

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

NACIONALISMO ÁRABE: APOGEU E DECLÍNIO

Roberta Aragoni Nogueira Vicenzi

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Ciência Política, da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção do
título de Doutora em Ciência Política**

Orientador: Prof. Dr. Cicero Romão Resende de Araujo

São Paulo

2006

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

NACIONALISMO ÁRABE: APOGEU E DECLÍNIO

Roberta Aragoni Nogueira Vicenzi

Agradecimentos

Ao professor Cicero Araujo pela orientação responsável e eficiente. Não consta em minha memória nem sequer uma única reunião sem observações atentas, sugestões proveitosas e críticas precisas, e o que é melhor, colocadas sempre com muito respeito, o que foi crucial para a continuidade deste trabalho em momentos particularmente difíceis.

Aos professores do Departamento de Ciência Política com quem tive o privilégio de aprender.

Ao professor Mamede Mustafá Jarouche, pela contribuição no exame de qualificação, pela boa vontade com que respondeu aos meus e-mails solicitando orientação a respeito da forma correta de se escrever palavras e nomes árabes e também pela simpatia e receptividade com que recebe os convites para avaliar meus trabalhos.

Ao professor Peter Demant, pelas significativas observações sobre meu projeto de pesquisa em uma reunião do Seminário de Pesquisa.

Ao professor Bernardo Ricupero, pelas relevantes sugestões, mormente sobre as teorias da questão nacional, no exame de qualificação.

Aos funcionários da Secretaria do Departamento de Ciência Política, pela presteza e gentileza.

Ao CNPq, pelo indispensável financiamento.

A Ely Senna Nogueira (*in memoriam*), que participou dos dois primeiros anos dessa jornada sempre me apoiando. Aos poucos, me conformando com sua presença apenas em meus pensamentos, vou resgatando o equilíbrio perdido com sua partida.

A Neusa, Lory e Henrique, pelo incentivo, pelo amor e pela compreensão. Vocês são a essência da minha vida.

Resumo

Este trabalho é fruto de uma reflexão que busca explicações acerca tanto do apogeu quanto do declínio do nacionalismo árabe, na história, mas, sobretudo, em cinco teorias da nação e do nacionalismo, a saber, a de Ernest Gellner, a de Benedict Anderson, a de John Plamenatz, a de Elie Kedourie e, finalmente, a de Anthony Smith. Para tanto, apresentamos, em primeiro lugar, cada uma das abordagens teóricas supracitadas. Em seguida, discorremos sobre o nosso objeto, ou seja, o nacionalismo árabe, de uma perspectiva histórica (origens, auge e declínio). Por fim, procurando teorizar sobre um tema basicamente dominado por historiadores, analisamos o pan-arabismo à luz das referidas teorias e daí tiramos nossas conclusões sobre seu crescimento e sua decadência.

Abstract

This research is outcome of the thinking that seeks explanations about arab nationalism's apogee and decline by the history, but, over all, by the Ernest Gellner's, Benedict Anderson's, John Plamenatz's, Elie Kedourie's and, finally, Anthony Smith's nation and nationalism's theory. For that, first of all, we explain each one of the mention theoretical approach. Soon after, present the arab nationalism in the historical perspective (origins, apogee and decline). Finally, we analyze the research's object (pan-arabism or arab nationalism) by the five theory and get conclusions about its zenith and fall.

Palavras-Chave

Teorias da nação e do nacionalismo; nacionalismo árabe ou pan-arabismo, arabismo; mundo árabe contemporâneo; Estado territorial soberano; unidade pan-árabe.

Sumário

Apresentação do Tema	1
Parte I – Perspectivas Teóricas sobre o Nacionalismo	6
1) O Paradigma Modernista	11
•Ernest Gellner.....	14
•Benedict Anderson	25
•John Plamenatz	33
•Elie Kedourie	39
2) Essencialismo e Etno-simbolismo	44
•Anthony Smith	47
Parte II – A Trajetória Histórica do Pan-Arabismo e a Teoria do Nacionalismo	56
3) As Origens	58
4) Da I Guerra Mundial ao Estabelecimento de Israel	94
5) De 1948 a 1967	133
6) Pensando o Nacionalismo Árabe a partir das Perspectivas Teóricas.....	169
Considerações Finais	196
Referências Bibliográficas	199
Anexos	205

Apresentação do Tema

Apesar da grande mobilização conquistada em um passado recente e de ocupar outrora posição de destaque nas análises comparativas do nacionalismo, há algum tempo o apelo do nacionalismo árabe¹, que ecoou intensamente nas décadas de 1950 e 1960, também chamado de arabismo, pan-arabismo e, até algumas vezes, de radicalismo árabe², já não tem sido mais capaz de despertar a crença da maioria dos árabes na nação e na identidade árabes. Principalmente a partir da década de 1970, muitos se vêem, antes de tudo, como muçulmanos, como egípcios, sauditas, libaneses, sírios etc. Poucos se empenham para manter viva ainda hoje a esperança de alcançar a unidade árabe.

De modo geral, a idéia de nação no mundo árabe³ parece antagônica, de um lado, à abstrata *umma* islâmica e, de outro, à herança tribal da região, que favorece o fortalecimento do paroquialismo.

No primeiro caso, o senso de comunidade ultrapassaria as divisões político-territoriais, vinculando-se à comunidade que abrange todos os muçulmanos que compartilham uma espécie de “cultura islâmica”⁴, expressão empregada por Denny (1987) e que constitui um fator de integração e preservação perante cenários muito diversos.

¹ “Nacionalismo árabe” denota nesta pesquisa tanto um movimento histórico que, de acordo com nossa revisão da literatura selecionada, tem origem por volta do final do século XIX e perde a energia no último quarto da década de 1960, como um movimento de idéias, drasticamente enfraquecido, mas cujo término dificilmente pode ser comprovado. Portanto, “nacionalismo árabe” não é o mesmo que nacionalismo em geral no mundo árabe, o que constitui tema muito amplo, remetendo a nacionalismos locais (egípcio, sírio, saudita etc.) resultantes de cursos de desenvolvimento distintos nas diferentes regiões e países árabes.

² Há uma forte tendência a utilizar “pan-arabismo”, “arabismo” e, menos comumente, “radicalismo árabe” como sinônimos da expressão “nacionalismo árabe” na literatura sobre política e história do Oriente Médio e norte da África. Alguns autores, como Rashid Khalidi (1991), por exemplo, concebem “arabismo” como um sentimento de proximidade cultural, sem, no entanto, incluir uma demanda articulada por unidade e soberania política, característica que para Khalidi é própria dos nacionalistas árabes. Já “pan-arabismo” é aceito no geral como um movimento e uma doutrina que visam à unidade política árabe, assim como o “nacionalismo árabe”. Com base nisso, usaremos “pan-arabismo” e “nacionalismo árabe” neste trabalho, de modo intercambiável, como um movimento que visa à unificação política dos povos de língua árabe, cuja ideologia é marcada pela crença de que todos os árabes compartilham uma história, uma cultura e uma língua. O termo “arabismo”, quando utilizado, denotará identidade cultural árabe, mas não desejo ou luta por unidade política. Assim, um arabista não é necessariamente um nacionalista árabe. Ele pode defender a autonomia cultural árabe e ser, ao mesmo tempo, partidário da manutenção da unidade política do Império Otomano.

³ Ver mapa do mundo árabe anexo ao final. (Anexo 1)

⁴ Dada a extensão do universo islâmico e a diversidade a que foi exposto o Islã, culminando em “Islãs diferenciados”, a expressão “cultura islâmica” pode ou ter vários significados ou soar vazia, porém os denominadores comuns são fato, caso contrário, estaríamos perante uma comunidade totalmente pulverizada e não faria sentido falar em *umma* islâmica.

No segundo, contrariamente, esse senso mostrar-se-ia ainda mais restrito que os países constituídos pelas linhas divisórias administrativas desenhadas, no geral, pelo Reino Unido e pela França, dando forma ao que Guibernau (1997) chama de mosaico, isto é, diferentes comunidades étnicas e tribos compondo um mesmo Estado territorial.

Vislumbra-se então, até aqui, de modo genérico, a imposição de duas dificuldades para a edificação da nação nessa região: uma forte lealdade à comunidade religiosa, que, como veremos, foi utilizada pelos turcos-otomanos como fonte de integração no seu império, e outra às comunidades locais, muitas das quais baseadas no princípio do parentesco.

Logo, pode-se afirmar que o nacionalismo árabe enfrenta na sua trajetória, a partir do final do século XIX, essas duas barreiras. Tratando-se de um movimento que visa à construção, ou como preferem muitos, especialmente os próprios nacionalistas, o despertar da nação árabe, que deverá naturalmente organizar-se sob um único Estado⁵, de um lado, prega lealdade à *umma* árabe – respaldada, sobretudo, pela língua e pela história árabes – independentemente de credo, o que implica a incorporação de árabes não muçulmanos, e, de outro, almeja suplantam o tribalismo e as divisões internas de identidade.

Mas, além disso, o pan-arabismo esbarraria em um outro obstáculo talvez ainda mais intrincado, os Estados individuais, ou seja, os Estados árabes do Magreb, do Vale do Nilo e do Mashreq, reconhecidos pela comunidade internacional como soberanos⁶ – cujas delimitações territoriais, no geral, se devem aos interesses e acordos entre os poderes imperiais europeus, fixados ao final da I Guerra – cujos dirigentes, ou a maioria deles, tentaram, no fundo, forjar identidades particulares dentro de suas fronteiras a fim de criar Estados-nações próprios apesar da retórica oficial, muitas vezes favorável à união de todos os árabes sob uma entidade política singular.

⁵ Há quem flexibilize a definição de nacionalismo árabe ampliando-a para um movimento que visa à construção de um sistema de Estados com um alto grau de coesão, ou a uma solidariedade entre os Estados árabes que poderia substituir a busca pela unidade política sob uma única entidade política. Todavia, a unidade política era o componente essencial da doutrina pan-arabista. Por isso, o conceito de nacionalismo árabe neste trabalho está inexoravelmente ligado à busca da unidade entre os povos árabes sob um Estado Soberano singular.

