiba conseguiu estabelecer uma certa ascendência sobre a comunidade [...] Quando falam sobre o relacionamento entre ambas as correntes, as declarações dos entrevistados são contraditórias[...] A afirmação disfarça a realidade objetiva, em primeiro lugar porque há diferenças aparentes entre a prática religiosa dos muçulmanos sunitas e xiitas. (NASSER, 2006: 85-87)

O autor problematiza o convívio entre as duas vertentes dentro dessa comunidade, que desencadearia disputas políticas pela liderança da Sociedade Muçulmana e ainda da Escola Brasileira Árabe, o que culminou na atual separação arquitetônica de ambos a partir da construção do Centro Islâmico, localizado no bairro de Santa felicidade, onde hoje frequentam os membros sunitas.

#### 1.4 Uma breve análise sobre a religião

*"O paradoxo central do desenvolvimento religioso é que, por causa do âmbito cada vez mais amplo da experiência espiritual com que a religião é forçada a lidar, quanto mais ela avança, mais precária se torna. Seus*

---

9 De acordo com informações do sítio eletrônico <http://www.ibeipr.com.br/>, acessado em 31/10/14

*sucessos geram suas frustrações."*  
(Clifford Geertz, 2004:28)

O trabalho com a religião, segundo Geertz, objetiva determinar de que maneira as idéias e instituições sustentam, deixam de sustentar, ou até mesmo inibem através da fé religiosa a adesão a alguma concepção supratemporal da realidade. Distinguir a atitude religiosa frente à experiência e aos aparatos sociais que no tempo e espaço tem sido identificados como apoio a esta atitude.

Qualquer que seja a fé de um homem ela é sustentada por formas simbólicas e arranjos sociais, incorpora imagens e metáforas que seus seguidores usam pra caracterizar o real. (Geertz, 2006: 16)

Vista como fenômeno social, cultural e psicológico (isto é, humano), a religiosidade não é meramente saber a verdade, ou o que é tido como verdade, mas incorpora-lá, vivê-la e dar-se a ela incondicionalmente. (Geertz: 2006:30)

Temos, todavia, caracterizada a agência da religião na realidade. A religião se desenvolve a partir das práticas reais dos sujeitos e figura como uma ponte entre a fé e a prática, necessitando de instituições que estabeleçam metáforas como estas aos disposição dos fiéis. A fé, na concepção de Geertz é uma força tanto *particularizante quanto generalizante*. Ela possui a capacidade de incorporar as diversas experiências individuais e as sustenta. Porém, em seu sucesso ela acaba por correr o risco de distorcer as visões pessoais ou mesmo enriquecê-las. De uma forma ou de outra, a tradição prospera. Mas quando falha ela pode vir a se cristalizar, idealizar ou simplesmente desaparecer, passa a existir fossilizada. Quanto mais uma religião avança, mas precária ela se torna. Isso gera suas crises.

Estas crises religiosas, como veremos no capítulo seguinte, irão se complexificar, a exemplo da relação do governante Gamal Abd al-Nasser com a Irmandade Muçulmana no Egito. A interpretação da religião islâmica dada tanto por Nasser no Pan-arabismo quanto pela Irmandade Muçulmana, e dentro desta por suas diversas vertentes, será a chave desta discussão. Neste trabalho não pretendo discutir as diversas formas religiosas vigentes no Islã, mas como estas se relacionam com o meio social e político<sup>10</sup>.

Ao longo deste capítulo inicial busquei expor o mito de criação desta fé e a biografia

---

10 Sobre a religião como objeto de análise histórica, a obra *Observando o Islã*, do antropólogo e professor das universidades de Harvard, Chicago e Princeton, Clifford Geertz, faz uma célebre e memorável análise do Islã nos dois extremos de alcance da antiga civilização islâmica, Indonésia e Marrocos. Mais adiante voltaremos nestas questões tomando a análise deste autor como um dos embasamentos teórico-metodológicos desta pesquisa.

de seu fundador, Muhammad ibn Abdallah, o Profeta Maomé. Tendo como premissa os conceitos de Benedict Andersen sobre as *comunidades imaginadas* e o *de tradições inventadas* de Terence Ranger e Eric Hobsbawm, analiso estas construções narrativas. Hourani propõe que, independente da veracidade desta narrativa, ela segue permanente no que diz respeito a crença, identidade e relações de subjetividade dos que praticam e aceitam esta fé.

## 2 CAPÍTULO - DESDE GAMAL ABD AL-NASSER À PRIMAVERA ÁRABE

### 2.1 O Egito de Nasser

O Cairo historicamente foi uma região importante, tanto estrategicamente, em função do comércio, quanto geograficamente, para as relações de colonização. Com a queda do Califado, mediante a fragmentação e desestruturação do poder, nos séculos XV e XVI grande parte do que antes fora conhecido como Império Muçulmano foi integrada ao Império Otomano. Embora estabelecidas novas relações de poder, diretivas de governo e organização burocrata, a tradição islâmica, a língua árabe e diversos aspectos culturais foram mantidos<sup>11</sup>. (Hourani, 2006)

Durante a dominação Otomana e a primeira guerra mundial acordos diplomáticos foram realizados por parte dos europeus tanto com os povos árabes quanto judeus. Estes acordos visavam uma aliança com os povos nativos na busca de influência e protetorado europeu na região, especificamente França e Inglaterra, e da busca por efetiva autonomia política, por parte dos povos nativos. A exemplo, cito os acordos de Scot-picot e a Carta do Lord Bauford. Foi a ocupação colonial que delimitou, por definitivo, fronteiras étnicas e religiosas que já vinham sendo traçadas desde séculos. (Schicchet, 2011:55)

Na colonização britânica no Egito, vigente de 1882 até 1923, iniciou-se um período intitulado “independência vigiada”. Com a efetivação de alguns acordos, lideranças locais foram colocadas no poder. Líderes que supostamente representariam as demandas destes povos segundo a visão franco-britânica. Entretanto, os europeus não eram capazes de assimilar que a idéia de um rei árabe representante das demandas dos nativos em geral era demasiadamente simplista. (Schicchet, 2011)

O Cairo vinha sendo a capital estratégica de decisão militar e econômica no Egito no período da segunda guerra. Nele se encontrava o Centro de Abastecimento britânico. Diversas Estratégias foram tomadas pelos ingleses para assegurar sua influência no local. Ser um centro de negociações propiciou ao Egito firmar diálogo com os demais países árabes do Oriente Medio, fortalecendo uma idéia de unidade árabe. Em 1944, devido a esta influência, conferências realizadas no Cairo e na Alexandria propiciaram a criação da Liga dos Estados

---

<sup>11</sup> Para mais referências sobre o processo de colonização e instauração do império otomano, ver em Uma história dos Povos árabes de Albert Hourani.

Árabes (Egito, Síria, Iemen, Líbano, Iraque, Arábia Saudita, e Transjordania). (Hourani, 2006: 464-465)<sup>12</sup>

O Egito foi o primeiro país a declarar sua independência, em 1922. Porém a independência do sistema de protetorado só ocorreu em 1954. Após a experiência colonial, iniciou-se um processo revolucionário que depôs o Rei Faruq dando origem ao governo de Gamal Abd al-Nasser na década de 1950.

## 2.2 O Processo revolucionário

Em 1952 os oficiais do exército tomaram o poder, após uma onda crescente de descontentamento de várias vertentes da população com o regime do Rei Faruq, que por muitos era visto como uma liderança árabe de influência britânica em solo egípcio. Logo em seguida, Gamal Adb al- Nasser emergiu como líder incontestado, tendo de início um programa de ação limitado e nenhuma ideologia marcante para além do apelo nacional, acima dos partidarismos e solidariedade as massas camponesas.

A partir de então cria-se uma lógica de personificação do poder na figura de Nasser e este, por sua vez, parte da premissa de unificação do povo árabe, sendo ele mesmo seu líder e representante. A partir disso, Nasser utilizou como um dos meios de unificação, para além do nacionalismo árabe, a linguagem do Islã. Embora a unidade árabe e o nacionalismo fossem os discursos predominantes.

Segundo Hourani, a linguagem do Islã era a linguagem natural utilizada pelos líderes em apelos às massas, em geral defendendo uma visão reformista do Islã, que não se opunha, mas antes endossava os tipos de secularização e a mudança modernizante que estavam introduzindo. Os pilares da ideologia de governo Nasserista se consolidavam em três vertentes ideológicas: o nacionalismo, o Pan-Arabismo ou seja a unidade árabe e por fim a linguagem do Islã. (HOURANI, 2006: 530) Desta forma, a ascensão do Islã como força política depende desta modernidade, que garante uma complexa relação entre o político, o social e o religioso. O Islã atua por meio não só da religião e da prática religiosa, mas da libertação política<sup>13</sup>.

---

12 Dentre estas estratégias, em 1942 um ultimato britânico obriga o Walfd a formar um governo, desta forma os britânicos, em meio a guerra asseguravam um governo de cooperação com seus interesses locais e um centro Estratégico de relações com o Oriente médio. (Hourani, 2006: 464-465)

13 SCHIOCCHET, Leonardo. **Admirável Mundo Novo: O Extremo Oriente Médio, Admirável Mundo Novo: A Construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe**, 2011. Pp. 71-2

A segunda guerra Mundial mudou a estrutura de poder no mundo. ... A ideia dominante das décadas de 1950 e 1960 foi a do nacionalismo árabe, aspirando a uma estreita união de países árabes, independência do jugo das superpotências e reformas sociais para maior igualdade; essa ideia foi encarnada por algum tempo na personalidade de Gamal Abd al-Nasser, governante do Egito... Na década de 1980, uma combinação de fatores acrescentou uma terceira ideia as de nacionalismo e justiça social como uma força que poderia dar legitimidade a um regime, mas também podia animar movimentos de oposição a ele. A necessidade das populações desenraizadas de encontrar uma base sólida para suas vidas, o senso de passado implícito na ideia de nacionalismo, uma aversão as ideias que vinham do mundo ocidental...tudo levou a um rápido crescimento de lealdades islâmica. (Hourani, 1991. pp. 460-461)

### 2.3 O Pan-arabismo

*A ideologia tinha base no movimento estético chamado de Nahda- ou Renascimento Árabe-, que, por sua vez, tinha surgido já no final do século XIX no Egito e se propagado para grande parte da região décadas depois. Para além do Cairo, outros dos principais centros da Nahda foram Beirute, damasco e Bagdá. A Nahda encontrou inspiração para a rearticulação daquilo que era genuinamente árabe nos tempos do domínio de muhammad Ali sobre o Egito e a Síria- sobretudo suas idéias nacionalistas. (Kassir, apud Schiocchet, 2011:56)*

A ideologia do pan-arabismo surgiu anteriormente a Nasser, na década de 1920 e vem a ser uma consequência direta da *Nahda*. Desde a *Nahda* o Egito tornou-se uma influência no mundo árabe, liderando a República Árabe Unida e também a criação da Organização para Libertação da Palestina, criada por Nasser. (Schiocchet: 2011:56-58)

Esta ideologia se concretizou, entre outros pilares, na religião islâmica e no caráter étnico, se legitimando frente ao Ocidente, especialmente Estados Unidos, países da Europa e ao recém fundado estado de Israel, em 1948. Um estado que, embora recente nos termos legais, configurava um campo de disputa política e religiosa antigo. Desde a fundação do Islã, no século VII d.C., os judeus memoravelmente disputam poder político e territorial no Oriente Médio.

O posicionamento e os objetivos do pan-arabismo não podem ser considerados de uma forma simplista, como um simples resgate de tradições árabes, mas político, objetivando uma disputa nas relações de poder. A legitimidade étnica e religiosa do pan-arabismo lhe confere um caráter altamente combativo, firmando-se no campo de disputa de poder com o estado

sionista. A figura de Nasser emerge como líder e voz opositora ao que denominavam imperialismo europeu. As guerras dos Seis dias, ou guerra de 1967 e a Guerra do Suez são exemplos dessas disputas.

O reconhecimento do Egito enquanto culturalmente árabe pode ser considerado parte integrante do processo de islamização da região, tal como a similar colonização sofrida tanto pelo Oriente Médio quanto pelo norte da África. Propostas similares de unificação foram dadas por outros intelectuais e partidos políticos, tais como o Partido Sírio, Ba'th (ressurreição). Segundo Michele 'Aflaq, o principal teórico, "só há uma nação árabe, com direito a viver num único estado unido" a experiência histórica vinda do profeta era pertencente a todos os árabes que se apropriaram dela e só seria conseguida por meio da formação intelectual, espiritual e social. (Hourani, 2006:528-529)

No período da Guerra Fria, embora a ideologia do terceiro mundo tenha surgido como um posicionamento dos demais países árabes e africanos frente à bipolaridade do mundo, as reformas sociais realizadas por Nasser pautavam-se no que ele intitulou "socialismo árabe", um socialismo que não cumpria a ortodoxia de matriz marxista e também se posicionava como anti-imperialista. Dentre as reformas propostas estavam democracia social, reformas na legislação trabalhista, diminuição na jornada de trabalho, investimentos na saúde e educação pública, assistencialismo previdenciário. Em prol destas mudanças e da unificação árabe, o Egito se posicionou à frente da política árabe, interferindo nas questões políticas dos demais países. (Hourani, 2006: 530-31)

A proposta nacional-socialista de Nasser fica explícita na "Carta Nacional":

"A revolução é o meio pelo qual a nação árabe pode libertar-se de seus grilhões, e livrar-se da negra herança que a tem sobrecarregado[...] É a única forma de superar o subdesenvolvimento que lhe foi imposto pela supressão e exploração [...] e de enfrentar o desafio que espera as nações árabes e outras subdesenvolvidas: o desafio oferecido pelas espantosas descobertas científicas que ajudaram a alargar o fosso entre os países adiantados e atrasados[...] Eras de sofrimento e esperança acabaram produzindo objetivos claros para a luta árabe. Esses objetivos, a verdadeira expressão da consciência árabe, são liberdade, socialismo e unidade[...] Liberdade hoje significa a do país e a do cidadão. O socialismo tornou-se ao mesmo tempo um meio e um fim: suficiência e justiça. A entrada para a unidade é a convocação popular para a restauração da ordem natural de uma única nação."

(Departamento de Informação, Cairo, Mashru' Al- Mithaq; trad. ingl. S. Hangar e G. H. Gardênia (eds.), *Árab. Socialism* apud A. Hourani in *Uma História dos povos árabes* (São Paulo, 2006 : 530-31)



## 2.4 Cultura e nacionalismo

O combate ao colonialismo gerou um reconhecimento cultural árabe na tentativa de reivindicar autonomia e nação. Segundo Franz Fanon, não bastou ao colonialismo a dominação psicológica e cultural do colonizado. O colonialismo deforma e desfigura o passado, aniquila a história e conseqüentemente o presente deste povo. Desta forma os "intelectuais colonizados" vem a buscar na reivindicação da "cultura nacional do passado" construir a "cultura nacional futura". (Fanon, 1986: 174-5)

Na mesma perspectiva colonial que subjogou e depreciou todo o continente africano os intelectuais buscaram criar uma cultura "africana" continental. No que se refere ao mundo árabe, que teve experiência histórica colonial similar, "A luta de libertação nacional acompanhou-se de um fenômeno cultural conhecido como renascimento do Islã". (Fanon, 1986: 177)

O discurso sobre o Oriente como "misterioso", "animalesco", "incivilizado", a idéia do "nós" e dos "outros" está comumente associada à discussão acadêmica do *Orientalismo*, proposta por Said. O contato entre o colonizador e o colonizado não deve retratar o colonizador europeu e ativo e o colonizado um primitivo passivo, embora o imperialismo venha a elaborar uma narrativa que se intitula única e verdadeira na tentativa de submeter o colonizado. (Said, 2011)

A Liga Árabe busca a retomada desta herança com o intuito de fundar uma cultura árabe. Embora Fanon afirme que o sentimento nacional foi censurado durante a dominação, a cultura vivida não é simplesmente reflexo do Estado nacional, mas étnica árabe. (Fanon, 1986: 178) Neste contexto político e ideológico o pan-arabismo se desenvolveu: a tentativa de resgate de um passado visto como glorioso somado ao moderno e ao mesmo tempo tradicional. A proposta nasserista de unidade árabe reclama os tempos longínquos do profeta e a união árabe de seu tempo. Ao passo que buscou resgatar tradições, foi também revolucionária, visto que emergiu a partir da derrubada da monarquia e da estrutura colonial.

A influência de uma ideologia e prática nacionalista, proveniente do modelo de civilização ocidental de estado-nação, são aplicadas tanto como formas de governo quanto para a construção e idealização deste estado nos territórios do Oriente - ideologia esta que ganha peso a partir da virada do século XVIII para o XIX. Ideias de nacionalismo são utilizadas nas civilizações do oriente com o mesmo intuito e discurso político que anteriormente justificou "levar a democracia aos bárbaros". Novamente, ilustram a discussão

de Edward Said, em o *Orientalismo*, sobre o oriente como construção do ocidente e para além disto como contraste, o qual é usado pelo ocidente tanto para se distinguir quanto legitimar suas práticas e posturas políticas.

Segundo Marcel Mauss<sup>14</sup>, os fenômenos sociais devem ultrapassar o campo teórico sendo aplicados a grupos humanos. A vida coletiva parece desenvolver-se em organismos políticos, no entanto, estes não são demasiadamente fechados e definidos. Há fenômenos sociais de ordem supranacional, os quais ultrapassam o território racional e a história de uma sociedade. O autor distingue características comuns, tais como a língua e a religião em povos de uma origem comum. Sobre o conceito de civilização, afirma que “uma civilização constitui uma espécie de meio ambiente moral no qual esta mergulhado um certo número de nações e da qual cada cultura nacional não passa de uma forma particular.”. O autor trabalha também com conceitos de “fenômenos de civilização”, os quais se definem por fenômenos sociais comuns a várias sociedades que partilham de uma mesma origem e os fenômenos restritos a certa sociedade, a história de uma sociedade, que não enquadra-se nos “fenômenos de civilização” e sim na própria “sociedade”. (MAUSS, 1913: 471-477).

Todavia, o fenômeno de civilização acaba restrito territorialmente. Embora existam conceitos tais como os de moral e a religião como categorias humanas, elas se diferem nas várias regiões do mundo. Desta forma a civilização tem seus limites de expansão, suas fronteiras. O autor identifica “fronteiras criadas” a partir do contraste. A natureza das práticas coletivas, por não ter grande mobilidade se torna finita.

Principalmente no que tange o século XIX, o conceito de nação nos tempos modernos é utilizado para legitimação dos povos, desta forma são construídas ideias, delimitadas particularidades e mesmo defendida a superioridade da sua própria nação. Porém, o autor irá apontar que devido ao fato das civilizações serem compostas por uma mescla de culturas e empréstimos intra-culturais, não há uma “civilização” pura em si, ela é composta de trocas, o que também a torna de certa forma singular.

Para Mauss, foi na nação que floresceu o patriotismo e com o impulso da Revolução Francesa ela adquire maior significado. Entretanto, a identidade nacional difere do conceito de Pátria, ao passo que o Estado difere da Nação. Mauss aponta um sistema de relações empíricas a partir da etnografia onde a base deste sistema de relações é a troca, ou seja, uma

---

14 Marcel Mauss, (10 de maio de 1872- Paris, 10 de fevereiro de 1950), antropólogo e sociólogo, foi professor, dentre outros, no Collège de France. Um dos pilares da antropologia, Mauss discute exemplarmente os fenômenos de civilização e questões como o nacionalismo. Sua principal obra *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. (1925) veio a trazer novos parâmetros acerca das relações econômicas na sociedade moderna.

base material econômica. Desta forma, as nações se estabelecem através das relações econômicas de troca. (MAUSS, 1920)

Porém, estes elementos que formam a nação podem dissolvê-la em algo maior, um todo universal, universalismo que emerge das religiões, principalmente das mais difundidas: budismo, cristianismo e islamismo.

Segundo o sociólogo Anthony Smith<sup>15</sup>, em sua obra *A Identidade Nacional* (1991), existem duas formas de construção do nacionalismo que, segundo ele, se apresentam como o maior mito de identidade do mundo moderno. São estas formas: o nacionalismo étnico, caracterizado pelo autor como presente especialmente nos países europeus e o nacionalismo cívico, consolidado nos estados pós-coloniais. O estado de Israel emerge pautado em um nacionalismo étnico tal qual o modelo europeu ocidental, somado a um apoio político, econômico e bélico dos Estados Unidos da América. Tais fatores o destacam e diferenciam na região e fazem com que os estados árabes se voltem contra Israel em uma luta por autonomia e por soberania diante das relações de poder que vão se estabelecendo no Oriente Médio. Como exemplo, destaca-se a Guerra de 1967 ou Guerra dos Seis dias, em que a Liga dos Estados Árabes, fundada no Cairo em 1945 e movida pela ideologia do pan-arabismo de Gamal Nasser, enfrentou de maneira unificada o recente estado de Israel, porém, sem obter êxito.

## 2.5 Modernidade árabe e a Irmandade

A influência e diálogo do oriente médio, incluindo o norte da África, com o ocidente é constante desde o período europeu das expansões marítimas, até o colonialismo, imperialismo e período de protetorados. Esta troca promoveu influências ideológicas, políticas e econômicas. Várias formas de modernidade ocorreram por meio deste diálogo, dentre elas: o pan-arabismo, socialismo árabe, nacionalismos e também a Nakbah palestina, a revolução iraniana, etc. Desta forma, a ascensão do Islã como força política está ligado a esta modernidade, que garante uma complexa relação entre o político, o social e o religioso. O Islã atua, então, por meio não só da religião e da prática religiosa, mas da libertação política. (Schiocchet, 2011: 71-2)

---

<sup>15</sup> Anthony Smith, 1939, é um sociólogo renomado acerca das questões de nacionalismo e etnicidade. Professor Emeritus da London School of Economics. Suas obras contribuíram demasiadamente para pesquisas posteriores, cito uma das principais, utilizada nesta pesquisa, *National Identity*.

O contexto médio-oriental desde a queda do Império Otomano( e mesmo antes dela) [...] aponta para uma influência constante do Ocidente, seja por conta do colonialismo, anexação como parte do próprio território nacional europeu, protetorado, zona de influência, intervenção militar, tratado econômico, ideologia política, ou ainda outros fatores. Assim, sugere-se que o Oriente Médio, hoje não pode ser visto como politicamente atrasado\* em relação ao Ocidente, já que tal versão da história demanda um aporte evolucionista – seja ele liberal, marxista, ou ainda outros. (Schiocchet, 2011:71)

Com a revolução nasserista e a sociedade pautando questões sociais e políticas, iniciam-se críticas à forma de utilização e interpretação que o movimento nasserista fazia do Islã. Foi a partir do período em que Nasser estipulou um regime intitulado União Socialista Árabe que a Irmandade o acusou de usar a linguagem do islã para encobrir uma política basicamente secular. (HOURANI, 2006: 532) Membros da organização se envolveram, então, em um tipo de conspiração contra o regime de Nasser.

Partindo da premissa de que a justiça social só seria alcançada por um governo pautado no Islã, além do descontentamento com o Socialismo-Árabe, em 1954 membros da vertente radical da Irmandade atentam contra a vida de Nasser. Após as represálias e execuções de tais lideranças, a Irmandade se manteve como grupo político opositor. Mesmo após o assassinato do líder al-Banna, no Egito, Sayyid Qutb se manteve como teórico dos princípios da Irmandade, escrevendo manifestos sobre uma sociedade pautada no Islã e nos princípios postos: um líder, um *sayyid*, deveria promover a justiça e moral social; um resgate aos princípios da *Ummah*. (Hourani, 2006:521)

A repressão à Irmandade tornara-se maior, e essa vista como uma ameaça ao regime nasserista. Desta forma, a década de 60 foi marcada por perseguição a líderes religiosos e às suas práticas e discursos, o que pode ser caracterizado como um processo de laicização forçada. Cabe aqui salientar algumas medidas de controle tomadas no governo Nasser: se intitulando "A voz do povo", ele restringiu o uso do rádio e jornais. Foi neste período, da era do rádio, que cada país tinha sua estação, embora no Egito a estação *A voz dos árabes* tenha sido a mais influente, marcada pelos discursos de Gamal Nasser.