⁶ Magreb: (1) Mauritânia, (2) Marrocos, (3) Argélia, (4) Tunísia, (5) Líbia; Vale do Nilo: (6) Egito e (7) Sudão; Mashreq, dividido em *Crescente Fértil*: (8) Líbano, (9) Síria, (10) Iraque e (11) Jordânia; *Península Arábica*: (12) Arábia Saudita, (13) Iêmen e (14) Omã; e *Países do Golfo Pérsico*: (15) Kuwait, (16) Bahrein, (17) Qatar e (18) Emirados Árabes Unidos.

Em outras palavras, o nacionalismo árabe, que ascendeu rapidamente e cuja existência foi extremamente tumultuada e a queda acentuada e breve, teria, a princípio, ficado encerrado entre a identidade islâmica, as fidelidades tribais e os nacionalismos (ou a tentativa de construção desses) baseados na soberania dos Estados territoriais criados pelos poderes coloniais.

Já em uma fase de maior apelo do movimento pan-árabe, a questão da lealdade islâmica como obstáculo ao desenvolvimento nacionalista árabe, ainda que não suprimida, torna-se contornável⁷ com a valorização (às vezes também através do uso da força), por parte dos ideólogos, do papel do Islã na história árabe e com o uso sagaz da simbologia e terminologia islâmicas pelos nacionalistas árabes.

Igualmente, o problema da herança tribal e dos particularismos ainda mais restritos que os nacionalismos estatais não é eliminado – embora enfraquecido, entre outras coisas, pela introdução e gradativa difusão de aspectos da modernidade –, mas é administrável.

O maior dos entraves ao nacionalismo pan-árabe aparenta residir na luta de elites dos Estados árabes, forjados pelos colonizadores, pela manutenção das suas soberanias. Conforme Kramer (1993), o nacionalismo árabe haveria declinado, em parte, por ser amplo demais para satisfazer a busca dos Estados territoriais por identidade.

Como veremos, sobretudo após a II Guerra e a descolonização da Ásia e da África, a disputa entre o ideal pan-árabe e a soberania dos países árabes se traduzirá, em termos teóricos, no debate entre essencialistas e modernistas, entre nação orgânica (ou etnocultural) e nação cívica (ou política), entre o despertar da nação antiga e a construção moderna da nação, entre identidade nacional involuntária e nacionalidade voluntária e assim por diante.

Entretanto, antes de aportarmos nesse ponto central, iniciaremos com nossa atenção voltada para a análise de vários aspectos imbricados com o nacionalismo árabe, como, por exemplo, o papel dos poderes europeus no enfraquecimento do Império Otomano e a relação disso com a ascensão do movimento arabista e com a modernização das províncias árabes, que, na visão de Bahgat Korany (1995), não receberam suficiente atenção. Não é nossa pretensão preencher essa lacuna, porém não a ignoraremos.

⁷ A Fraternidade Muçulmana, por exemplo, não se deixou seduzir pelo pan-arabismo.

Além disso, Korany afirma que a maior parte dos trabalhos básicos sobre o tema tem sido dominada pelos historiadores e destaca a escassez de teorização por parte dos cientistas sociais, observando que “não se sabe se o crescimento do nacionalismo árabe é mais bem explicado pela teoria do apelo psicológico do nacionalismo de Benedict Anderson, ou pela tese da industrialização de Ernest Gellner, ou pelas origens étnicas do nacionalismo de Anthony Smith, (...)” (KORANY, 1995: 115) ou por tantos outros teóricos do nacionalismo.

Assim sendo, dedicaremos na primeira parte dessa pesquisa à introdução do nacionalismo através da indicação e caracterização geral das correntes teóricas ocidentais que procuram explicar tanto a nação quanto o nacionalismo – de onde inevitavelmente aflora o debate entre as escolas essencialista e modernista, relevante no exame do conflito entre a busca da unidade entre os árabes e a soberania dos Estados territoriais desenhados pelas potências europeias – e prosseguiremos analisando alguns de seus expoentes.

O próximo passo do trabalho consiste na abordagem histórica do nacionalismo árabe, que, a nosso ver, origina-se no final do século XIX e inicia seu declínio por volta da metade da década de 1960. Procuraremos filtrar e focar eventos e fatores mais significantes no que tange à origem, evolução e declínio do pan-arabismo. Apontam-se aqui também os maiores ideólogos e ativistas desse movimento e suas influências, com destaque para Abu Khaldun Sati’ al-Husri e Jamal ‘Abd al-Nasir.

Por fim, regressaremos ao referencial conceitual, justapondo-o ao desenvolvimento histórico para daí tirarmos nossas conclusões.

Vale ressaltar que o objetivo deste trabalho não diz respeito ao exame do *nacionalismo no mundo árabe*, tampouco à análise da existência ou não de uma ou várias nações árabes com uma referência cultural (sobretudo língua) comum. O tema que aqui nos convoca refere-se, em primeiro lugar, ao estudo da trajetória (início, crescimento, ápice e declínio) do nacionalismo árabe, especialmente de sua mensagem, e seus impactos positivos e negativos na política do mundo árabe, independentemente de seu objetivo principal, ou seja, a integração árabe total, ou, ao menos, da maioria⁸, sob o comando de um único Estado soberano, jamais ter se concretizado.

⁸ O que, portanto, descarta a tão celebrada RAU (República Árabe Unida), uma união entre Egito e Síria entre 1958 e 1961, a qual analisaremos oportunamente.

A questão das consciências nacionais locais ou da tentativa de construção das mesmas a partir do estabelecimento dos Estados territoriais, que, como já observado, impuseram-se, a nosso ver, como entrave significativo à realização do ideal nacional pan-árabe, embora essencial neste estudo, é coadjuvante. O nosso objeto inserido na questão nacional no mundo árabe é o nacionalismo árabe. Nosso objetivo, analisar sua trajetória, os motivos de seu declínio, examinar seu impacto na política árabe e, finalmente, utilizar o arsenal teórico selecionado na explicação do pan-arabismo.

Parte I – Perspectivas Teóricas sobre o Nacionalismo

Nacionalismo é um tema extremamente complexo e de difícil síntese. A diversidade de casos nacionais ao longo do tempo e do espaço contribuiu para a ausência de consenso analítico ao redor desse fenômeno e resultou na impossibilidade da apresentação de um modelo único para explicar todos os casos. Não existe uma definição amplamente aceita ou um acordo sobre suas características.

Além disso, os objetivos das análises propostas são bastante variados, o que também dificulta a organização do assunto e a comparação entre os estudiosos.

Enfim, de um ponto de vista nada otimista, o desenvolvimento e a complexidade do fenômeno nacional na prática acabou promovendo, nas palavras de Michal Luczewski (2005), um verdadeiro caos teórico. Há, segundo esse autor, uma correspondência positiva entre o crescimento do volume de estudos sobre nações e nacionalismos e o desapontamento com relação aos progressos na área. Os especialistas parecem andar em círculos, diz Luczewski.

Apesar dos desacordos conceituais, da ambivalência moral e de toda sorte de confusão que cerca o tema, buscaremos uma síntese que se concentre no que entendemos ser a divergência essencial dentro do debate sobre a questão nacional ou o ponto de partida de onde se desdobra uma série de outras controvérsias, a saber, a modernidade ou a antiguidade das nações e do nacionalismo.

Dito de outra maneira, esboçaremos os contornos gerais sobre o tópico por meio da distinção entre o *paradigma modernista*, que localiza as origens das nações nos tempos modernos, e duas propostas alternativas à modernista: o *essencialismo*, subdividido em primordialismo e perenealismo, para quem as nações têm existido desde tempos imemoriais, e o *etno-simbolismo*, que, embora conceba a nação como um fenômeno moderno, valoriza o elemento étnico na sua formação.

A despeito da existência incalculável de estudos sobre o nacionalismo, nossa síntese limitar-se-á a um circunscrito número de abordagens teóricas contrastantes em pontos nevrálgicos do debate – por exemplo, a problemática do surgimento e da natureza das nações: construídas, inventadas, imaginadas, reais? Antigas ou modernas? – e congruentes em outros, como, por exemplo, a origem moderna dos nacionalismos. Pontos esses que pretendemos utilizar posteriormente na análise e

problematização do pan-arabismo, desde suas origens até 1967, momento a partir do qual se evidencia seu malogro.

Como já salientado, dado o infindável volume de produção sobre o assunto, a escolha dos autores se deve, honestamente falando, em parte, à aleatoriedade. Seria perfeitamente possível estruturar esse trabalho com outros especialistas.

Por outro lado, não caberia aqui total aleatoriedade. Assim, ao escolhermos Gellner e Anderson, visamos à importância consagrada de suas obras sobre o nacionalismo, os quais podem ser considerados clássicos dentro do debate nacionalista. Afora isso, Gellner realizou significativo trabalho sobre sociedades muçulmanas árabes, o que reforça a justificativa da sua presença.

Em parte, buscamos pinçar justamente autores contrastantes, a fim de destacar as tensões no diálogo entre eles, que, representando diferentes perspectivas teóricas, contribuirão para a problematização do nosso objeto de estudo. Anthony Smith será o representante da oposição ao paradigma modernista. Não obstante descontente com o essencialismo, vertente mais antiga completamente antagônica à modernista, Smith defende a importância do papel da etnicidade na formação das nações e na probabilidade aumentada de seu sucesso, uma questão absolutamente desprezada pelos modernistas. A perspectiva desse autor, apesar da sua consideração positiva de elementos pré-modernos na constituição de nações particulares, não é tratada com desdém dentro do debate teórico nacionalista contemporâneo, ao contrário da visão essencialista, a qual trataremos de forma mais geral, sem abordar um autor ou texto específico.

No caso de Kedourie, além de sua visão clássica (e conservadora) do nacionalismo como uma idéia criada pela elite intelectual, absorvida pela elite política e que serviu para manipular as massas, em sua opinião inertes, um terceiro critério para o exame de sua abordagem foi sua indiscutível e significativa familiarização com os assuntos concernentes ao mundo árabe. Afinal, Kedourie era um historiador do Oriente Médio. De forma semelhante, o contraste entre nacionalismo ocidental e oriental proposto por Plamenatz pareceu-nos pertinente e promissor para a avaliação do nosso objeto oriental.