"A imprensa egípcia era relativamente livre até a subida ao poder dos políticos militares em 1952, mas depois disso ficou sobre o controle do Estado, até ser nacionalizada em 1960, juntamente com outras grandes empresas [...] na maioria dos outros países! também os jornais eram estritamente controlados quanto as notícias e opiniões! mas havia uns poucos que se podia dar livremente as notícias e expressar opiniões de toda espécie."

(Hourani,2006:513-4)

O governo militar, teve algumas semelhanças com os meios de manipulação totalitaristas descritos por Hanna Arendt, a propaganda usada para adesão das massa e também para propaganda externa foi um destes sintomas. A repressão a organizações políticas opositoras e as execuções a líderes políticos também.

"Somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo, as massas tem de ser conquistadas por meio da propaganda. Sob um governo constitucional e havendo liberdade de opinião, os movimentos totalitários que lutam pelo poder podem usar o terror somente até certo ponto e, como qualquer outro partido, necessitam granjear aderentes e parecer plausíveis aos olhos de um público que ainda não esta rigorosamente isolado de todas as outras fontes de informação."  
(Arendt, 1975: 390)

Segundo a autora, o totalitarismo utiliza da propaganda como meio de adesão e, quando absoluto, substitui a propaganda pela violência e o terror. A figura do líder infalível é comparável a Nasser e sua ação específica com a Irmandade resulta em semelhanças com o conceito de Hanna Arendt. Em contrapartida, Nasser teve em seu governo períodos considerados pela a Irmandade como de terror e outros mais brandos, visto o começo do governo dos militares, em 1950, quando foi a única organização não dissolvida. Embora em 1960, concomitante com seu auge de poder político e apoio dos demais países, Nasser como líder incontestável passa a tomar medidas de contenção social e principalmente política. Após a morte de Nasser na década de 70 e a ascensão de Anwar Saddat, as relações com a Irmandade tornaram-se mais brandas. O governo de Sadat foi marcado pela retirada dos consultores soviéticos do território egípcio e uma reaproximacao política e econômica com os Estados Unidos, além de mediação dos acordos de paz com Israel, o que resultou em sua morte precoce pelas mãos de um fundamentalista islâmico.

Com o advento da modernidade e a aproximação de alguns governos, tal como o de Nasser no Egito com o secularismo e a laicidade do Estado, a Irmandade Muçulmana caiu na marginalidade, o que foi um fator comum em todo nos países árabes onde ascenderam regimes militaristas e secularistas em que tinham inserção. Desta forma, não é espantoso que em certos casos uma nova onda de revoltas populares venha a buscar identificação nas políticas da Irmandade, visto que o Islã é tido como componente cultural comum do Oriente Médio. Este evento novamente traz sujeitos históricos na busca pela autonomia que lhes fora retirada por imposição de colonizadores e governos autoritários.

## 2.6 Primavera Árabe

Sobre o conceito de Primavera Árabe, o nome inicialmente foi criado resgatando a ideia de Primavera dos Povos, um conjunto de revoluções, de caráter liberal, democrático e nacionalista, iniciado por uma crise econômica na França e foi a onda revolucionária mais abrangente da Europa, embora em menos de um ano forças reacionárias tenham tomado novamente o controle e as revoluções em cada nação tenham sido dissipadas.

Muitos autores fazem críticas ao uso deste conceito, visto que as revoluções árabes e neste caso, a Egípcia, não possuem simplesmente caráter democrático e liberal, embora nacionalistas. Há o entendimento que esta revolução possui muitos sentidos, que vem trazer o resgate a tradição islâmica como símbolo cultural, mas ao mesmo tempo constitui um movimento de resistência. O resgate do Islã e de uma política pautada na religiosidade, embora por vias democráticas - Mursi acende ao poder por eleições - vai de encontro à teoria da modernidade pautada na laicização. Desta forma entende-se que o uso do termo Primavera Árabe, embora já historicizado, deve ser questionado.

Segundo Schiocchet (SCHIOCCHET,2011), trata-se de um momento de revolta de caráter popular que deve ser entendido enquanto uma continuidade histórica que advém do contexto histórico de dominação que o Oriente Médio sofreu, incluindo o norte da África que, segundo ele, é composto por uma maioria árabe e possui processos históricos e sociais semelhantes aos dos povos árabes, além do pertencimento social e cultural.

"O que explica a chamada Primavera Árabe hoje não é especialmente o contexto político das últimas décadas, mas sim o contexto histórico mais amplo da região. Isto é, a chamada Primavera Árabe é apenas mais um momento em um complexo processo de assentamento e imbricamento de forças políticas, sociais, econômicas, étnicas, religiosas e nacionais, melhor entendido de acordo com uma perspectiva histórica mais ampla (não apenas árabe) e centrada em eventos que marcaram e transformaram a região de maneira pervasiva e duradoura. ... A Primavera Árabe é muito mais uma continuidade de um longo processo histórico de assentamento de elementos políticos, religiosos, étnicos e nacionais que quase que ininterruptamente se manifestou em toda a região do que um momento sui generis a ser entendido enquanto ruptura histórica." (SCHIOCCHET, 2011. pp.3-4)

Segundo o antropólogo, este processo tem por objetivo a autonomia dos povos de maioria árabe e vem se desencadeando em diversos períodos históricos: desde a dominação

Otomana e a busca pela libertação da política e intervenção colonial, passando pelo período mandatário franco-britânico após a Primeira Guerra Mundial com a queda do Império Otomano, a fundação dos Estado-Nação e as independências que retalharam o território árabe e promoveram a ascensão de lideranças locais, lideranças consideradas "fantoche", que viam-se atreladas à política ocidental européia e norte-americana. (SCHIOCCHET: 2001)

A peculiaridade dos países do norte da África, neste caso o Egito em específico, é que estas regiões do continente africano vem de um processo de descolonização similar ao ocorrido no Oriente Médio. Embora em território africano, o Egito reconhece sua identidade cultural enquanto árabe. Não que um pertencimento cultural anule o outro, mas aqui tem-se a convergência de dois processos de afirmação e legitimidade frente ao colonialismo europeu. O pertencimento cultural africano e árabe.<sup>16</sup> A primavera Árabe deve ser vista pela ótica da continuidade histórica, ela representa mais um pico de ascensão na luta descolonizadora de ambas as culturas, árabe e africana. Por outro lado, ela faz parte de uma corrente de mobilizações com a ascensão de novos atores sociais, tanto da juventude egípcia como pontua Fergancy, quanto do processo africano, segundo Olukoshi e ainda da continuidade da descolonização árabe mediante a influência britânica e norte americana e a imposição de lideranças fantoche, segundo Schiocchet.

Especificamente no Egito, o dia 25 de janeiro de 2011 é datado como o marco inicial dos protestos que levaram a queda de Hosni Mubarak em 11 de fevereiro de 2011. Este evento vem a desencadear-se por um conjunto de fatores, dentre eles, teóricos apontam como principais: o governo de cunho autoritário, corrupção (ainda que em nível não exorbitante), aumento do índice de desemprego da população em idade de 20 a 30 anos (embora os gráficos de desenvolvimento econômico apontassem para uma ascensão) e ainda propostas de uma reforma constitucional que busque eleições por vias diretas, contra a sucessão por hereditariedade e a favor de uma limitação do tempo de mandato político que se defina em apenas a possibilidade de uma reeleição para um mandato de seis anos.(Korotayev: 2011; Khalid, Rashid: 2011, Fergancy:2005 *apud* Navarrete, J: 2012).

Há um rechaço à proposta política de quinta reeleição de Mubarak, após um governo que se estendia há 30 anos após suceder Anuar el-Saddat, assassinado em um atentado na década de 1980, em virtude de sua aproximação política com os EUA. (Fergancy:2005) Um dos fatores relevantes apontados pelo historiador Hobsbawm, em 2011, seria a comunicação

---

16 Não pretendo entrar a fundo em questões de subjetividade do colonizado, para tal, cito Franz Fanon na célebre obra *Pele Negra, Máscaras brancas*. Apenas pontuo esta especificidade como um dos pontos de alcance, ou de tentativa do pan-arabismo e pan-africanismo.

virtual e as novas tecnologias, aliadas a uma massa de jovens em descrédito com o regime de Mubarak.

A soma destes fatores, vinculados à repressão estatal e à censura das manifestações e posicionamentos políticos anti-governo pode ser entendida como um conjunto de elementos que leva essa massa populacional às ruas em busca, entre outros pontos, de representação política que considerassem legítima. Após a queda do presidente, foi o Conselho Supremo das Forças Armadas quem assumiu o poder, com a promessa de celebrar em meados de 2012 eleições presidenciais. Efetivamente, nos dias 23 e 24 de maio iniciam o primeiro turno das eleições e em 16 e 17 o segundo turno, no ano de 2012, desenvolveram-se as eleições presidenciais, das quais resultou eleito Mohammed Mursi, candidato do Partido Liberdade e Justiça e membro da Irmandade Muçulmana. O Partido de Mursi recebe 51% dos votos derrotando o opositor, ligado a Mubarak, o candidato Ahmad Shafic.



### 3 CAPÍTULO - ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO FATO HISTÓRICO

*As outras sociedades talvez não sejam melhores do que a nossa; mesmo se somos propensos a acreditar nisso, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo. Ao conhecê-las melhor, ganhos porém, um meio de nos distanciarmos da nossa, não porque esta seja absolutamente má, ou apenas má, mas porque é a única a qual devíamos nos libertar: já estamos naturalmente libertos das outras. Assim, colocamo-nos em condições de abordar a segunda etapa que consiste, sem nada reter de nenhuma sociedade, em utilizá-las todas para extrair esses princípios da vida social que nos será possível aplicar à reforma dos nossos próprios costumes, e não daqueles das sociedades estrangeiras: em virtude de um privilégio contrário ao precedente, apenas a sociedade que pertencemos é que somos capazes de transformar sem nos arriscarmos a destruí-la; pois as mudanças que aí introduzimos também fazem parte delas. (Levi-Strauss, 2004: 371)*

#### 3.1 Teoria Antropológica em diálogo aberto

Uma abordagem inter-relacional entre o discurso acadêmico e o discurso produzido pelo grupo de interlocutores da pesquisa possibilita ao pesquisador uma melhor compreensão dos processos sociais e relações culturais a partir de categorias nativas. O Oriente historicamente foi construído, na literatura ocidental, a partir de uma ideia de barbárie, de negação da civilização. A análise empírica desta cultura e do discurso direto produzido pelo agente integrante deste meio possibilita um enriquecimento no debate acadêmico e compreensão deste contexto social para um indivíduo externo a ele.

Para acessar tais terrenos sociais e redes, entrar em contato com essas interações, é fundamental compreender melhor as características do trabalho de campo etnográfico. A forma com que o pesquisador estabelece contato com os interlocutores, sua posição frente aos acontecimentos, postura, gênero, opção sexual, seus vínculos e outros fatores influenciam essa experiência, sendo fundamental que questões de reflexividade sejam problematizadas durante a pesquisa. As produções etnográficas e experiências em campo estão diretamente relacionadas aos diferentes posicionamentos adotados pelos pesquisadores em campo, sua forma de entrar em contato com seus interlocutores, suas negociações e trocas, estratégias e escolhas. O pesquisador deve estar ciente de que sua entrada em campo não é neutra, mas que incita diferentes respostas e reações frente aos interlocutores, sendo este um ponto importante a ser observado e descrito durante uma etnografia. (Robben and Sluka, 2007: 09, 18)

De acordo com Robben e Sluka, o papel desempenhado pelo pesquisador em uma coleta de dados dialógica o coloca em posição central nas etnografias, ou seja, o pesquisador não é um mero observador ausente no texto, mas participa ativamente das práticas e, assim, é protagonista na etnografia. Uma das características de autores que adotam tal perspectiva é a narrativa apresentada em primeira pessoa. (Robben and Sluka, 2007: 28). Os autores afirmam que as novas etnografias buscam dar voz aos interlocutores para que possam também defender seus pontos de vista e visões de mundo, questionando a autoridade do etnógrafo como única fonte de informações, descrições e interpretações. (Robben and Sluka, 2007: 19). Defendem, ainda, que em trabalho de campo deve-se sempre ter em mente os preceitos éticos da pesquisa, além do consentimento livre e informado dos participantes, que colaboram ativamente como colaboradores e não apenas como “objetos” de pesquisa. A pesquisa deve ser conduzida levando-se em conta as necessidades dos interlocutores e da comunidade, não tendo em foco apenas os objetivos do pesquisador, mas buscando também retribuir, dar respaldo ou retorno a comunidade de forma que seja do seu interesse (Robben and Sluka, 2007: 26).