Iniciaremos nosso quadro expositivo com Ernest Gellner, o grande representante da visão do nacionalismo como um componente central da modernização, que, simultaneamente, reflete e molda as transições política, social, econômica, cultural e intelectual da era pré-moderna para a moderna. Para esse

autor, o nacionalismo e a nação são, por um lado, resultados das modificações decorrentes dessa transição e, por outro, necessidades para o mundo moderno. Conforme essa perspectiva, sem o nacionalismo e sem a nação a sociedade industrial não “funcionaria”.

Passaremos em seguida à influente abordagem de Benedict Anderson para ilustrar o argumento de que a nação é uma construção social que depende de novas formas de comunicação. A nação, por ele vista como uma comunidade imaginada, uma vez que seus membros, ainda que não se conheçam e nem venham a se conhecer, se percebem como integrantes do mesmo grupo, é resultado, entre outras coisas, da decadência de línguas restritas a grupos muito pequenos, como, por exemplo, o latim, da elevação do índice de alfabetização e, principalmente, da emergência do capitalismo de imprensa, também chamado por alguns de editorial.

Depois, John Plamenatz, que enxerga o nacionalismo como um fenômeno que pode ser dividido em categorias, no caso, oriental e ocidental, assim como já feito por Hans Kohn e outros. Todavia, diferentemente de Plamenatz, Kohn tratou o assunto de um ponto de vista moral: a oeste do Reno, o solo mostrou-se fértil para o nacionalismo orgânico, que ele enxergava como destrutivo; a leste, mostrou-se fértil para a versão voluntarista e racional, vista por ele com bons olhos.

Posteriormente, examinaremos o julgamento de Elie Kedourie, representando os estudiosos que pensam o nacionalismo como uma versão política da religião tradicional, que tem por objetivo mobilizar as massas, manipulá-las e encorajá-las a aceitar sacrifícios. Um dos maiores críticos do nacionalismo, Kedourie o descreve como despótico, racista e violento, além de apontá-lo como a razão da transformação do Oriente Médio em uma selva humana.

E, por último, Anthony Smith, cuja carreira é toda devotada ao estudo do nacionalismo. Não satisfeito nem com os essencialistas (primordialistas e perenealistas), nem com os modernistas, Smith propõe uma espécie de mescla entre as duas correntes, um tipo de abordagem por ele denominada etno-simbolista.

Algumas dessas apreciações do nacionalismo e de suas implicações são positivas, relacionadas com a conquista dos direitos civis e da democracia, mais fundadas, certamente, na fase inicial do nacionalismo, no seu ataque às práticas feudais e às tiranias imperiais, no seu apelo mais popular e na sua defesa da soberania popular. No século XX, o nacionalismo serviu como instrumento de oposição ao colonialismo e ao imperialismo, gerando a impressão de aliança com a

democracia popular. Por outro lado, também foi útil às forças imperialistas na forma de “nacionalismo oficial”⁹. Pior, após a I Guerra, sua intensa associação com a idéia de raça misturou-se com o fascismo, com o nazismo e resultou nos horrores da guerra. Daí as apreciações negativas.

Anthony Smith, Benedict Anderson e John Plamenatz, por exemplo, o julgam positivamente. Já outros, como Lord Acton, Hans Kohn e Elie Kedourie, o caracterizam como algo excessivamente nocivo à humanidade e à civilidade. Há ainda aqueles que o concebem relutantemente, talvez de forma axiologicamente neutra, como Ernest Gellner, John Breuilly e Eric Hobsbawn.

É possível afirmar que a maioria dos estudiosos do tema, pelo menos até os anos 1990, concebe a nação e o nacionalismo como fenômenos modernos, resultantes de transformações sociais, políticas e econômicas, nascidos no final do século XVIII na América e na Europa Ocidental, portanto em ação há pouco mais de dois séculos. Estes analistas comporiam, então, a primeira corrente acima indicada, ou seja, a modernista, ao passo que os outros, em linhas gerais, compreendendo os laços naturais (ou o mito da ancestralidade comum) e eternos, ou, pelo menos, antigos, se não contínuos, recorrentes, como base da nação, encaixar-se-iam no essencialismo ou no etno-simbolismo.¹⁰

A dissolução da URSS e a criação de vários novos Estados, a violência étnica que fragmentou a Iugoslávia e outros exemplos de secessão nacionalista forneceram um novo alento ao interesse intelectual no que diz respeito à questão nacionalista que, na década de 1980, segundo Smith (2003), recebeu uma atenção diminuída em comparação à inundação de escritos sobre o tema nas décadas da descolonização da Ásia e da África.

O descontentamento e a fragmentação étnica não só no leste europeu, mas também no oeste, serviram tanto para alimentar a idéia da falência da nação quanto

⁹ A primeira maré nacionalista na Europa é popular, uma reação ao poder dos grupos dinásticos, uma contestação da legitimidade transcendente. A idéia nacional vai ganhando cada vez mais prestígio. Por conta do crescimento desse prestígio, do declínio do Estado dinástico e de sua legitimidade sacra, por volta da metade do século XIX, as monarquias começam a se inclinar em direção a uma identificação nacional, tentando escorar sua legitimidade cada vez menos no sagrado, dando origem ao que Seton-Watson (1977: 147,148) chamou de “nacionalismo oficial”. Um nacionalismo nascido de cima, conservador, reacionário, adaptado do modelo que o precedeu (o popular) e uma reação de defesa contra esse. Trata-se de uma espécie de fusão entre nação e império dinástico.

¹⁰ Embora a divisão sugerida da teoria do nacionalismo em modernista, essencialista e etno-simbolista possa gerar a ilusão de homogeneidade em cada vertente, a realidade, mormente no que se refere ao modernismo, é um apanhado, nas palavras de Anderson (2000: 7), de “autores de costas uns para os outros, olhando para horizontes diferentes e obscuros (...)”

para enfatizar a importância da etnicidade, tão desdenhada pelos modernistas, na formação nacional, posição defendida pelos etno-simbolistas.¹¹

¹¹ Adiantamos que nossa narrativa nessa primeira etapa do trabalho é ainda principalmente descritiva (as observações críticas, quando houver, são secundárias), baseada, como já preconizado, em autores e textos específicos, e não em contextos históricos.

1) O Paradigma Modernista

Até a década de 1950 a nação e o nacionalismo compunham um campo de estudo dominado por historiadores, que, no geral, os concebiam como fenômenos europeus. Os nacionalismos desenvolvidos em outras partes do planeta que não a Europa eram entendidos como derivações das versões europeias, analisadas, principalmente, de uma perspectiva moral. De um lado, o nacionalismo orgânico ou étnico, considerado típico da Europa Central e Oriental e adotado pelos asiáticos. De outro, o nacionalismo cívico ou político, considerado de procedência europeia ocidental.

Conforme o primeiro, a nação é uma comunidade de origem, língua e cultura comuns, que reivindica independência política e cuja associação é involuntária, isto é, ditada pelos laços etnoculturais.

Já para o segundo, a nação é um agrupamento humano voluntário, político e legal, vinculado a um território claramente demarcado e que exige o direito de se governar. A filiação ao grupo não depende do acidente da origem. A solidariedade é baseada na lealdade política e na cultura adquirida compartilhadas.

Na verdade, as definições acima devem ser entendidas como posições polares entre as quais se encaixam várias outras intermediárias; espécies de versões puras ou tipos ideais.

As análises sobre a nação e o nacionalismo ganham suplemento com a adesão de especialistas de outras disciplinas, especialmente a partir do processo de descolonização da Ásia e da África e do conseqüente interesse nos nacionalismos anticoloniais.

Os estudos modernistas da questão nacional atingem sua melhor definição e tornam-se ortodoxia na década de 1960 com o *modelo da construção da nação*, na sua forma pura, de perfil diametralmente oposto às idéias essencialistas, consideradas pelos adeptos do paradigma modernista como perniciosas e significativamente responsáveis pelas guerras e atrocidades do século XX, como, por exemplo, o holocausto.

Esse modelo sela nação e Estado, considerando o Estado nacional indispensável para a realização das aspirações sociais, econômicas e culturais de um determinado povo. O papel das elites é destacado. Contando com a ideologia

nacionalista e com o aparelho estatal, as elites e líderes são vistos como essenciais na promoção da formação da nação e do desenvolvimento social.

De acordo com a idéia da construção da nação, as nações são comunidades territoriais políticas compostas de cidadãos iguais do ponto de vista legal, que independem da heterogeneidade étnica. Elas são construídas por seus cidadãos e suas elites com base na ideologia nacionalista. São produtos do desenvolvimento histórico recente, da modernidade. Os papéis da participação cívica e da modernidade na edificação nacional são indissociáveis, uma vez que somente na época moderna foi possível às massas participarem, de alguma forma, dos processos políticos.

Antes da Revolução Industrial ou da era desenvolvimentista, as nações não eram necessárias. Com a erosão da estrutura feudal e emergência das condições da era moderna ou dos processos de modernização, logo, de atividade racional, a nação emerge como um meio de gerar desenvolvimento social. Uma vez concluídos os processos, as nações também decairiam, o que, mais uma vez, denota a propriedade funcional dessas comunidades para os construtivistas.

Vale ressaltar que essa descrição do paradigma modernista não é aceita por todos os modernistas. Os modelos da década de 1970 em diante, se não todos, a maioria, como, por exemplo, a teoria baseada na industrialização e modernização de Ernest Gellner, a explicação economicista de Tom Nairn, a versão mais política de John Breuilly, a mais ideológica de Elie Kedourie, a teoria da construção social de Benedict Anderson, embora aceitem os pressupostos básicos do modernismo clássico (como a modernidade das nações e a oposição às antigas premissas da nação como uma entidade imemorial), criticam algumas das suas posições e, conforme Smith (2003), são mais compreensivos e sofisticados.

Resumindo, afora todas as diferenças teóricas e ideológicas, os modernistas concordam que a nação e o nacionalismo são fenômenos do mundo moderno que emergiram na Europa Ocidental e na América, por volta do último quarto do século XVIII¹², produtos, por um lado, do declínio do feudalismo, da quebra da influência política da Igreja e do latim, e, por outro, da ascensão do capitalismo, da centralização estatal e da codificação das línguas vernáculas. Ou seja, a nação e o

¹² Mesmo entre os modernistas não há um consenso sobre o momento preciso do nascimento do nacionalismo e da nação, mas a maioria aceita a Revolução Francesa como o evento que representa a primeira manifestação nacionalista, atada aos movimentos cívico e democrático do período.

nacionalismo teriam se originado a partir da transição das sociedades tradicionais para as modernas.