Para realizar essa pesquisa utilizei o método etnográfico, desta forma utilizarei do recurso de *Fontes Oraís* buscando participar dos espaços e redes em que a Comunidade muçulmana está atuando através de trabalho de campo. Entretanto, buscarei um modelo de trabalho de campo que estabeleça trocas e relações de reciprocidade diferentemente dos trabalhos de campo desenvolvidos majoritariamente durante o paradigma científico da modernidade, que buscavam objetivar os fatos observados e coletá-los para análise em laboratório.

Como ferramenta do trabalho de campo, utilizarei gravações em áudio e vídeo, bem como entrevistas semi-estruturadas a partir da perspectiva de autores como Bourdieu (2003). Um elemento fundamental para essa tipo de trabalho é manter uma preocupação ética constante, procurando esclarecer aos interlocutores todos os aspectos do trabalho, como, onde e porque serão utilizados tais materiais, estabelecendo um vínculo de consentimento informado, com a preocupação de que tais comunidades ou indivíduos não sejam prejudicados de forma alguma por participarem da pesquisa. Antes de cada conversa, procurarei destacar a responsabilidade ética com que me comprometo a utilizar o material de campo, me dispondo a não incluir aquilo que os interlocutores não queiram.

Todavia, a proposta metodológica desta pesquisa dispôs-se a modificações considerando a prática do campo e a possibilidade de surgimento de novas demandas da

pesquisa.

### 3.2 A inserção na Sociedade Muçulmana - O Campo

Seguindo a proposta de Favret-Saada, de deixar *afetar-se* pelo campo, utilizei a metodologia de inserção, observação e participação. Com minha inserção pude perceber algumas dicotomias, tal como a divisão entre xiitas e sunitas na prática religiosa e cotidiana. Embora a Mesquita de Curitiba excepcionalmente reúna as duas vertentes, na prática os sunitas frequentam o Centro Islâmico, localizado em Santa Felicidade, enquanto os xiitas são a categoria predominante na Mesquita de Curitiba.

Buscando a ruptura da hierarquia entre o pesquisador e o interlocutor, tentei integra-me à medida do possível nos rituais nativos, embora tenham ocorridos dois tipos de recepção. Denominei de *esclarecidos* as lideranças políticas e religiosas, dadas neste contexto na figura do Sheikh e de Gamal. Visto que ambos entendem a perspectiva do Islã como universal, ou seja, qualquer um é passível de conversão, minha inserção enquanto pesquisadora laica e representante de um centro de estudos foi bem recebida em virtude da repercussão proposta pela pesquisa: dar voz a quem até então seriam *os outros*. A segunda perspectiva foi daqueles que nomeei *corpo religioso*, ou seja a maior parte dos fiéis, que em oposição aos *esclarecidos*, visualizavam na minha presença uma figura feminina, desnudada (sem o véu, *hijab*), agnóstica e mãe solteira. Portanto, uma personagem ocidentalizada, não integrante do meio social árabe-muçulmano.

Sobre a minha atuação em campo, compreendo que a inserção política que tive, desde 2012, junto ao Comitê de Solidariedade a Palestina (Urgente Palestina) foi um elemento chave no entendimento do pesquisador enquanto *afetado*. Novamente pautando-me em Favret-Saada, ao deixar *afetar-me* pelo campo acessei terrenos da trama social que não estariam alcançáveis se não por meio da experiência. Ao fazer parte da ação política, em conjunto com membros da Mesquita e da Comunidade Árabe, dialoguei diretamente com os integrantes dessa comunidade, acessando discursos não elaborados. Ao experimentar, mesmo com todas as limitações, um vislumbre do lugar do *outro*<sup>17</sup>, pude adentrar a comunicação não-verbal e involuntária. Cito Favret-Saada:

Ora, entre pessoal igualmente afetadas, por estarem ocupando tais lugares,

---

<sup>17</sup> Refere-se ao conceito de *outro* a partir de Edward Said na obra *Orientalismo*.

acontecem coisas as quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se alias, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: Ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. ( Favret-Saada apud: Siqueira: 2005)

### 3.3 Análise empírica: confronto do campo e das entrevistas.

Na *Análise Antropológica do fato histórico*, busquei relacionar as duas propostas e sigo agora para a análise das entrevistas que me foram concedidas e da minha participação nesta sociedade ao longo de dois anos. Embora exista uma extensão de dois anos neste campo de pesquisa, que iniciou-se no fim do ano de 2011, estendendo-se até o ano vigente, houve períodos de maior participação e outros de distanciamento, principalmente por questões acadêmicas. Na prática metodológica da entrevista semi-estruturada meu recorte de entrevistados/interlocutores se deu por dois fatores: político e religioso. A escolha de dois destes interlocutores foi fundamental por estes quesitos, sendo o primeiro uma liderança religiosa e o segundo uma liderança - que embora permeie o campo do religioso de maneira significativa - se configurou neste campo como uma liderança política.

Através de minhas entrevistas, busquei compreender melhor as trajetórias de vida, localizar a descendência dos interlocutores, se eram partidários de alguma organização política, seja ela no Brasil, ou externamente. Posteriormente, indaguei sobre as seguintes questões: o Governo Nasserista, a Irmandade Muçulmana e Primavera Árabe. Elaborei as questões em tom de provocação, deixando livre o diálogo. Usando a metodologia antropológica, fiz a comparação entre as entrevistas elaboradas. Todos os entrevistados consentiram na utilização de suas declarações para fins acadêmicos nesse trabalho.

### 3.4 Entrevistas

Interlocutor I - Gamal Oumari, membro da Sociedade Muçulmana de Curitiba, muçulmano de ordem xiita, é formado em Teologia no Irã na década de 90 do século XX.

Gamal é descendente de libaneses, nascido no Brasil. Esta entrevista foi realizada nas dependências da Mesquita de Curitiba, especificamente no escritório, local onde o interlocutor trabalha. Gamal é considerado pela comunidade como um dos principais membros desta Sociedade.

Sua atuação engloba a prática política e religiosa. Como vice-presidente da Sociedade Muçulmana ele desenvolve praticamente todos os projetos realizados pela entidade, desde a organização dos eventos religiosos que participei: Ashura, Hamadã e orações, até a organização das atividades realizadas no local, tal como aulas de árabe (para a comunidade e externos), estudos religiosos e eventos beneficentes. Como membro político do Comitê Urgente Palestina, sua atuação é uma das mais significativas no quesito de organizar o espaço e prática política. No ano de 2014, a exemplo, foram organizadas pelo comitê palestras, manifestações, recepção do embaixador da Palestina e recepção do time de futebol Iraniano na Copa.

Seguindo o recorte proposto, este interlocutor, especificamente, foi escolhido para esta pesquisa em virtude de sua transitoriedade entre o secular e o religioso. Encontrando-se no liminar<sup>18</sup>, ou seja, na margem.

A entrevista com este interlocutor se deu em tom quase informal, em nenhum momento foi seguido o roteiro de entrevista. Isso se deu por dois motivos: primeiro, a resistência por parte do interlocutor em deixa-se entrevistar. Embora eu estivesse inserida no campo, houve uma grande resistência em conceder a entrevista provavelmente em função do entendimento, por parte destes agentes, de que uma liderança politico-religiosa deveria ter um discurso elaborado sobre a temática, em segundo lugar porque este discurso deveria ser homogêneo segundo as concepções xiitas da sociedade e devido a representatividade do interlocutor. Desta forma, para acessar este drama social<sup>19</sup> no momento da entrevista, abri mão do aparato tecnológico (gravador) e do roteiro, visto que estes produziam um efeito academicista e formal ao momento. Remetendo-me a Burke (Burke:1992) em sua análise sobre a escrita da historia oral, no momento em que se desliga o gravador é o momento em

---

18 Conceito de Vann Gennep, a liminaridade consiste na margem social, podendo ser entendida como o estar *entre* dois espaços, no caso deste interlocutor, o secular e o religioso. Parafrazeando Vann Gennep acerca da passagem material, a pessoa que passa da zona do sagrado para a zona de sagrado de outro transita entre dois mundos. Isso é por ele denominado *margem*, esta margem, simultaneamente *ideal e material* encontra-se em todas as cerimônias de passagem, sejam elas mágico-religiosa ou social. Embora o entendimento de secularismo e laicidade no Islã seja problematizado nesta pesquisa, segundo a perspectiva de Oliver Roy, no capítulo seguinte.

19 Cito a análise de Pina Cabral sobre o conceito de drama social segundo Turner. Parafrazeando Cabral Drama social consiste na concepção processual da vida social e cultural, como sendo baseada numa dialética entre a ordem estável, formada por esconder o caos, e o caos criativo, atingido através da revelação. Sendo a contradição, portanto, um aspecto inegável da vida social e cultural.

que começa a entrevista. Portanto, o gravador não foi ligado.

Sobre a ascensão da Irmandade Muculmana no Egito<sup>20</sup>, o interlocutor se posicionou de forma negativa. Para ele a ascensão deste braço religioso foi uma imposição de governo teocrático no momento inadequado. Segundo Gamal, a Irmandade tentou implantar a *Sharia pela Espada*. Embora o povo tenha visto nesta organização uma oportunidade de mudança e de saída de um regime ditatorial para um regime islâmico. A Irmandade utilizou da força e da imposição de uma *Monarquia com nome de sistema islâmico\**, que foi entendida pelo povo como uma nova ditadura. A Irmandade teria abraçado, como um polvo, todas as vertentes do governo. Do juiz do tribunal, ao burocrata, todos eram membros da I.M. As leis, por sua vez, foram modificadas segundo a *Sharia*. Para Gamal isto teria amedrontado a população. Esta teria sido uma tentativa mal sucedida que não pode ser chamada de Revolução.

Foi traçada uma análise entre a Revolução Iraniana em paralelo a Primavera Árabe, no Egito. Nesta análise elenquei algumas problemáticas chave: A Irmandade Muçulmana, por ser de vertente sunita, não possui esclarecimento ou aptidão ao poder. Isto se justificaria porque *o Islã é uma filosofia de vida* consequentemente, para Gamal, *o xiismo é o máximo da evolução dentro do Islã*. A partir disso foi colocado que no Irã, Khomeini possuía conhecimento secular e religioso suficiente para elaborar um *Plano secular de Governo*.

Gamal explicitou que em suas três idas ao Irã, em diferentes momentos (1983, durante a Revolução, Década de 90, quando fez o curso de Teologia e 2008, ao realizar outro curso com a temática religiosa), ele teria presenciado um grande avanço tecnológico e desenvolvimentista. Relatou também que no Irã, diferentemente do período analisado no Egito, não há imposição do Islã, visto que a religião não deve ser imposta e sim ser um processo de construção individual, com adesão voluntária. No Egito, todavia, a Irmandade, não possuindo estes esclarecimentos que *apenas uma leitura correta da religião propicia*, não conseguiu instaurar um bom governo. Gamal, posicionou-se a favor da teocracia, do *socialismo islâmico* que para ele consiste em um governo que dispõe do conhecimento religioso e político, que possui adesão das massas e em que as massas são favoráveis a teocracia. Não ocorrendo simplesmente uma apropriação despolitizada e forçada. Este governo deve ser implementado de maneira gradual e jamais deve utilizar a força como meio de coersão. Até mesmo na *Jihad*<sup>21</sup>, guerra santa, atitudes como desumanização do inimigo, maus

---

20 Seguindo a metodologia desta pesquisa, utilizarei da escrita livre para relatar as conversas com os interlocutores. Utilizarei do recurso de *Itálico* para ressaltar frases literais ou parafraseadas ditas por estes agentes sociais. Por questões de esclarecimento, sendo esta uma etnografia, todas as análises dos fatos históricos contidas no subitem III.c.1., na parte dos interlocutores, são análises destes agentes sobre os fatos históricos elencados.

21 A Jihad, conhecida também por Guerra Santa, segundo Gamal é legitimada pela doutrina islâmica. Todavia,

tratos, ou execução devem ser repudiadas. Um governo teocrático deve respeitar a individualidade e não utilizar da imposição pela força. Desta forma a Irmandade no Egito tentou promover uma revolução sem base popular e segundo ele, o povo não estava preparado para uma teocracia, visto que ela deve ser instaurada através de um processo e não de uma drástica ruptura.