A seguir, reconstruiremos as concepções de quatro de seus autores relevantes. Ao final de cada reconstrução faremos as observações críticas que consideramos pertinentes para o presente trabalho.

Ernest Gellner

Influente teórico da modernidade e da questão nacional, esboçou em 1964 sua teoria do nacionalismo em *Thought and Change*, que foi aprimorada em publicações posteriores como *Nations and Nationalism* (1983) e *Nationalism* (1997).

Sua tese parte da idéia de que as sociedades humanas em geral possuem duas características básicas – organização e cultura – que compõem a matéria-prima da vida social. Esses dois componentes se entrelaçariam de formas diferenciadas em cada um dos três estágios em que se divide a história humana para Gellner, o da caça/coleta, o da agricultura/pastoreio e o científico/industrial, de acordo com a seguinte ordem: toda forma de organização socioeconômica requer uma cultura apropriada para sua manutenção e desenvolvimento. (GELLNER, 1997)

Então, em cada uma dessas fases históricas o modo de perpetuação material exigiria e produziria uma forma cultural que continuasse promovendo a sua existência.

O nacionalismo, definido por esse autor como um princípio político que assegura a convergência de homogeneidade cultural e unidade política, ou seja, uma cultura, um Estado (GELLNER, 1993; 1997), teria emergido na transição da segunda para a terceira etapa, em resposta às necessidades impostas pelo modo de produção industrial.

Por conta da natureza rudimentar da liderança política e da ausência de uma cultura superior na fase de caça e coleta, o relacionamento entre política e cultura não se apresentaria, logo o nacionalismo também não. Já na era agrária, alguns requisitos para a produção desse princípio político estariam presentes, porém não todos e em medida insuficiente, daí, como já observado, sua consagração a partir do início do último estágio citado. (GELLNER, 1997)

Por meio da caracterização de dois tipos societários ideais, o agroletrado e o industrial, típicos respectivamente da segunda e terceira etapas, Gellner (1993, 1997, 2000) explica por que a congruência entre poder e cultura não emerge na era pré-moderna e é imprescindível na ulterior, tornando-se o fundamento da sociedade.

Coerente com seu foco, ao descrever a estrutura e o funcionamento dessas sociedades, Gellner (1993, 1997, 2000) ilumina em cada uma as duas características essenciais para seu propósito, a organização econômica e suas

implicações, a cultura e sua função, assim como o relacionamento entre ambas. Vejamos.

A economia da sociedade agrária pré-moderna é baseada na produção de alimentos. O crescimento e o desenvolvimento econômicos não são características componentes dessa etapa. Por isso sua produtividade não evolui, embora o mesmo não possa ser afirmado com relação ao tamanho da população. Desnecessário dizer que essa combinação conduz à escassez.

Quem primeiro sofre os efeitos da combinação entre produtividade estável e crescimento populacional são justamente os produtores, uma vez que a mercadoria resultante de seu trabalho é armazenada pelo estrato governante e que, de acordo com os critérios de hierarquização social estabelecidos, os camponeses ocupam a parte inferior do *ranking*. Naturalmente, as camadas privilegiadas e colaboradoras do poder serão as primeiras beneficiadas.

Como a hierarquia é determinada, via de regra, por nascimento, logo é imóvel, de pouco vale mais esforço dedicado ao trabalho e incremento tecnológico. Daí o caráter estático da economia. A riqueza não leva ao poder, mas o contrário. Suor e competência econômica não se revertem em conforto, honra ou prestígio, que refletem a descendência privilegiada.

O que está por trás da manutenção dessa ordem social é um conjunto de idéias e valores produzido pela inteligência que se encontra no topo da pirâmide social e constantemente reproduzido por doutrinas e rituais – normalmente coordenados pelo clero – que visam convencer sobre a legitimidade do sistema e facilitar a implementação da coerção a fim de evitar que esta se torne caótica e tirânica.

O estrato privilegiado obviamente zela pela preservação dessa estrutura que lhe é muito conveniente, ao passo que as camadas mais baixas a “consentem” por conta da ideologia e da coerção, além de viverem segregadas em vilarejos, o que contribui para a manutenção da ordem, conforme o princípio do “dividir para governar”.

As funções do Estado são, sobretudo, arrecadar impostos e coagir. Trata-se, de fato, de um Estado aristocrático que subjuga e explora a maioria a serviço das elites (militar, burocrática, aristocrática e sacerdotal). Essas não estão interessadas na unificação e padronização daqueles que vivem sob seu jugo, tampouco ansiosas com o crescimento econômico, já que a produção vigente é mais que suficiente para

a manutenção do seu confortável estilo de vida. Quem sofre as agruras dentro dessa sociedade altamente estratificada, de produção limitada e estática, são os estratos inferiores.

As sociedades agroletradas abrigam normalmente dois tipos de cultura: a alta ou aristocrática e a baixa ou popular.

A primeira caracteriza-se, principalmente, pela escrita, que amplia o âmbito da preservação e da veiculação de idéias, e que requer formação prolongada transmitida por especialistas, conhecida como educação. Trata-se, portanto, de uma cultura cultivada e dispendiosa.

Já a segunda não é codificada, cristalizada em texto e não possui um conjunto rígido de regras, sendo adquirida no curso do próprio processo de viver, através do intercâmbio cotidiano entre os integrantes das restritas comunidades. Isto é, sua transmissão se dá através de uma comunicação contextual, não exigindo alfabetização nem formação prolongada.

Por ser letrada, a cultura superior tende à rigidez, ou seja, é mais resistente à mudança e não é facilmente manipulável, exigindo, para tanto, alfabetização, enquanto a outra é mais maleável, mais propensa à mudança e mais facilmente acessível.

Poucos possuem os requisitos necessários para participar da alta cultura, dadas as suas características. Além disso, não há interesse por parte da minoria dominante nem em favorecer a disseminação da sua cultura, nem em homogeneizar a baixa cultura, já que as diferenças culturais, respectivamente, exaltam e reforçam o complexo quadro de posições sociais fixas e contribuem para dominar a população fragmentada. Nas palavras de Choueiri (2000: 15): “as diferenças culturais são inscritas dentro do tecido social como parte de política deliberada”.

Enfim, as diferenças culturais enfatizam a hierarquia social, distinguem as elites das massas, marcam as fraturas sociais, porém não indicam as fronteiras das unidades políticas. Não ocorre nas sociedades agroletradas uma congruência entre poder político e homogeneidade cultural. Há sim uma convergência entre alta cultura, clero e nobreza, mas, como visto, isso define um Estado aristocrático, e não um Estado-nação. Por essa razão, afirma Gellner (1993, 1997, 2000), o nacionalismo não pode operar facilmente nessa sociedade.

Esse esquema começa a ruir a partir da Reforma, do Iluminismo, da centralização, da burocratização, da urbanização, da mudança da base da

legitimidade política e da transformação da organização econômica. Dito de outra forma, quando começa a transição das sociedades pré-modernas para as modernas ou quando tem início o terceiro estágio histórico: o científico-industrial.

Enquanto nas sociedades tradicionais a diferença entre alta e baixa cultura é bem-vinda pelas elites, separando-as do resto da população, assim como o é igualmente a heterogeneidade entre as comunidades participantes da baixa cultura, uma vez que isso facilita a dominação, nas sociedades modernas industriais tudo muda.

A nova forma de organização socioeconômica requer justamente homogeneidade cultural. Ou seja, enquanto o papel da cultura na sociedade agroletrada consiste em iluminar as diferenças sociais, na sociedade científico-industrial tem uma função padronizadora e visa unir todos os membros do Estado. A alta cultura é disseminada e, conseqüentemente, ocorre a erosão da linha entre cultura superior e popular e também da função da cultura como marcador de *status*. As necessidades da nova organização econômica demolem a estratificação rígida e possibilitam a mobilidade social. Nesse sentido a sociedade moderna é menos desigual que a agroletrada.

E a razão para essa transformação radical encontra-se na aspiração por crescimento econômico constante, acompanhado por uma busca incessante por conhecimento, por inovação e descoberta, vitais na sociedade moderna, em contraste com as características da anterior.

Todavia, para que esse anseio se concretize é necessário pesado investimento em educação, que, como veremos, é crucial na teoria de Gellner, tendo por tarefas sustentar a alta cultura necessária para o funcionamento da sociedade industrial e promover lealdade à nação.

A transição de uma economia agrária para outra de base comercial e industrial estabelece uma nova estrutura ocupacional que exige mão-de-obra especializada, a qual só se constrói por meio de uma formação mais sofisticada (duradoura e sistemática). A semantização¹³ do trabalho requer pessoas

¹³ Semantização do trabalho significa transformação e sofisticação do trabalho resultantes da busca incessante por crescimento econômico e da inovação tecnológica a partir da transição da sociedade agroletrada para a industrial. Pode-se afirmar que trabalho semântico é o antônimo de trabalho físico ou braçal, demandando escolarização formal (educação prolongada) para todos os que participam ou desejam participar da estrutura ocupacional. Quanto maior a exigência do posto a ser preenchido dentro dessa estrutura, maior o ordenamento educacional para ocupá-lo.

tecnicamente capacitadas. Os ofícios e cargos passam a ser preenchidos por mérito, e não de forma hereditária.

A alfabetização é requisito básico para a prática do trabalho semântico, sem a qual dificilmente outras habilidades técnicas podem ser transmitidas. Como a busca pelo crescimento não cessa, a educação deve acompanhar seu ritmo, transformando cada membro da sociedade além de um ser economicamente operacional, também substituível.

Diferentemente da educação mínima contextual das sociedades pré-modernas, nas quais prevalecia o trabalho manual, a educação nas sociedades modernas deve ser muito mais elaborada a fim de fazer a sociedade funcionar. Essa educação deve fornecer o aprendizado de uma linguagem escrita padronizada, ou seja, livre do contexto, cujo intuito é atender a um sistema de trabalho que, embora especializado, funciona sobre bases padronizadas.

Como se trata de um tipo de formação muito dispendiosa, dificilmente uma classe, um estrato ou um setor isolado da sociedade poderia arcar sozinho com esse enorme empreendimento, mas uma entidade supraclasse e poderosa como o Estado centralizado, sim.