Sobre a sua perspectiva acerca da Primavera Árabe, este fato histórico não deve ser tido como uma revolução, em virtude das questões colocadas anteriormente e ainda que nesta concepção: *os países árabes não estão maduros, este processo deve ser mais amplo*. Os acontecimentos ocorridos na Tunísia foram apenas o *primeiro ato de coragem* contra os regimes ditatoriais. Visto que os países árabes possuem um histórico de dominação, esta foi uma tentativa de destituição destes poderes. Porém, no caso egípcio, esta tentativa foi frustrada na medida em que a I. M. falhou em sua proposta propiciando a retomada do governo pelos militares.

Por fim, sobre o período nasserista, foi dito que Nasser fora um grande líder ao propor um bloco econômico árabe, embora não tenha sido compreendido em sua época. Num segundo momento de diálogo, após a entrevista com o Sheikh, Gamal me explicitou que embora a mesquita tenha tido no seu início líderes religiosos sunitas, após a revolução iraniana, de ordem xiita, houve uma maior amplitude no diálogo com o xiismo. Com a chegada de líderes religiosos xiitas, gradativamente a sociedade muçulmana passou a incorporar seus preceitos. Inclusive a mesquita de Curitiba teve uma imagem de Khomeini exposta em suas dependências. Segundo Gamal, ela foi retirada em respeito à ordem sunita que estava insatisfeita. Gamal também pontuou que embora a mesquita se proponha a agrupar as duas ordens, a vertente sunita construiu um espaço para a prática islâmica que se situa em Santa Felicidade. Portanto vale ressaltar que a maioria dos interlocutores desta pesquisa são do ordenamento xiita.

Interlocutor II - Mohammed Sadeq Maadal (Sheikh Ebrahimi)

O Sheikh Ebrahimi, assim conhecido dentro da comunidade, foi escolhido para esta pesquisa em função da sua prática religiosa, tal como, e principalmente, de seu papel social enquanto liderança espiritual, xiita. Nascido no Irã, o Sheikh faz o regresso a cada 4 meses.

---

ela prevê um tratamento humanitário aos presos políticos. Não se deve desumanizá-lo ou decapitá-lo. É dever de um muçulmano alimentar, medicalizar (se necessário) e cuidar dos ferimentos de um preso. O ato de depreciar, torturar ou executar o inimigo não está previsto nas leis islâmicas e deve ser repudiado.

Não possui nenhum tipo de filiação partidária, seja ela no Brasil ou em outro país. Dentro da Sociedade Muçulmana de Curitiba, enquanto liderança religiosa, ele tem a função de realizar os rituais islâmicos, dentre tais: orações (5 por dia), Ashura, Hamadã, etc. Para além destas atuações ele também participa como professor em cursos sobre o Islã.

A entrevista realizada com o Sheikh, tal como a de Gamal, não dispôs do uso de gravador, pelos mesmos motivos. Embora o Sheikh não permita outra postura além da sua titulação religiosa, optei pela mesma metodologia. A entrevista teve como intérprete Gamal Oumari, visto que o Sheikh não fala português. Embora ele fale inglês, optei pela entrevista realizada em árabe e traduzida (frase por frase). A pesquisa foi realizada, também, na Mesquita de Curitiba, no escritório do Sheikh.

A entrevista começou de forma mais formal. O Shiekh, sabendo da minha visita estava a minha espera, utilizava sua veste religiosa. Como já exposto, Gamal foi nosso tradutor. A primeira pergunta foi a seguinte: 1- Qual o seu entendimento sobre a Primavera Árabe? A resposta inicial foi um indagação sobre o que *nós ocidentais* sabemos sobre a Primavera Árabe? Em seguida ele fez algumas afirmações, dentre elas: que o termo Primavera Árabe foi um termo cunhado pelo ocidente. O ocidente e o imperialismo são inimigos dos árabes. Os ocidentais não entendem nada sobre as formas de governo e modos de vida dos países árabes. Por fim, ele disse: *Primavera? Para mim isso não significa primavera, na primavera as flores nascem, nossos países caíram em guerras civis, isso pra mim deveria ser chamado Outono*<sup>22</sup>.

A segunda questão foi mais aberta, acerca do que é a Irmandade Muçulmana. A resposta do Sheikh fora uma narrativa sobre a criação da Irmandade, em 1928-29 até os dias atuais. Não pretendo fazer uma transcrição literal desta resposta, visto que em grande parte ela coincide com a apresentação feita no primeiro capítulo deste trabalho. Buscarei trazer os fatos que para esta pesquisa eram desconhecidos, também desconhecidos por Gamal. Também me deterei aos fatos que achei mais relevantes para esta análise.

Segundo os relatos do Sheik, A Irmandade Muçulmana, havia sido criada pelo político al-Banna, um homem inteligente e sábio, que tinha o dom de articular pessoas a partir do Islã. Ao longo do processo histórico, a Irmandade passou por diversos períodos. Um dos mais significativos neste relato, foi que anteriormente ao governo nasserista, presumisse que no governo do rei Faruq, esta Irmandade foi acusada de assassinar dois dos primeiro ministro do

---

<sup>22</sup> Neste trecho o Sheikh fez referência as estações do ano como um comparativo com o termo utilizado. Para ele os acontecimentos decorrentes deste fato histórico propiciaram a destruição dos países árabes. Desta forma não haveria frutos positivos disso.



Egito, um subsequente ao outro. Na primeira acusação, outros grupos foram envolvidos. Na segunda, apenas a Irmandade. Isso causou uma perseguição e uma institucionalização das suas ações, estando os encontros restritos, unicamente, a sede do Cairo. Quanto a ascensão da Irmandade, o Sheik respondeu em linhas gerais que fora uma tentativa de governo islâmico mal sucedida.

Na terceira questão, foi indagado sobre o Governo de Gamal abd al-Nasser. Seguindo a proposta de análise da questão anterior, para além do processo já abordado neste trabalho, o Sheikh se posicionou de forma positiva ao governo. Disse que este foi um período de desenvolvimento e avanço. Para ele Nasser fora um grande líder, representante do povo árabe. Uma questão bastante relevante, por ele colocada, foi que durante o regime de Nasser houve um diálogo com a comunidade muçulmana curitibana. Até o primeiro terço da década de oitenta, líderes religiosos foram enviados para Curitiba. Inclusive, houve auxílio do governo na construção da Mesquita. O Sheik, e também Gamal, nos relataram que havia neste período um quadro de Nasser na sede da Sociedade Muçulmana de Curitiba.

Nesta entrevista, tal como na de Gamal, foi explicitado com a República Teocrática do Irã colaborou com a Mesquita, desde a doação dos azulejos, até por dispor de líderes religiosos. O Irã foi citado como exemplo de governo teocrático em questões económicas, organizacionais, adesão popular e tolerância religiosa.

A entrevista com o Sheik Ebrahimi, foi relativamente curta, em virtude de seus compromissos. Comparada as demais entrevistas, ela foi formal e objetiva. Todavia, no fim da entrevista, ele preocupou-se em saber o dia e hora da banca em que esta pesquisa seria apresentada. Por fim, disse que estaria orando por mim neste momento. Esta quebra, particular, na formalidade do interlocutor pode ser interpretada por duas vias: a primeira, de que como qualquer religioso ele responderia conforme a postura e posição a ele destinada, sua intervenção seria puramente religiosa. A segunda, que me é mais convincente por conhecer este campo, é a de que o Islã é para todos. Teríamos um laço terreno e ele intercederia, espiritualmente, por mim no momento propício. Em virtude da posição político-religiosa deste interlocutor, não consegui acessar de forma profunda os terrenos não implícitos, os discursos não elaborados. Todavia, remetendo-me a minha categoria dos *esclarecidos*, foi nos momentos já citados, tal como a recepção com o cumprimento religioso, e dispor-se a orar por mim, que acessar esta trama, podendo compreender a universalidade do Islã e obter experiências. Embora no momento em que ele começou a dar sua primeira resposta ele tenha se referido a mim da seguinte forma: *Vocês ocidentais*. Posso entender isso de algumas

maneiras: primeiramente, por não ter tido oportunidade de proximidade com este interlocutor, ele generalizadamente me entende como uma ocidental. Por outro lado este era um momento no qual foi dada voz à *eles*, árabes, muçulmanos. Desta forma o momento era propício tanto para o meu convencimento pessoal, quanto para propagação da postura da Comunidade.

Concluindo a análise desta entrevista e do campo referente a este interlocutor, tive a percepção de que este foi o terreno menos acessado. Principalmente em virtude do distanciamento natural em virtude de seu papel religioso e da minha experiência ter se dado mais no campo político.<sup>23</sup> O Sheikh, em seu pronunciamento manteve a postura neutra, segundo sua encubencia. O único momento em que houve um discurso político foi a respeito da Primavera Árabe, quando ele questionou a nomenclatura, dada pelo ocidente, e foi embativo na crítica ao imperialismo.

Interlocutor III – Ualid Rabah: descendente de Palestinos, nascido no Brasil. Seus pais emigraram da Palestina na década de 60 do século XX. Ualid foi a Palestina em 1997, com a morte de seu pai, que havia retornado a pouco mais de um mês e posteriormente em 2007. Filiado ao Partido dos Trabalhadores. Ualid, segundo ele mesmo, não é muçulmano praticante, mas se considera culturalmente muçulmano, de linha sunita, tal como os demais palestinos. Possui formação em jornalismo e direito, embora não tenha concluído ambas. A entrevista foi realizada em seu escritório, nas proximidades da Praça XIX de Dezembro, no centro de Curitiba. Esta foi a única entrevista em que o gravador foi utilizado como método. Esta entrevista permitiu o uso do gravador, talvez por Ualid compor nesta pesquisa o recorte do interlocutor laico, político. Desta forma me senti a vontade para o uso do equipamento, sabendo que ele não provocaria coação ao interlocutor, e também que o discurso não seria modificado com ou sem equipamento, em virtude da atuação militante do interlocutor.

Ualid iniciou a entrevista falando sobre sua identidade palestina, sobre a história de sua família e principalmente sobre a imigração. Neste diálogo, ele trouxe algumas questões importantes para o entendimento da composição da comunidade árabe. Segundo ele, os imigrantes migram por diversos fatores, dentre eles a guerra. No caso palestino, a Al Nakba<sup>24</sup>.

---

23 Embora, segundo Oliver Roy, no Islã não há uma separação intrínseca entre religião, política e práticas cotidianas, tal como nos países que passaram pelo processo ocidental de secularização e laicização social. Todavia, minha experiência fora mais insisiva na prática política destes interlocutores, visto que participei de um número pequeno de eventos religiosos.

24 A partir de 1948, com a dita “Guerra de Independência” de Israel ou “Yom HaAtzmaut”, evento que pelo povo Palestino fora denominado Al Nakba, ou seja, “a Catástrofe”, grande parte da população palestina, cerca de 80% da população, foi forçada a se retirar do território, abandonando seus lares, trabalhos, escolas e familiares, se deslocando a outros países onde nem sempre foram bem acolhidos. Muitos deste palestinos foram deslocados para campos de refugiados, onde enfrentaram, e ainda enfrentam, péssimas condições de vida, o que inclui

Considerando-se *despatriado e elementos diáspóricos*. Segundo Ualid: *Por outro lado nós somos imigrantes não ocidentais, nós não falamos a mesma língua, nem temos a mesma raiz, o mesmo tronco, não é língua latina, não temos o mesmo alfabeto, poderia ser outra língua mas não temos o mesmo alfabeto, nem mesmo similar graficamente. A religião também não é a mesma. Sendo a religião um elemento importante, pelo menos para os imigrantes mais recentes. Também somos associados ao que chamam grosseiramente de Oriente*. Segundo ele com o capitalismo, que o que é ocidente foi relativizado, quem está com o Ocidente é ocidente, a exemplo o Japão. Desta forma os árabes enquanto *inimigos do ocidente* são vistos como estrangeiros de maneira mais atenuante.