Somente o Estado moderno é capaz de sustentar e supervisionar o sistema educacional que é requerido para incluir a todos na alta cultura, por sua vez essencial para a operação da sociedade industrial.

É dessa forma, ou seja, através de pesado investimento em uma escolarização padronizada, que o Estado promove e protege uma cultura (superior), que é responsável pela perpetuação do crescimento econômico. O próprio crescimento e a modernização levam ao desenvolvimento e difusão de um tipo de cultura que é necessária para a sua continuidade.

Quem faz a ponte entre cultura e Estado, praticamente inexistente na sociedade pré-moderna, é o sistema de educação de massa, isto é, o cimento que liga Estado e cultura ou que ajuda a erguer o Estado-nação é o sistema educacional público, necessário para a promoção da alta cultura, que é vital para o crescimento econômico. Repetindo com outras palavras a essência da tese de Gellner: o anseio por desenvolvimento econômico requer ampliação da alta cultura, que requer uma educação disseminada, padronizada e supervisionada, que requer uma entidade que possa sustentá-la – o Estado moderno.

Concluindo, as nações, entendidas por Gellner (2000) como grupos de indivíduos anônimos iniciados em uma cultura superior, são funcionais para a sociedade industrial. Elas são indispensáveis porque o crescimento industrial requer padronização cultural, um grupo uniforme de membros competentes e substituíveis, que só pode ser criado através de um sistema educacional de massa fundado e controlado pelo Estado moderno.

O nacionalismo é igualmente instrumental, servindo como teoria legitimadora da fórmula que determina que as fronteiras culturais devam coincidir com as políticas e que fronteiras culturais dentro de um dado Estado não devem separar governantes da população, a qual é fruto das necessidades impostas pelo industrialismo.

Como visto, é na transição da sociedade tradicional para a moderna que Gellner (1993, 1997, 2000) localiza a ascensão, o desenvolvimento e as manifestações mais agudas do nacionalismo. Ele divide essa trajetória em cinco estágios cronológicos.

Ao primeiro ele dá o nome de *Linha Basal*. Trata-se de uma fase preparatória não programada que acabou conduzindo ao nacionalismo no início do século XIX. As transformações experimentadas pela Europa desde o século XV no âmbito econômico, político e ideológico foram constituindo, aos poucos, um mundo, às vésperas da Revolução Francesa, extensamente urbanizado, com sociedades bastante centralizadas em oposição à fragmentação feudal e com Estados providos de eficientes aparelhos burocráticos. Tudo isso serviu de base para a emergência do nacionalismo, sem o qual, para Gellner (2000), a sociedade industrializada dificilmente poderia se organizar.

Às vésperas da Revolução Francesa, a ligação entre cultura e poder ainda não está presente. “No entanto, logo o mundo ficaria pronto para dar ouvidos aos que começariam a pregar que as únicas unidades políticas legítimas eram as que se pautavam na nação (...)” (GELLNER, 2000: 124)

É por volta desse momento que os povos começam a tomar consciência da sua cultura local, e esforços, como, por exemplo, a codificação da língua vernácula apenas falada, são empregados para transformá-la em alta cultura.

Já no segundo estágio, que se estende de 1815 a 1918, denominado *Irredentismo Nacionalista*, a ligação entre cultura e poder, ou seja, o nacionalismo, começa a agir.

As antigas fronteiras políticas que pouca correlação tinham com as fronteiras lingüístico-culturais passaram a ser contestadas pela agitação nacionalista, que pregava um novo mundo onde cada cultura deveria possuir seu próprio território e um Estado que a protegesse.

Apesar de intenso, o irredentismo não conseguiu provocar muitas mudanças até 1918. A Europa Oriental, por exemplo, continuou dividida em três impérios multiétnicos (Czarista, dos Habsburgos e Otomano).

O terceiro estágio, chamado *Irredentismo Nacionalista Triunfal e Autodestrutivo*, localiza-se entre as duas grandes guerras, ou seja, de 1918 até 1939. Aqui, os impérios multiétnicos e sua legitimidade dinástico-religiosa entraram em colapso e foram substituídos por um conjunto de Estados menores que pretendiam cumprir a congruência cultura/poder ou dar proteção política a uma nação.

No entanto, além dos resultados fronteiriços da I Guerra, insatisfatórios para muitos, a complexidade do mapa étnico da Europa tornava impossível uma divisão política justa, principalmente no seu setor oriental. Uma divisão que satisfizesse alguns inevitavelmente frustraria outros.

Portanto, o fim dos impérios pluralistas e a nova ordem estabelecida pelos vencedores da I Guerra não acalmaram as agitações nacionalistas. Os pequenos Estados não conseguiram implementar a coesão desejada e, assim como as antigas unidades políticas imperiais, também passaram a ser assolados pelas minorias irredentistas, daí o caráter autodestrutivo da situação.

A maioria desses Estados não conseguiu se fortalecer, o que pouco adiante foi demonstrado com a ascensão de Hitler e de Stalin, que abocanharam vários Estados nacionais sem grande resistência, pelo menos por parte das estruturas estatais.

O quarto estágio do desenvolvimento do nacionalismo, *Nacht und Nebel*¹⁴, corresponde ao período da II Guerra Mundial, mas foi gerado no estágio anterior, fruto das insatisfações com as então novas fronteiras; insatisfações essas que deram origem a uma fúria que, casada com a ideologia nacionalista que “combinava o culto à vida nos campos com uma metafísica vitalista de afirmação e vigor físico,

¹⁴ Expressão empregada pelos nazistas com referência a algumas de suas operações durante a II Guerra Mundial (GELLNER, 2000: 121). Literalmente significa *Noite e Névoa*.

além de uma desconfiança – ou até hostilidade – contra o raciocínio” (GELLNER, 2000: 130), desembocou no irredentismo virulento.

Os principais métodos de implantação de homogeneidade e da ordenação do mapa étnico nesse intervalo foram o assassinato em massa e a deportação, o que, segundo Gellner (2000), não foi um acidente, mas o resultado de uma série de elementos que faziam parte do pensamento europeu, como “o repúdio ao universalismo, a valorização da cultura, da coesão, da implacabilidade competitiva, da disciplina e da hierarquia, e não da anarquia do mercado na sociedade, além de outros temas (...)” (GELLNER, 2000: 131)

Chamaremos o quinto e último estágio desse trajeto, que tem início em 1945, de *Nacionalismo Ameno*. O pós-guerra revelou-se um período de muita prosperidade e abundância difundida. Alguns, porém, ficaram mais ricos do que outros. A metafísica social do nazismo e do fascismo declinou, a ética comercial-produtiva mostrou ter seus encantos e seu sucesso foi percebido como independente da posse de territórios.

Em termos sucintos, esse é o caminho da “construção nacional”, segundo Gellner. Nota-se que a exacerbação dos sentimentos nacionais ocorre nos estágios intermediários desse percurso. A explicação mais profunda fornecida por Gellner (2000) para esse acirramento, além das já indicadas, encontra-se nas enormes desigualdades econômicas tanto entre indivíduos como entre comunidades, características da fase inicial do modo de produção industrial, o industrialismo primitivo.

Aqueles que ingressam tardiamente ou com atraso no industrialismo normalmente enfrentam grandes dificuldades para atingir seu próprio desenvolvimento, sendo explorados e oprimidos pelos que já estão, digamos, familiarizados há mais tempo com esse modo de produção.

Assim, os menos favorecidos tendem a querer organizar suas próprias unidades culturais estatais para se tornarem livres dos seus opressores.

Contudo, para que a desigualdade conduza a essa realização seria necessária a percepção da presença de uma fratura étnica justaposta à clivagem econômica. Dessa forma o nacionalismo assume suas formas mais dramáticas, ou seja, a partir da desigualdade socioeconômica inerente ao industrialismo primitivo, associada a um propulsor étnico. Em outras palavras, a etnia só consegue ter expressão política se estiver associada a uma desvantagem econômica, e o grupo

desfavorecido (classe) só consegue ter expressão política se auto-identificado como etnia.

Conclui-se, então, dessa explanação que o nacionalismo mais radical é um produto da desigualdade necessariamente atrelada a uma conscientização étnica. Quanto maior a desigualdade, o que causa humilhação e frustração, mais agudo é o nacionalismo.

Por outro lado, quanto mais se dissipa a cultura superior, exigência da semantização do trabalho e da complexidade de sua divisão, mais progride o industrialismo, e um volume maior de riqueza é gerado. Conseqüentemente, a desigualdade tanto subjetiva quanto objetiva diminui, principalmente a primeira, embora não desapareça.

Quando o industrialismo atinge um patamar elevado, as grandes diferenças econômicas ainda persistem, porém não como na época do industrialismo primitivo; o *gap* entre os grupos é suavizado, e a miséria deve ser inexistente. A diferença cultural é bem menor. Por conta disso, Gellner (2000) aposta também em um ressentimento minimizado, que a seu ver conduz a um nacionalismo mais ameno.

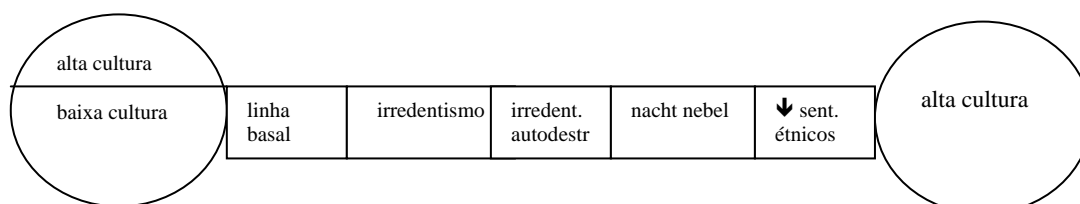
Nas palavras de Gellner (2000: 135):

(...) quando o processo de 'semantizar' o trabalho atinge seu apogeu, ele tende também a dotar as culturas industriais avançadas de sentidos idênticos, a promover uma convergência que, junto com a riqueza generalizada, diminui o conflito. É o industrialismo primitivo que gera o máximo de inveja e ressentimento econômicos e promove a imposição social das culturas superiores que ainda não se tornaram parecidas umas com as outras.

Concluindo, como o nacionalismo, inicialmente expansionista e agressivo, é uma conseqüência do industrialismo primitivo, à medida que a organização social industrial, se não materialmente, pelo menos no sentido abstrato, vai se equilibrando (com crescimento econômico), há uma tendência a um decréscimo da agitação nacionalista, tanto dentro das unidades políticas quanto entre as nações.

Sociedade agropastoral

Sociedade industrial



Gellner (2000) adverte que esse esquema “ideal” não tem aplicação universal ou não encontra uma realização completa na história real. Na Europa esse desenvolvimento (transição) funcionou de diferentes maneiras em quatro zonas geográficas demarcadas. De acordo com as características de cada uma dessas regiões há alterações ou adaptações nesse esquema.

1ª Zona – Costa Ocidental da Europa banhada pelo Atlântico (Inglaterra, França, Espanha e Portugal) – Essa região, em comparação à Europa Central e Oriental, estava mais adiantada no que diz respeito aos pré-requisitos necessários à emergência e ao desenvolvimento do nacionalismo, de acordo com a teoria de Gellner.

Era detentora de unidades políticas criadas pelas dinastias que correspondiam, ainda que não totalmente, a uma cultura homogênea. Os dialetos locais se aproximam da língua utilizada pelo Estado, e na escrita todos eram obrigados a usar a língua formal. Os hábitos culturais e os traços genéticos semelhantes evitaram grandes tensões. Enfim, a transformação dos Estados dinásticos em Estados nacionais foi facilitada por esses fatores. Em alguns outros lugares, como na Irlanda, foram necessários mais esforços.

O que faltava nessa zona era a absorção dos camponeses pela cultura centralizada (alta cultura), obviamente baseada na vida urbana.

2ª Zona – Europa Central (Alemanha, Áustria, Itália) – Aqui, como no caso anterior, a cultura superior já era sólida e já estava bastante disseminada, embora também faltasse a assimilação dos camponeses. Contudo, diferentemente da primeira zona, a centralização política era inexistente e prioritária. Por isso, aqui, estadistas, diplomatas e militares foram mais importantes do que intelectuais para a construção do Estado nacional. Era preciso unir os vários Estados, tarefa difícil de ser realizada sem conflito e violência.

3ª Zona – Leste Europeu (Polônia, República Tcheca, Eslovênia, Romênia, Bulgária etc.) – Essa região é a que melhor se encaixa no esquema temporal anterior (os estágios cronológicos: linha basal, irredentismo, irredentismo autodestrutivo e nacht & nebel), com exceção do último estágio etc.

Trata-se de uma construção nacional total, na qual foi preciso criar uma cultura superior ou codificar as culturas populares já existentes e unificar politicamente. Essa área passou pelos dois primeiros estágios (*Linha Basal* e

Irredentismo) até 1918 e seguiu sua luta nacionalista. Alguns dos seus países foram anexados pela URSS em 1940, transitando, a partir daí, para a quarta e última zona.

4ª Zona – URSS (Rússia, Lituânia, Letônia, Estônia, Ucrânia, Belarus, Moldávia, Geórgia) – Passou pelos dois primeiros estágios, mas em 1918, quando o império czarista desmoronou, o comunista se levantou, abafando a luta nacionalista. Esta é retomada na última década do século XX. A partir daí começa com cultura superior já disseminada, desenvolvimento econômico (em comparação com a situação vigente antes de 1918), urbanização, deste modo, em condições de se encaixar do terceiro ao quinto estágio (*Irredentismo Triunfal e Autodestrutivo, Nacht und Nebel* ou *Nacionalismo Ameno*).

Esse é, em linhas gerais, o esquema explicativo de Gellner para o nacionalismo.

Parece haver um contra-senso nessa teoria que visa explicar o fenômeno nacionalista. A passagem da sociedade tradicional para a industrial, na qual se dá a construção nacional, por conta da necessidade de homogeneização cultural (e das trocas de conhecimento e tecnologia entre povos) decorrente da valorização do crescimento econômico e do capital, tende a uma orientação contrária à fragmentação, o que ultrapassa o propósito teórico. Como visto há pouco, o último estágio da trajetória de desenvolvimento do nacionalismo traçada por essa perspectiva aponta para uma amenização do mesmo, ainda que o mundo continue dividido em nações e o nacionalismo persista em regiões com industrialização avançada em função das desigualdades ainda existentes.

Colocado de outra maneira, o paradoxo está no fato de que aquilo que dá vida ao nacionalismo, o industrialismo, tende também a provocar seu desaparecimento.

Desse modo, porém, a modernização e o industrialismo explicariam menos o nacionalismo e mais a sua superação ou o declínio da sua razão de ser.

Benedict Anderson

Em 1983, mesmo ano, portanto, em que Gellner publicou *Nações e Nacionalismos*, veio à luz *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre as Origens e a Difusão do Nacionalismo*, de Benedict Anderson.

Em linhas gerais, assim como Gellner, Anderson apresenta igualmente uma teoria modernista, pois para ele a nação e o nacionalismo surgem por volta do final do século XVIII. Sua abordagem é também materialista, já que acredita na emergência da nação como resultante, em grande medida, do desenvolvimento capitalista; contudo, dispensa enorme atenção ao reino cultural. Os principais argumentos de Anderson estão de acordo com o diagnóstico de Gellner. Ambos destacam as transformações econômicas que moldaram a cultura nacionalista, embora Gellner seja mais enfático.

Conforme Choueiri (2000), Anderson vê o nacionalismo em termos quase religiosos, mostrando-o como um ideal superior que conduz certas pessoas a sacrificar suas próprias vidas.

As reflexões de Anderson – vale lembrar, um especialista em sudeste asiático – são desencadeadas com as primeiras guerras ocorridas entre países do bloco socialista que se deram na Indochina, em 1978/1979 – Camboja, Vietnã e China.

Esses conflitos significaram para Anderson (2003) a comprovação de uma antiga desconfiança sua de que as intervenções russas em países como Alemanha, Tchecoslováquia e, mais tarde, Afeganistão, pouco ou nada tinham a ver com razões ideológicas. Seriam, na verdade, manifestações nacionalistas, nas quais o que importa não é a luta de classes, mas a nação.

Avalia esse autor que, desde a II Guerra, as revoluções e tumultos ao redor do mundo têm se definido em termos nacionais e que o nacionalismo e a afirmação da nacionalidade, cujo declínio tem sido profetizado por muitos, são os mais legítimos valores políticos universais do nosso tempo.

De acordo com sua interpretação, a nação e o nacionalismo constituem artefatos culturais surgidos no final do século XVIII. Conforme sua conhecida definição, a nação é uma comunidade imaginada como qualquer outro tipo de comunidade mais ampla do que as vilas primordiais do contato face-a-face, o que não significa dizer que seja artificial. É imaginada porque uma pessoa não conhece

e nunca conhecerá a maioria dos outros membros ou nem mesmo ouvirá falar deles, mas tem a certeza da pertença a uma mesma comunidade. (ANDERSON, 2003)

Como a maciça maioria das comunidades é imaginada, o que diferencia umas das outras é o estilo em que são imaginadas. Toda nação é uma comunidade política imaginada soberana e limitada. (ANDERSON, 2003)

O Estado soberano representa a liberdade que as nações almejam. A noção de soberania nacional é oriunda do pensamento iluminista que estava destruindo a legitimidade do reino dinástico, divinamente ordenado e legitimado. (ANDERSON, 2003)

A limitação diz respeito às fronteiras finitas para além das quais se acham outras nações, cada uma imaginando-se diferente das demais. (ANDERSON, 2003)

Além disso, a nação se imagina uma comunidade porque, indiferente à desigualdade real, é concebida como uma fraternidade, fator que explicaria o auto-sacrifício das massas pela nação. (ANDERSON, 2003)

A premissa básica da tese de Anderson (2003) é que o declínio (1) da religião ou da comunidade imaginada religiosa, (2) do latim, a língua escrita “unificadora” dessa sociedade e que oferecia acesso privilegiado à verdade ontológica, já que a maioria da população era analfabeta, (3) da crença que a sociedade era naturalmente organizada ao redor de monarcas que governavam por direito divino, (4) da concepção de temporalidade pré-moderna na qual passado, presente e futuro formam uma só unidade, associado à (5) ascensão das línguas vernáculas e às (6) mudanças econômicas, sobretudo o desenvolvimento do capitalismo e do capitalismo editorial, tornaram possível imaginar a nação.

Anderson (2003) contrasta as grandes comunidades imaginadas religiosas – a Cristandade, o Islã, os budistas – com as nações. A primeira era imaginada através do latim e da Bíblia, a segunda, do árabe clássico e do Corão, e a terceira, por meio de ideogramas e dos ensinamentos de Siddhartha Gautama. Em outras palavras, a unificação se dá via linguagem, ainda que a maioria das populações fosse analfabeta. Daí o papel fundamental do clero e das elites letradas como mediadores entre o homem e Deus e divulgadores das doutrinas. Embora a língua falada variasse enormemente, a escrita era uma só ao longo dos impérios e sacra.

O poder dessas comunidades teria diminuído gradativamente após a Idade Média por várias razões, dentre as quais Anderson (2003) destaca: (1) as explorações no mundo não-europeu que ampliaram os horizontes geográfico e

cultural (concepções diferentes de organização social) tanto dos europeus quanto dos colonos e (2) a erosão das línguas sagradas que automaticamente se interliga à transformação dos vernáculos falados em línguas codificadas, que, por sua vez, tornaram-se fecundos mercados para o capitalismo.

A legitimidade das dinastias sacras, derivada da divindade e não do povo, que é súdito e não cidadão, começa a declinar na Europa Ocidental durante o século XVII.

Anderson (2003) não afirma que o declínio das comunidades religiosas e dos reinos dinásticos seja o fator determinante do crescimento e consolidação das comunidades imaginadas nacionais. Segundo ele, esses são fatores negativos, isto é, seu declínio deixa um vácuo que é preenchido pelas comunidades imaginadas do tipo nação, mas isso não explica por que nação e não outro tipo de comunidade. Em linhas gerais, houve uma transformação profunda no modo de compreender o mundo que tornou possível imaginar a nação.