Sobre a ascensão da Irmandade Muçulmana no Egito, segundo o interlocutor, embora ele tenha passado a frequentar o noticiário cotidianamente ela não é um elemento novo. Para os árabes ela não é uma novidade. O Oriente Médio é visto como uma região atrasada economicamente, politicamente e culturalmente. Todavia, a realidade do Oriente Médio não se distingue de outras regiões do mundo. Segundo a sua narrativa, no final dos 1800 e na primeira década de 30 o Egito passa por um momento de ascensão do Pan-Arabismo, que se mistura a uma luta anti-colonial, que era a expressão máxima do liberalismo nesta região. Neste mesmo período surge a Irmandade Muçulmana. Segundo ele a história contada é que a Irmandade surge de uma articulação do governo do rei Faruq com o serviço de informação dos ingleses. *Surge para ser uma antítese para o Pan-Arabismo Se intitulando como promotora do resgate do Islamismo, do resgate a Umah, o Pan-Islamismo, a restauração do Califado*. Em contraposição ao desenvolvimentismo nasserista surge esta *restauração* da vontade do Profeta e dos costumes.

Com a ascensão de Nasser em 1952, era um momento de forte luta colonial na África. Ualid traz a discussão que neste período haviam outros movimentos militares. Compara Nasser à Getúlio Vargas. Em sua análise ele lembra que no período Nasser a América latina toda estava sob ditadura, além de outros países africanos e até mesmo europeus. Embora, as ditaduras fora do Ocidente sejam rotuladas pelos agentes ocidentais como sanguinárias e violentas. Neste momento ele critica a ótica ocidental sob os regimes no Oriente Médio. Sobre a atuação de Nasser, ele propôs universalização do ensino, inclusive para mulheres, reforma agrária, laicização do estado, desenvolvimento na infraestrutura. Nasser teria sido o grande nome dos aliados e oposição real aos interesses de Israel se concretizar como potencia

---

ausência de saneamento básico e fornecimento de água e comida, além de privações de trabalho, estudo, moradia, do direito de livre acesso ao antigo território e até mesmo do direito de retorno previsto pela resolução 194 da ONU

irreversível. A Irmandade teria se oposto a isso, tal como as vertentes conservadoras, colonialistas. Ualid aponta que as ações reacionárias que acontecem hoje, seriam *filhos tardios da Irmandade*. Neste treixo ele se refere aos grupos políticos extremistas.

Sobre o que é a Primavera, dentre os três regimes que disputaram o poder a Irmandade era a única força que tinha ação social real e o candidato opositor, nasserista, que foi a segundo turno com a Irmandade era o único a propor um diferencial contra o conservadorismo. Para ele, tal como ocorreu com Mossadegh no Irã, no mesmo período que Nasser, a partir do golpe de 53 no Irã, se inaugura uma articulação de uma massa amorfa, que vai a rua para retirar alguém impróprio para os interesses do imperialismo. Para ele a manifestação da Tunisia de fato teve a população na rua, e após o regime democrático houve estabilização. Segundo ele isso atinge outros países, mas com essa massa despolitizada, promovendo um caos aberto nos países do Oriente Médio e Norte da África, o que promoveu a guerra que hoje esta atuante n Síria. *A Irmandade Muçulmana portanto deve ser compreendida sendo muito egípcia, agradando a uma monarquia e ao regime Turco, mas desagrada a árabia Saudita que se pretende um novo Califado. Desta forma eles não são aliados.*

A Irmandade Muçulmana seria a força viável para os interesses do colonialismo e hoje do Imperialismo. *A Irmandade seria uma força essencialmente reacionária e essencialmente contrária a conclusão da libertação colonial.* Em seu relato Ualid diz que desde criança ele tem uma referência negativa da Irmandade. Sua mãe, uma pessoa simples, até hoje se refere a ela como *Irmãos do demônio*. Para ele, ela vira um clamor para as massas após a idéia de fracasso do pan-arabismo. Seria, portanto o único elemento viável para estas massas, devido a governos autocráticos, violentos, supressores das liberdades individuais. Para ele a ditadura egípcia perseguiu muito mais o Nasserismo do que a própria Irmandade, que tinha acesso a administração de escolas, mesquitas, fundos culturais, assistencialistas.

Por fim o termo Primavera Árabe foi um termo cunhado fora do Oriente Médio. Os árabes não desconhecem os problemas do O.M., o deficit demográfico, desenvolvimentista, todavia há uma intervenção nas áreas petrolíferas vinda do Ocidente. Concluindo, ele afirma que após a Primavera os direitos regrediram, os indicadores sociais e desenvolvimentistas também. Os países com ditos governos não alinhados ao mapa energético e estratégico dos EUA estranhamente foram os locais onde a primavera Árabe se consolidou, não ecoando nos países aliados ao mapa energético, tal como a Árabia saudita.

Interlocutor IV- Hussein Taha, membro da Sociedade Muçulmana de Curitiba, muçulmano xiita, descendente de libaneses. Formado em relações internacionais. Filiado ao Partido PMDB . Hussein faz parte do Comitê de solidariedade a Palestina. Nosso primeiro contato foi por meio dos emails do grupo urgente palestina. Sequencialmente nos encontramos na reunião do comitê. Interessado pela temática da pesquisa, Hussein foi o único interlocutor a dispo-se de prestar esclarecimentos sobre a Primavera Árabe e a ascensão da I.M. sem que fosse solicitado. Entendendo as possibilidades do campo, Hussein trouxe uma nova percepção a esta pesquisa: uma voz muçulmana que não fazia parte do recorte: político - Ualid, religioso- Sheikh, político-religioso- Gamal. Oscilando entre o político-religioso e o político-acadêmico, Hussein se tornou uma voz importante por fazer parte do corpo de membros e não estar consolidado como uma liderança.

A entrevista com Hussein, foi realizada nas proximidades de sua casa. Em um estabelecimento comercial (lanchonete) nas proximidades da Praça Tiradente, centro de Curitiba. Certamente a entrevista mais informal. Como no caso do Gamal e Sheikh, não utilizei gravador. Esta entrevista, de fato, fluiu como prosa. As principais percepções obtidas foram conflitantes. Acerca da Primavera Árabe: 1- o interlocutor afirmou que o povo egípcio embora almejasse um governo islâmico, *não estava preparado para uma democracia*. Segundo Hussein, devido ao fato de a população egípcia em sua grande maioria ter vivido apenas sob regimes ditatoriais, de Nasser a Mubarak, elas conheciam a democracia apenas teoricamente e midiaticamente, este foi o primeiro impasse pós Primavera. 2- A Primavera se alastrou como uma onda de revoltas populares. Quando Mohamed Bouazizi ateou fogo ao próprio corpo em Túnis, 2010, em função do seu desespero mediante o desemprego, as manifestações eclodiram pelo mundo árabe como uma onda. Hussein comparou este processo com os fatos ocorridos no Brasil em junho de 2013. 3- O povo não soube esperar pelas reformas iniciadas pela I.M., fato que fez com que eles repudiassem o regime pouco tempo após sua ascensão, dando margem a um governo militar. Nesta análise, foi realizado novamente um comparativo com o Brasil e como os processos de reforma econômica aqui foram de décadas, ou seja a longo prazo. 4- Hussein considerou legítima a ascensão da Irmandade no Egito, segundo ele, embora ela seja da vertente sunita, toda tentativa de governo islâmico é legítima. 5- O povo, embora reivindicasse um regime islâmico, não estava pronto a seguir a *Sharia*. Hussein pontua que a prática da *Sharia* se dá de forma diferente de uma interpretação do Islã a outra.

Quanto ao governo Nasser, o interlocutor afirmou já ter estado no Egito algumas

vezes. Segundo ele, para a população egípcia tanto Nasser quanto Sadat seria *reis e herois*. Tal como os demais interlocutores, Hussein apontou que o desenvolvimento estrutural, político e econômico realizado por Nasser fora muito significativo, para além da sua proposta ideológica do Pan-Arabismo, união dos povos árabes e resistência.

Este fora o primeiro interlocutor desta pesquisa a posicionar-se favorável a ascensão da Irmandade. Entendendo o caráter xiita da comunidade analisada, esta fora a maior contribuição deste interlocutor para esta análise. Foi realizado, portanto um confronto entre estas posturas através da seguinte questão: Como legitimar o governo Nasserista e a ascensão da I.M. entendendo que esta organização atentou contra a vida de Nasser acusando-o de corromper o Islã e este por sua vez, na década de 60, mandou executar algumas lideranças e ainda a colocou na clandestinidade? Como resposta, Hussein afirmou que a proposta de secularização de Nasser foi legítima e que ele jamais interferiu na questão religiosa. Cito Hussein: *Nasser reformou a sociedade, não o Islã*. A respeito das execuções, em sua ótica, foi uma postura de defesa, pessoal e do regime de governo, e ainda uma prática que não estava tão distante das demais ditaduras.

A contribuição desta entrevista, veio a ampliar as possibilidades deste campo. Possivelmente, a postura de defesa de um regime islâmico, seja ele sunita ou xiita, colocada por Hussein, pode estar por um lado ligada ao seu lugar nesta comunidade, que não o inibe de um posicionamento mais flexível e menos embativo. Concluindo, Hussein também nos trás uma nova percepção acerca da queda do regime da I.M. após a Primavera, a percepção de que não teria sido a Irmandade totalmente responsável, mas aqui se pontua uma culpabilidade da população.

A partir da comparação entre estas entrevistas, juntamente com a experiência do campo, e situando o campo como majoritariamente xiita, pude concluir as seguintes perspectivas: Primeiramente a respeito do termo Primavera Árabe e da ascensão da I.M. ao poder, todos os interlocutores se pronunciaram com um descontentamento e críticos a este conceito. Pode se concluir, portanto, que para a comunidade local o termo é estritamente ocidental e não representa a totalidade dos fatos ocorridos no Oriente Médio.<sup>25</sup> Para além da nomenclatura, deve lembra-se os posicionamentos dos interlocutores. Gamal referiu-se a ascensão da Irmandade como uso da *Sharia pela espada*, ocorrida em um momento em que o povo não estava preparado para a teocracia, embora legitimasse um governo islâmico e por

---

25 Entenda-se oriente médio como englobando o norte da África, por motivos já citados neste trabalho, farei referência a esta região como este todo mais amplo em virtude da constituição árabe e islâmica destes territórios.

fim pontuou que a irmandade por pertencer a vertente sunita não tinha condições de exercer o poder. O Sheikh Considerou al-Banna, fundador da I.M., um líder político e que esta ascensão teria sido uma tentativa mal sucedida. Ualid, o único próximo ao sunismo, foi incisivo quanto ao caráter reacionário da I.M. contextualizando sua ascensão como o meio viável ao imperialismo e ainda ressaltando o caráter despolitizados da população. Hussein, em contrapartida considerou que embora a Primavera tenha sido uma onda de protestos, inicialmente de caráter reformista e só posteriormente de destituição de governos, a ascensão de qualquer regime islâmico seria positiva.

Sobre o governo Nasserista, independente da posição política ou religiosa, laica ou muçulmana, todos os interlocutores traçaram elogios a figura de Gamal adb al-Nasser, tal como as suas propostas de governo. A questão de unidade árabe e desenvolvimentismo deste governo foi a mais explicitada neste campo.

## 4 CAPÍTULO - A ENCRUZILHADA DA SECULARIZAÇÃO

4.1 A secularização, um conceito: o *Ocidente* agindo sobre o *Oriente*<sup>26</sup> – *A luz de Ranquetat Júnior*<sup>27</sup> e *Oliver Roy*.

Parafraseando Ranquetat Júnior, a palavra secularização, a partir de sua etimologia, deriva do latim *secularizatio*, que se refere ao processo de transição do estado religioso ao estado secular, remetendo a construção teórica dos clérigos católicos do termo secular, vinculado a ideia de separação dos reinos terrestre e celeste. Posteriormente, conceituadas pela teoria de Santo Agostinho que diferencia “cidade de deus” e “cidade dos homens”, de forma a elucidar a teoria que advém do cristianismo a qual define que o reino terrestre, mundano controlado pelos homens, distinto da sacralidade do reino de deus e da instituição da igreja. Esta teoria encontra-se justificada por meio de passagens bíblicas tal qual: " Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus " [Mateus 22:21] (Ranquetat Júnior: 2012 ).