Uma mudança crucial teria se dado no âmbito da temporalidade. Enquanto a Europa existia como uma grande comunidade imaginada religiosamente, a concepção de tempo era aquela na qual o passado, o presente e o futuro não estavam atados por causalidade, mas através da vontade divina. Com a dissolução dessa comunidade, a percepção medieval de “simultaneidade ao longo do tempo” é substituída pela idéia do “tempo vazio, homogêneo”, que é marcado pelo relógio e pelo calendário, portanto seqüencial, e no qual a simultaneidade não é marcada como no passado por prefiguração, mas sim por coincidência temporal. Na leitura de Choueiri (2000: 18):

É esta imaginação fértil, resultante do advento da palavra impressa e da sua propagação, que deu ao tempo sua tendência linear, acabando com a velha idéia de acontecimentos cíclicos girando dentro de uma ordem cósmica circulatória repetitiva pela qual o cosmo, a autoridade monárquica e a retidão religiosa falam a mesma linguagem universal.

Isso pode ser melhor entendido, tenta esclarecer Anderson (2003), através da análise da estrutura básica do romance e do jornal, que floresceram no século XVIII.

O romance, descreve ele, é um dispositivo para a apresentação da simultaneidade num tempo vazio, homogêneo. Coisas acontecem ao mesmo tempo, os leitores sabem, mas os personagens envolvidos na trama podem estar despercebidos uns em relação aos outros. Essa é a novidade.

A idéia de um organismo sociológico que se move pelo calendário através do tempo homogêneo e vazio é análoga à idéia de nação, que é concebida como uma comunidade que se move através da história. Um americano nunca encontrará ou conhecerá a grande maioria de seus compatriotas. Ele não tem idéia do que eles estão fazendo ou são em qualquer momento, mas tem a completa confiança em sua atividade simultânea, anônima e constante. (ANDERSON, 2003)

Anderson (2003) procura deixar essa perspectiva menos abstrata analisando ficções de diferentes culturas e diferentes épocas. Mostra que o conteúdo delas tem a ver com a vida do leitor, está relacionado ao seu mundo, à sua imaginação nacional, mesmo que ele não tenha visto os lugares, conhecido os heróis fictícios etc., mas o mundo de dentro do romance se funde com o mundo de fora, “romances que refletem as fronteiras reconfiguradas dos territórios claramente delineados pelos mapas modernos”. (CHOUERI, 2000: 18)

O jornal é um produto cultural. Qual é a convenção literária essencial do jornal? Se olharmos a página da frente veremos várias notícias desconectadas. O que as conecta? A maioria acontece independentemente, sem que os agentes tenham consciência um do outro. A arbitrariedade da sua inclusão e a sobreposição mostram que o laço entre elas é imaginado. (ANDERSON, 2003)

Estes laços imaginados derivam de duas fontes, indica Anderson (2003): (1) a coincidência temporal. A data no topo do jornal provê a conexão essencial – a marcação regular do tempo linear. Dentro desse tempo, o mundo anda adiante. Se Mali é notícia um dia e depois fica muito tempo sem aparecer, os leitores não concluirão que Mali sumiu do mapa. O jornal tem um caráter de ficção (estrutura de romance) que assegura que Mali de alguma forma está se movendo. (2) A segunda fonte está na relação entre o jornal, como uma forma de livro, e o mercado. O volume de publicações e venda de livros foi aumentando com o desenvolvimento de novas tecnologias de impressão e de distribuição e, logicamente, com incremento da alfabetização. Nesse sentido, o jornal é uma forma extrema de livro, um livro vendido em uma escala colossal, porém, de popularidade efêmera. O obsolescimento do jornal cria essa extraordinária cerimônia de massa, a saber, o consumo quase que simultâneo do jornal como ficção. Nós sabemos que o jornal do dia será lido somente no decorrer desse dia, diferentemente de outras mercadorias, que podem ser compradas e utilizadas opcionalmente no tempo, guardadas restrições e proporções. Cada leitor tem consciência de que a leitura que ele está fazendo é

compartilhada por muitos outros leitores concomitantemente, em cuja existência ele acredita e cuja identidade concreta ele desconhece. O importante é o compartilhamento e a percepção desse compartilhamento, o que assegura que o mundo imaginado está visivelmente enraizado na vida cotidiana.

Se a nação é uma comunidade imaginada por meio de vernáculos impressos, assim como a identidade nacional é construída através de texto, é inevitável a atribuição de um papel causal crucial ao capitalismo editorial no processo de formação da nação.

Como visto, o monopólio sobre a imprensa foi perdido pelo latim. Novos trabalhos começaram a ser publicados em vernáculos nacionais¹⁵. Livros e jornais em linguagens vernáculas deram a idéia a seus leitores de que existia, simultaneamente, um outro grupo de leitores consumindo as mesmas manufaturas culturais. “O romance, o jornal e o mapa demarcado¹⁶ são subprodutos do capitalismo editorial e do nascimento de um conceito secular de tempo.” (CHOUEIRI, 2000:18)

Essas manufaturas teriam oferecido aos leitores um sentido de consciência nacional de três modos:

1) Criaram campos unificados de troca abaixo do latim e acima dos vernáculos falados.

2) Proporcionaram estabilidade à linguagem (o que um autor escrevia no século XV, por exemplo, podia ser incompreensível para leitores no século XVII. Já desse século em diante, as mudanças não são significativas a esse ponto), ajudando a dar uma idéia de perenidade à nação.

3) Deram origem a linguagens de poder diferentes da pré-existente, ou seja, do latim.

Concluindo, a edificação nacional foi, conforme abordagem de Anderson (2003), o resultado da fusão entre a erosão das comunidades religiosas, a fatalidade

¹⁵ O protestantismo foi fundamental para o crescimento dos vernáculos escritos, pois seus líderes preferiam escrever numa língua mais acessível ao povo e que também simbolizava oposição. Lutero foi campeão de vendas.

¹⁶ A partir da reprodução mecânica os mapas tornaram-se mais nítidos. Eles passaram a indicar claramente os limites geográficos das posses dos colonizadores europeus. No Sião (hoje Tailândia), por exemplo, até o final do século XIX, havia dois tipos de mapas feitos à mão, um que representava os três mundos da cosmologia budista e outro composto de diagramas, guias de campanhas militares e de navegação costeira. Estes mapas não tinham nada a ver com os mapas europeus modernos que já faziam uso de avanços tecnológicos, como, por exemplo, das coordenadas de latitude e longitude.

da diversidade lingüística humana, o desenvolvimento do capitalismo e da tecnologia de imprensa, com especial destaque para os dois últimos. Como diz Smith (2003: 135) ao comentar Anderson, “a invenção de Gutenberg tornou possível a idéia de uma comunidade lingüística imaginada secular, mas foi o capitalismo de mercado que tornou um tipo particular de comunidade, a nação, viável”.

Será que os fatores apontados por Anderson para explicar a emergência da nação se aplicam igualmente na Europa Ocidental, na América e em outros lugares? Dada, conforme Anderson, a valorização da homogeneidade lingüística na formação da nação, por que teria a América Espanhola se dividido em várias nações ao invés de conformar uma grande nação hispano-americana?

A resposta de Anderson a esse problema encontra-se no capítulo “Creole Pioneers” do seu *Comunidades Imaginadas*. O papel dos *creoles* – filhos dos colonizadores nascidos nas colônias, o que lhes garantia o compartilhamento da mesma língua, da mesma cultura e das mesmas tradições com os membros dos poderes coloniais – é identificado como um aspecto chave para o desenvolvimento do nacionalismo. Conforme esse capítulo, foram os movimentos de libertação tanto na América Anglo-Saxônica quanto na América Espanhola que deram origem ao nacionalismo, ou, dito de outro modo, as comunidades *creoles* desenvolveram políticas nacionalistas antes mesmo dos europeus.

A fim de tornar a administração de tão vasto território mais viável, a metrópole dividiu a América Espanhola em unidades territoriais administrativas cujas fronteiras viriam a se tornar as linhas divisórias das futuras nações latinas.¹⁷ Então seria esse o motivo da fragmentação?

Na verdade a resposta de Anderson é um pouco mais complexa e não abandona o papel fundamental desempenhado pelo capitalismo editorial na construção da consciência nacional e da nação.

As divisões administrativas por si só não fundamentam a pluralidade nacional na América Espanhola. O endurecimento do controle de Madri sobre as províncias coloniais contribuiu intensamente para a fragmentação. No que se refere às relações comerciais, por exemplo, a metrópole proibiu o comércio direto entre as províncias.

¹⁷ Apesar do grande território também dividido em unidades administrativas, o Brasil é tratado como exceção por conta de circunstâncias diferentes da colonização. Uma circunstância determinante teria sido o estabelecimento da Coroa, em 1808, na colônia.

Nada se fazia nesse sentido sem a intermediação espanhola, o que favoreceu o isolamento das províncias.

Enfim, o monopólio comercial peninsular, entre outras coisas, colaborou para a criação de uma vida própria em cada unidade do Império determinada pelas linhas divisórias.

Além disso, o estrito controle da metrópole aliado à influência das idéias liberais entre a elite *creole*, ambos os fatores impulsionados pela melhora da comunicação transatlântica, produziram um clima de insatisfação e, conseqüentemente, um movimento de resistência *creole*.

Um *creole*, por mais instruído, educado e competente que fosse, jamais conseguia alcançar o centro administrativo imperial. O máximo que podia obter na sua jornada por uma posição na administração imperial era um cargo na capital da unidade administrativa à qual pertencia. Esse era o ápice da sua carreira imposto pelas regras peninsulares. Foi sobretudo essa situação que conduziu ao antimetropolitismo.

Até aqui, Anderson nos apresentou respostas – divisões administrativas, intensificação do controle da metrópole, divulgação das idéias liberais e discriminação (entre *creoles* e peninsulares no preenchimento de vagas no aparelho administrativo) – para o isolamento, a fragmentação e o desenvolvimento de um movimento de resistência e libertação por parte dos *creoles*, porém não está claro ainda onde se encaixam nisso tudo o nacionalismo e a nação. Colocado de outra maneira, por que o movimento de resistência e libertação *creole* assumiu uma forma nacionalista e as províncias se tornaram comunidades de tipo nacional?