Historicamente, no que se refere à história ocidental europeia, nota-se um jogo de poder entre Igreja e Estado, ao passo que estes conformam-se antagônicos e quase necessários um ao outro, criando uma relação histórica de disputas e tensão (Charles Taylor, 2011). No período medieval, a instituição da igreja católica veio a sacramentar a figura do rei como representante do poder divino no reino terrestre. Esse poder, contudo é um poder secular, temporal, que se afirmou e legitimou pela benção papal (Ranquetat Júnior: 2012).

A secularização, a partir do momento em que a cristandade sofre um processo de fragmentação, emerge como uma ideologia política e social na qual busca-se uma diferenciação das esferas públicas e privadas, em que a religião passa ao âmbito privado ao passo que o Estado busca consolidar-se pela via da laicização. Entende-se por laicização o fenômeno político do Estado em que este anseia torna-se moderno (Ranquetat Júnior: 2012). Parafraseando o autor, a secularização é tida como o processo social e cultural que busca a emancipação do Estado do campo religioso, no qual a igreja em meio ao jogo de poder vê-se em posição de distanciamento do Estado. Esta relação não deve ser vista de modo simplista. Explica a afirmação o fato notório dos fenômenos de longa duração, os quais mantiveram os

---

26 O uso de Ocidente e Oriente como antagônicos neste título se remete a crítica proposta por Edward Said na obra *Orientalismo*. Entendendo que o Ocidente se constrói pela oposição ao Oriente, seguindo a lógica do espelho inverso.

27 Tese apresentada ao programa de pós graduação em Antropologia da UFRGS. Informações retiradas do Capítulo I: A RELIGIÃO NA MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO, SECULARISMO E LAICIDADE.



preceitos religiosos a frente da política em virtude do entendimento de que o homem via-se amparado pela doutrina divina em sua trajetória ao longo do período medieval. Por sua vez, com a desestruturação da igreja, a teoria da secularização emerge em dois níveis: o primeiro que vem a legitimar e empoderar o estado moderno, laico, e a promover a distinção das esferas público-privada entendendo a nova constituição do estado moderno e associando a religiosidade ao tradicionalismo, irracionalidade e emoção, bem como o segundo, que conforme Oliver Roy, entende o pragmatismo político da igreja ao distanciar-se por via sacra do campo político e tomá-lo por via democrática, ou seja, atuando por meio da Democracia Cristã. É desta forma que a religião acaba por propor uma própria fuga à religião, podendo assim entender que o cristianismo propiciou a ascensão do estado secular (Roy: 2007).

Todavia, cabe a problematização da relação entre modernidade, secularização e democracia. Logo, partimos do entendimento da secularização como uma ideologia política do Estado moderno, que ganha força por meio do ideal republicano e da proposta, no campo da História, da Revolução Francesa e da teoria positivista de Comte em que temos o Estado como agente propagador da racionalidade e do saber, formador do homem pleno, ou seja, o cidadão nacional, moderno; e entendendo o temor da ascensão religiosa como um campo de irracionalidade, passional e violento (Asad: 2003, Ranquetat Júnior: 2012 ). Há uma associação entre este novo Estado com a possibilidade da democracia, em virtude do Estado dito moderno situar a todos os homens em posição de igualdade civil. Entretanto, segundo Gentile (2007) as revoluções modernas criaram novos dogmas: bandeiras, heróis, hinos, mitos nacionais, que vem a agir sobre o indivíduo tal como a religião (disciplinando e doutrinando).

A questão levantada aqui é a seguinte: este Estado moderno nos moldes europeus pode ser abrangente ao restante do mundo? Pode este modelo de Estado, teorizado por clérigos servir como modelo aos Estados árabes muçulmanos? E por último, quais as implicações políticas de haver uma tentativa de impor ao restante do mundo este modelo de Estado?

Há certas vertentes em que podemos abrir esta discussão, sendo a primeira, uma visão que entende que os moldes do Islã não possibilitariam um Estado moderno, em virtude da não dissociação entre Estado e religião, desta forma também imbricando o desenvolvimento da democracia. Porém, a exemplo de Alfred Stepan (2000, 2009), o secularismo não é a via de acesso a democracia, visto que diversos Estados notoriamente democráticos têm determinações religiosas. E de modo oposto, Estados laicos como URSS e China foram concomitantemente autoritários. Ainda por sua vez, uma das soluções propostas aos Estados islâmicos seria a via de reforma. Em contraponto, a segunda discussão aponta para o fato de

não haver necessidade de uma reforma, pois esta seria necessária para uma modernização deste Estado, o que se torna complexo quanto a possibilidade de modernização e democratização destes Estados ser ou não real, e obrigatoriamente ter de seguir um modelo europeu.

Na conformação do que aqui denominei Estados muçulmanos, entende-se por isso, governos de países de orientação religiosa majoritariamente muçulmana, não havendo necessariamente um distanciamento da religiosidade e do Estado, visto que a religiosidade muçulmana não se encontra institucionalizada tal como fora a católica na Europa. Há uma relação intrínseca entre Estado, política e religião. Desta forma os Estados que adotaram uma política secular, ou legitimaram as Umas, seus ulemás e a prática da Sharia dentro das comunidades concedendo-lhes autonomia dentro de sua área de influência, (Roy, 2007) ou via um processo radical de secularização tal como o proposto por Gamal Abdel Nasser no período de 1950, vieram a fomentar a disputa política do campo religioso com o campo estatal por meio da Irmandade Muçulmana.

#### 4.2 Fundamentalismo religioso versus secularização

O fundamentalismo é descrito por Karen Armstrong como uma devoção militante, capaz de concretizar atos que não correspondem com a fé defendida. Destaca que tais ações comumente rotuladas como fundamentalistas são obra de uma minoria, capaz de cometer ilícitos penais em nome de sua religião. Mas há um outro lado discreto que surpreende, pois entra em choque com o mundo moderno. Os fundamentalistas 'moderados' são avessos ao secularismo, rejeitam a ciência, Estado laico, tolerância religiosa, pluralismo, entre outros valores modernos da sociedade ocidental. A proposta é tentar desconstruir o que é fundamentalismo, considerando uma perspectiva islâmica e judaica do fenômeno, e correlacionar como essa forma moderna de vivenciar a religiosidade interfere na política.

O termo fundamentalismo surge no início do séc. XX em meio do protestantismo norte americano, como forma de diferenciação de vertentes tradicionais às liberais. Os grupos autodenominados fundamentalistas, compreendiam as outras leituras do protestantismo como uma distorção da fé cristã. O objetivo deles era resgatar o fundamental na fé cristã, “que identificavam como a interpretação literal da Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas” (ARMSTRONG, 2009: 10). A partir deste primeiro movimento religioso, esse termo

passou a designar movimentos reformadores em outras religiões. Para tanto, o termo pode gerar interpretações equivocadas dos movimentos religiosos, fundamentalismo é particular a cada religião, contexto político, intelectual, econômico e cultural em que nasce. São únicos inclusive dentro própria religião. A princípio fundamentalistas são rotulados como anacrônicos e conservadores, mas na verdade adaptam seu antimodernismo utilizando-se da própria modernidade. É uma nova forma de viver a fé em meio um mundo hostil à religião, fruto de uma reação à cultura científica e secular. No caso específico do judaísmo e islamismo, tema central da preocupação dos movimentos fundamentalistas, a fonte justificadora da prática fundamentalista é a doutrina, e não os textos sagrados como no cristianismo. Portanto, o termo deve ser conceitualizado para ser utilizado na descrição de movimentos fundamentalistas. No entanto, a autora e autores citados pela mesma, Martin E. Marty e R. Scott Appleby, defendem que o fenômeno apresenta um determinado padrão, apesar de ser necessário analisar as pluralidades existentes. O fenômeno é descrito como:

Formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contra cultura; não são, porém sonhadores utopistas. Absorveram o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o 'fundamental' a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico. (ARMSTRONG, 2009: 11)

A crise ocidental origina-se com a Revolução Científica, que se inicia no séc. XVI, proporcionando mudanças na forma que o mundo é concebido, bem como o lugar ocupado pelo indivíduo. O período Moderno é essencial para compreender o fundamentalismo, é um momento de transição que compõe a base de nossa sociedade contemporânea. É durante séc. XVIII, ápice do racionalismo, que a cultura ocidental é difundida para além da Europa, a modernização entra em contato com países alheios a essa longa transição do mundo ocidental.

A religião em um momento pré-moderno é parte de uma forma de compreensão do mundo muito distinta do que conhecemos na atualidade. A espiritualidade de então era constituída por “dois modos de pensar, falar e adquirir conhecimento [...] *mythos* e *logos*” (ARMSTRONG, 2009: .14). Cada um com sua função e complementares entre si, buscavam responder as necessidades físicas e psíquicas do ser humano. O *mythos* trabalhava os

questionamentos atemporais e existenciais, como a origem da vida e os fundamentos que a regem. No entanto, este conhecimento pode ser acessado por meio da intuição e de uma simbologia que trabalha o inconsciente e o subconsciente do ser humano. A religião opera por meio desta esfera mitológica, é a conjunção do mito, culto e o misticismo, que torna o mito algo palpável, um meio para atingir o conhecimento intuitivo. Enquanto o *logos* é a parte complementar lógica, racional, pragmática e científica, não é necessário se estender pois é esse o tipo de compreensão que rege o mundo secular e moderno, sua preocupação é a ordem prática da vida.

A confusão, a dissociação e a inversão dessas compreensões podem se tornar catastróficas. Foi no séc. XVIII que o *logos* se transformou no único meio para se atingir a verdade. Esse pensamento hegemônico colocou de lado o *mythos*. Nesse mesmo período, muitos transformavam o racionalismo científico em uma 'religião', invertendo a função de *mythos* e *logos*. Fundamentalistas fazem o mesmo, transformam os mitos religiosos em verdades pragmáticas afim de suportar o doloroso processo de modernização.

Na década de 70 houve uma explosão da fé militante, muitos subestimaram estes movimentos, pois isso eram ações características do passado. Os fundamentalistas estavam dispostos a deixar a tradição de lado para combater o grande mal, e fazer o poder divino ser reconhecido.

Os americanos e os europeus que antes imaginaram que a religião se tornara coisa do passado agora constatavam não só que as velhas crenças ainda inspiravam uma lealdade apaixonada, mas também que milhões de judeus, cristãos e muçulmanos devotos odiavam a cultura secular e liberal da qual tanto se orgulhavam. (ARMSTRONG, 2009: 374-375).

O mundo secular observou essas reações chocados, concluindo que estas ações eram uma afronta ao desenvolvimento da civilização. Estes movimentos não surgiram sem um enraizamento histórico, mas por muito tempo foram acumularam um arcabouço fruto de hostilizações por seus governos seculares. Sentiam-se encurralados e certos de que o fim era determinado, verificamos nessa medida que sua ação foi o contra-ataque ao mundo moderno. O movimento a seguir foi a construção de ideologias capazes de movimentar multidões de fiéis, com o objetivo de autopreservação.

Cumpra aqui esclarecer que a possibilidade de manutenção dessa ideologia só seria possível com a destruição do inimigo. Estes grupos desenvolveram progressivamente uma impressão de perseguição em face aos que combatiam o fundamentalismo, de modo que, por

vezes o uso da violência era justificado. Os movimentos tiveram muitas dificuldades em manter sua coesão, mas esta primeira onda nos anos 70, foi o apogeu do fundamentalismo, o momento que o mundo precisou reconsiderar a fé na política internacional.

No Egito, os grupos fundamentalistas sunitas tinham em sua origem o descontentamento com relação às péssimas condições sociais e econômicas da maioria, aversão a um regime que procurava modernizar o país enquanto tentava se mascarar de religioso, sem identidade e imitando significativamente o modernismo ocidental desde o governo de Muhammad Ali em 1801. Os anos 70 foram marcados pelo governo de Anwar Sadat, potencialmente menos carismático que seu predecessor Nasser. Em 1972, anunciou medidas econômicas – Porta Aberta, *infitah* - que acabaria produzindo diversos problemas e prejudicaria a grande parte da população, aumentando as diferenças sociais. A abertura econômica aproximou o país do Ocidente, produziu uma elite nacional e a inundou o país com a cultura ocidental. Ele mesmo ostentava uma vida ocidental extravagante que o afastava do povo egípcio e da imagem que um país sunita idealizava para seu governante. “Segundo a tradição sunita, o bom governante não se afasta de seu povo, leva uma vida simples e frugal e zela pela distribuição mais justa possível da riqueza de sua sociedade” (ARMSTRONG, 2009: 388). Como estratégia de governo se alinhou a uma postura religiosa, que tantos buscavam para autodefinirem sua identidade avessa ao ocidente:

[Sadat] estava procurando fazer do islamismo uma religião civil, conforme o modelo ocidental, subserviente ao Estado. Enquanto Nasser perseguira grupos islamistas, Sadat os libertava. Entre 1971 e 1975 soltou pouco a pouco os Irmãos Muçulmanos que definhavam nas prisões e nos campos de concentração. Relaxou as leis severas de seu antecessor que controlavam grupos religiosos e permitiu que reunissem, orassem e tivessem publicações próprias. (ARMSTRONG, 2009: 389)

Neste período, vários grupos que se encaixam na definição de fundamentalistas surgiram ou se reformularam, Armstrong detalha a atuação de três grupos: a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, *jamaat* e a Sociedade dos Muçulmanos. No entanto, escolhi apenas um para utilizar como exemplo, a vertente mais radical: a Sociedade dos Muçulmanos. Este grupo afirmava que o mundo e o Islã estava imerso em decadência desde a época dos califas, corretamente guiados. O país e a sociedade que reproduzia era a imagem da Era da Ignorância *jahiliyyah* – termo utilizado para definir o período pré-islâmico –, defendiam o fim desta era e

a necessidade de reconstruir uma sociedade baseada nas Leis de Deus e nos textos sagrados. Seu fundador foi Shukri Mustafa, um dos integrantes jovens da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos que acabou sendo preso durante o regime de Nasser.

As prisões de Nasser produziram extremistas, que aproveitaram o tempo de confinamento para praticar a 'separação total' pregada por Qutb contra a sociedade *jahili*. “Qutb achava que sua vanguarda demoraria muito para estar em condições de deflagrar a *jihad* contra a sociedade *jahili*. Primeiro tinha de passar pelos três estágios iniciais do programa de Maomé e preparar-se espiritualmente.” (ARMSTRONG, 2009: 391). Shuki, após cumprir seu tempo em um campo de concentração, fundou a Sociedade dos Muçulmanos em 1971, a organização em cerca de cinco anos já tinha 2,000 adeptos, que buscavam seguir “a verdadeira fé”: “Tais comunidades muçulmanas constituíam o reverso da Porta Aberta e refletiam o lado sombrio do Egito moderno.”(ARMSTRONG, 2009: 392).

Karen Armstrong é capaz de relatar o trajeto desses movimentos fundamentalistas com muitos detalhes, o que torna possível compreender suas justificativas. A grande questão levantada inicialmente sobre a capacidade da religião ser capaz de alterar a escolha de governantes parece desconcertantes para um mundo secular. A princípio, fundamentalistas buscavam chamar atenção à religião, colocá-la em primeiro plano novamente, e isso foi feito com êxito, já que hoje esse fenômeno é capaz de interferir direta e indiretamente nas políticas nacionais e internacionais. Hoje é um o caminho trilhado por muitos indivíduos, uma opção dentre muitas, que tem grande potencial para consolidar-se. A fé combativa possui uma fraqueza, sua distorção quando são colocadas à prova - essas religiões confessionais que deveriam praticar a compaixão - demonstram o ódio, intolerância e a tirania. É uma nova forma de vivenciar a fé, repressiva e permeada de medo.

Tzevetan Todorov, argumenta que o medo surge do desconhecimento, explicação capaz de esclarecer o constante medo ocidental do incivilizado, bárbaro. Em nossa sociedade secular o novo bárbaro é aquele que acredita em verdades míticas e está além da argumentação da razão, aquele que é incompreensível em um mundo que tem “um buraco em forma de Deus na consciência humana” (ARMSTRONG, 2009: 486). É o indivíduo que lançamos para fora de nossa civilização ou assimilamos à força. Seria o fundamentalismo, a tentativa de uma descolonização simbólica da identidade?

Do outro lado esse medo, é evidenciado por Armstrong dentro dos fundamentalismos. A imagem da cultura ocidental coloca religiosos extremistas em posição de autodefesa, perpetuando um ciclo em que a representação interfere na identidade, nas ações e nos

sentimentos do outro. É uma sociedade secularista agressiva que pouco respeita o religioso. O mundo moderno concebeu a 'espiral de hostilidade e recriminações', que Armstrong aponta, secularistas e fundamentalistas estão presos juntos.

## CONCLUSÃO

A Primavera árabe é entendida na perspectiva acadêmica, como o ápice de um processo que caminha desde a colonização européia deste território, em fins do século XIX, até a descolonização e emancipação política destes países, no caso do Egito em 1923, o processo inicial de descolonização, e sua finalização na década de 1950, por meio da ascensão de Gamal Abd al- Nasser e a instituição de um governo pautado por propostas de laicidade e ainda com sua política direcionada e vinculada aos interesses do socialismo soviético. (Garcia: 2011)

Por sua vez, na visão de Schiocchet, o desencadeamento destes fatores acontecem por meio de uma nova tentativa de libertação dos povos árabes da neo-colonização européia por meio da instituição de lideranças fantoche após o período de descolonização.

Através da inserção participativa pude visualizar de que forma os muçulmanos da Comunidade local entendem a religião, e governos supostamente teocráticos como parte constitutiva da sociedade. Todavia, no *Olhar local*, estes interlocutores propiciaram uma outra ótica para este fato histórico. Embora exista a concordância da Primavera como mais um período de ascenso e levante contra o sistema vigente - pontuado por alguns interlocutores tal como por Schiocchet como continuidade histórica do colonialismo – nem o conceito, nem o fato é legitimado por estes interlocutores. Ele pode ser compreendido como uma onda de revoltas contra governos insatisfatórios, mas não foi legitimado. Acerca da ascensão da Irmandade, localmente três dos quatro interlocutores se posicionaram contrários, seja por razões políticas, religiosas ou por ambas. Estas vozes apontam para a ação da Irmandade como um negativa, ao passo que ela promoveu uma ruptura drástica no regime secular, propondo a *Sharia pela espada*, no momento inoportuno, tal como por ter perdido a oportunidade de exercer um governo positivo e ainda por seu viés conservador e contrário ao nasserismo, tipo por todos os interlocutores como a época de ouro do Egito. Assim como a figura de Gamal abd al-Nasser, reafirmada pelos interlocutores como *A voz do povo árabe*.<sup>28</sup>

No que tange a *encruzilhada da secularização*, esta pesquisa, na voz do interlocutor

---

28 HOURANI, 2006

Hussein, problematizou esta encruzilhada: o conflito ideológico e prático entre Nasser e a Irmandade, as ações de contenção de Nasser foram legitimadas por este interlocutor, mesmo que o mesmo tenha afirmado a positividade da ascensão da Irmandade nesta última década. A encruzilhada se deu por certos fatores, a princípio: seria possível uma secularização do Egito nos moldes ocidentais? Se fosse, porque deveria ela ocorrer se este projeto foi concebido no espaço ocidental, moderno, republicano? Em segundo, Nasser secularizou o Egito e clandestinizou a Irmandade. Sua ascensão teria uma relação de peso e contrapeso com as medidas nasseristas? Esta pesquisa não se propõe a verdades históricas absolutas. Todavia, pautada em Oliver Roy, no Oriente Médio existe uma relação intrínseca entre religião, política, estado e sociedade de forma que elas não se distinguem. Este processo de separação entre Estado e igreja é ocidental, europeu. Até mesmo porque o Islã não está contido em uma instituição e sim permeia a praxis cotidiana. A encruzilhada? Possivelmente Nasser foi a mão que lançou a pedra.

Concluindo, portanto, uma das possibilidades deste trabalho foi a percepção de que a ascensão da Irmandade Muçulmana ao poder vem a contestar diversos posicionamentos intelectuais recentes e cabe nos refletir sobre o simples fato de uma ruptura de regime resgatar antigas tradições e desta forma enraizar-se no mais conhecido componente cultural do Oriente médio, o Islã, - seja qual for a leitura que esta organização faça da religião- ou ainda, segundo Mitchell, o entendimento desta Irmandade como uma organização nada tradicional, na medida em que ela se entende e se localiza no mundo secular, de influência ocidental, ela vem a propor o novo. Este movimento é claramente uma forte oposição a ordem social e política existente. Finalizo este trabalho com a seguinte afirmativa proposta por Clifford Geertz:

"O paradoxo central do desenvolvimento religioso é que, por causa do âmbito cada vez mais amplo da experiência espiritual com que a religião é forçada a lidar, quanto mais ela avança, mais precária se torna. Seus sucessos geram suas frustrações."<sup>29</sup>

---

29 GEERTZ, C. **Observando O Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. P.28



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah **As Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, instrumento de poder**. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1975;
- ARMSTRONG, K. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- BURKE, Peter [1992]. **A escrita da história-novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- FANON, Franz. **Black Skin, White Masks** . London: Pluto, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Em Defesa da Revolução Africana**. Edição Sá da Costa Lisboa, 1980.
- FAVRET-SAADA, J. *Etre Affecte* In: **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’ Archives de l’ Anthropologie**, 8, 1990.
- GEERTZ, C. **Observando O Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, .
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras.2006
- HOBBSAWM, Eric. **Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality**. New York, Cambridge University Press. 1990
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- LEVI-STRAUSS, C. *Um copinho de Rum* in: **Tristes Trópicos**. São Paulo: Comapnhia das Letras, 2004
- MAUSS, M. **Sociedad y Ciencias Sociales**. Barcelona: Breve Biblioteca de Reforma Barral Editores, 1972
- \_\_\_\_\_. **Nota sobre a Noção de Civilização**,12. 1913; As civilizações- Elementos e formas in *Année de sociologique*. São Paulo: Perspectiva. 1999.
- MITCHELL, Richard P. **The Society of the Muslim Brothers**, New York: Oxford University Press, 1993
- NAVARRRET, J. *Uma flor no Deserto: a primavera árabe no Egito (2011-2012)* in: **Revista Vernáculo** n. 30, Segundo sem/2012. Pp. 11-40.
- PINA CABRAL, J. *A difusao do limiar: margens, hegemonias e contradicoes* In: **Analise Social**. Vol. XXXIV, n’ 153. Lisboa. 2000

ROY, Olivier. **Secularism Confronts Islam**. New York: Columbia University Press, 2007.

SAID, Edward W.; **Cultura e imperialismo** tradução Denise Bottmann. São Paulo : Companhia das Letras, 2011. Título original: Culture and imperialism.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo: o ocidente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHIOCCHET, Leonardo. **Admirável Mundo Novo: O extremo Oriente Médio, a construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe**, 2011.

SIQUEIRA, P. “*Ser afetado*”, de Jeanne Favret-Saada. In: **Cadernos de Campo nº 13**: 155,161, 2005

SMITH, Anthony. **National Identities**. Reno: University of Nevada Press, 1991.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petropolis: Editora Vozes, 1977.

WICKHAM, Carrie Rosefsky. **Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt**. New York: Columbia University Press, 2002.

## **ANEXOS**

### **1-Roteiro para análise da entrevista.**

#### **Identificação**

1-Nome:

2-Descendência:

3-Membro da sociedade? Se sim, qual o cargo.

4-Com que frequência visita a Mesquita?

5-E a Sociedade?

6- Tem filiação ou é próximo a algum partido no Brasil ou Libano?

#### **Gamal abd al-Nasser**

7- O que foi dito sobre governo Nasser?

8- Como foi passado a ele estas notícias, comentários, etc? (Família, mídia, mesquita?)

9- Considerou Nasser como tendo sido líder do povo árabe?

10- Como classificou o governo dele?

#### **Irmandade Muçulmana**

11- Qual a postura do interlocutor sobre a Irmandade Muçulmana em geral e no Egito, especificamente?

12- Segundo a perspectiva do interlocutor a Irmandade estava de acordo com os preceitos do Islam?

13- E politicamente?

14- O que foi a primavera árabe para o interlocutor?

15- O que foi dito sobre o termo Primavera Árabe? Concordou?

16- Sobre a Ascensão da irmandade?

#### **Confronto**

17- Considerou Nasser, a partir da leitura do Islã, como traidor religioso?

18- Sabia que ele mandou executar as lideranças da Irmandade?

19- Como pontuou esta questão?

20- Posicionou-se contra a Irmandade por diferença de ordem religiosa (xiita/sunita)?

21- A favor da teocracia?