Anderson prossegue, então, explicando o primeiro de dois fatores que concluem a resposta. O primeiro fator consiste na “peregrinação” dos *creoles* em busca de um cargo público. Durante sua jornada, o *creole* encontra-se com outros colegas de diversas partes da província, igualmente discriminados e também motivados pela carreira. Esses encontros levam a trocas e a uma identificação, que ajudam, por sua vez, a criar uma consciência nacional.

Entretanto, “peregrinações não tiveram nenhuma conseqüência decisiva até que sua extensão territorial pudesse ser imaginada como nação, em outras palavras, até a chegada do capitalismo editorial”. (ANDERSON, 2003: 61)

O desenvolvimento do capitalismo editorial só se deu mesmo na Nova Espanha no curso do século XVIII. De qualquer modo, tratava-se de um

desenvolvimento limitado em relação à extensão do império. Daí, afirma Anderson (2003: 63), o “fracasso” da experiência hispano-americana em gerar um nacionalismo e uma nação de hispano-americanos mais amplos.

Além de o capitalismo editorial promover um sentido de experiência nacional simultânea principalmente através do jornal, ele foi importante também, afirma Smith (2003: 136), na disseminação “das idéias de nação e republicanismo”.

Finalizando, a noção do capitalismo editorial, seja na Europa, na América ou em qualquer outra parte do mundo, é, de acordo com a tese de Anderson, fundamental para a construção nacional, pois funciona como o meio de ligação, um instrumento que propicia o elo entre pessoas que compartilham a mesma língua, acendendo nelas a chama da consciência nacional. A língua é claramente importante nessa abordagem, mas o fato de uma quantidade de pessoas que falam a mesma língua, espalhadas ao longo de extensos territórios, caso da América Espanhola e do mundo árabe, por exemplo, não comporem uma única nação ou serem divididas em nações ou Estados territoriais diferentes é fruto, para Anderson, do estágio de desenvolvimento do capitalismo editorial ou da limitação do seu alcance.

John Plamenatz

Enquanto Anderson afirma o papel pioneiro das Américas na emergência do nacionalismo no capítulo 4, “Creole Pioneers”, de *Comunidades Imaginadas*, o filósofo político John Plamenatz exhibe de forma inteiramente aberta sua visão sobre a procedência europeia do nacionalismo, além de ser outro adepto da sua modernidade.

Ele o define primeiramente como um fenômeno cultural (modos de pensar, de sentir, de se comportar que os povos consideram suas especificidades que os diferenciam de outros) que, dependendo das circunstâncias, pode tornar-se político. Segundo, como um fenômeno próprio de povos que compartilham uma cultura secular, cosmopolita e fortemente voltada para o progresso material. Por último, como um desejo de preservação de uma identidade cultural ameaçada, ou de transformação e aprimoramento de uma identidade cultural inadequada, ou, ainda, de produção de uma identidade cultural ausente.

O nacionalismo está, sem dúvida, afirma Plamenatz (1976), relacionado a patriotismo e a consciência nacional. O primeiro significa devoção à comunidade e a segunda, percepção e orgulho da particularidade cultural. Ambos são muito antigos e podem ser identificados em povos que nunca desenvolveram o nacionalismo. O não-desenvolvimento do nacionalismo se deve ao fato de esses povos não terem sentido sua identidade cultural ameaçada.

Além disso, o nacionalismo só surge quando os povos compartilham, apesar das particularidades, uma cultura mais ampla marcada pela idéia de progresso. Isso só acontecerá a partir do século XVIII na Europa Ocidental e na América do Norte, onde condições sociais específicas contribuíram para o nascimento das nações e do nacionalismo. (PLAMENATZ, 1976)

A idéia de que as comunidades contribuem distintamente para uma civilização implica que essas compartilham dessa civilização, que existe uma cultura comum, assim como culturas peculiares. Há denominadores comuns, apesar das diferenças.

Como já mencionado, o nacionalismo cultural pode tornar-se intensamente político, o que, conforme Plamenatz (1976), adveio com o fortalecimento do poder francês que deu prestígio à língua, às idéias e às maneiras francesas nos séculos XVII e XVIII. Daí em diante, para resistir à ascensão política e militar da França –

sobretudo sob o comando napoleônico – que lhe facilitava impor-se aos outros, o nacionalismo assumiria sua forma política.

Nem é preciso dizer que, além da França, a Grã-Bretanha se impunha como a outra potência da época. As duas, por uma série de razões, estavam em vantagem sobre as demais nações européias. Contudo, as origens intelectuais e sociais das suas idéias influentes não eram especificamente francesas e britânicas. A idéia de progresso, do que vinha a ser o progresso, da competição e do que era necessário para ser bem-sucedido já era um denominador comum na Europa ocidental, garante Plamenatz (1976).

Dados o nacionalismo e o prestígio de franceses e ingleses e o clima competitivo, não surpreende que povos como alemães e italianos também aspirassem à união dentro das fronteiras de um Estado nacional para colocarem-se no mesmo patamar que França e Reino Unido. (PLAMENATZ, 1976)

Pode-se afirmar que o nacionalismo político é, então, um meio de realizar o desejo de preservação da identidade cultural de um povo que pensa estar ameaçada por outro, dentro de uma civilização que divide idéias e valores comuns e cujos objetivos são mundanos. Ou seja, apesar das rivalidades e das diferenças culturais entre esses povos, eles pertencem a um mesmo grupo de nações que almeja avançar na mesma direção.

O nacionalismo é uma reação de povos que se julgam culturalmente em desvantagem em relação a outro ou outros, que emerge quando esses povos vivem próximos e conscientes de suas diferenças, mas dividem os mesmos ideais e a mesma concepção de progresso. Alguns deles sentem que estão menos preparados do que outros para alcançar esses ideais e progredir. Para Plamenatz (1976), nacionalismo é mais amplo do que a idéia de que cada povo deve formar seu Estado.

Embora existam muitos exemplos de nacionalismos iliberais, Plamenatz (1976) não concorda que a ausência de liberdade seja inerente a esse fenômeno. Para ele, isso é obra de um contexto com condições impróprias para liberdade. Pelo contrário, as mesmas condições que geraram as idéias liberais e a democracia foram responsáveis pela origem nacionalista.

O rumo tomado pelo nacionalismo, declara esse autor, depende de vários fatores, podendo desembocar em formas iliberais e antidemocráticas, o que de fato

ocorreu, originando, a seu ver, julgamentos precipitados e enganosos desse princípio como um perigo para a liberdade e para a democracia.

Assim, Plamenatz (1976) estabelece uma oposição binária entre nacionalismo positivo, ou seja, progressivo e liberal, e negativo, isto é, iliberal, mas não por natureza, e sim por conta do contexto não propício ao desenvolvimento da liberdade. Esse contraste baseia-se essencialmente na diferenciação cultural e educacional entre os povos, sendo alguns mais bem equipados do que outros para alcançar o primeiro tipo, incorporado pelos países ocidentais, inicialmente França e Inglaterra, que inspirariam depois outros países do Ocidente. Ao passo que o segundo compreenderia países eslavos, asiáticos, africanos e latino-americanos.

O nacionalismo no Ocidente foi mais freqüentemente liberal no século XIX. Já no século XX, mais iliberal. Mas no Ocidente, afirma Plamenatz (1976), esse tem sido o nacionalismo dos povos vencidos na guerra. Unidos politicamente e humilhados ou desconsiderados a despeito de sua unidade.

Alemães e italianos já eram bem equipados culturalmente ao se tornarem fortemente nacionalistas, ou seja, tinham linguagem e outras habilidades e qualidades adaptadas e admiradas pelos povos ocidentais em geral. Para chegarem ao nível da França e da Grã-Bretanha eles tinham pouca necessidade de mais instrumentos culturais. O que precisavam era adquirir seus próprios Estados nacionais. (PLAMENATZ, 1976)

Já os eslavos, africanos e asiáticos, não detentores dos mesmos denominadores comuns que ligavam os europeus ocidentais e que fizeram brotar o nacionalismo, precisavam transformar-se, absorver aquela idéia do progresso material e, mais importante, adquirir as ferramentas culturais necessárias para tanto, a fim de se afirmarem como iguais perante uma civilização alheia, todavia poderosa e influente no sentido de propagar seu estilo de vida. (PLAMENATZ, 1976)

Esses povos já tinham a percepção da sua particularidade cultural (consciência nacional) quando a modernização e o nacionalismo chegaram. A partir daí desenvolveram também uma consciência de que grande parte de sua bagagem cultural era inadequada para acompanhar os padrões civilizacionais europeus. Isso tornou o nacionalismo desses povos muito diferente do dos povos ocidentais. (PLAMENATZ, 1976)

Plamenatz (1976) destaca a língua como um elemento a ser adaptado às necessidades da modernização. Contudo, reafirma, é importante preservar certa

peculiaridade, orgulhar-se das heranças tradicionais e possuir uma língua própria, que una as comunidades que falam uma variedade de dialetos. Uma língua própria adaptada que una os dialetos e capacite para a aquisição das idéias e práticas avançadas.

Usar uma língua estrangeira coloca em risco a genuinidade e a identidade, adverte Plamenatz. A adaptação ou construção de uma língua com os mesmos recursos das ocidentais, que pode traduzir livros franceses, ingleses etc., também arrisca perder contato com a cultura dos ancestrais que usavam outra linguagem que caiu em desuso.

Enfim, para reter a nacionalidade, preservar a cultura, é preciso respaldo material e um Estado forte. Para tanto, o caminho foi imitar os estrangeiros em muitas coisas, apesar da recusa de identificação com eles. Fazendo isso, perde-se a posse sobre modos e tradições ancestrais. Em outras palavras, para competir com as nações européias, para ter um Estado com administração eficiente para obter tal sucesso, é necessário abrir mão de muito da cultura popular. Para modernizar-se é preciso, ainda que não totalmente, ocidentalizar-se.

A modernidade gera padrões universais de habilidades, língua, comportamento etc. Como sua origem é européia, a absorção por outros povos é vista como imitação. De fato, modernizar-se implica abrir mão de muito da tradição.

A transformação da sociedade tradicional para a moderna cria oportunidades. As pessoas mudam do campo para a cidade e se encaixam no comércio, na indústria ou em outras profissões. Isso requer uma desistência dos costumes e da língua da vila em prol das habilidades e língua necessárias para se obter sucesso na cidade. Os menos preparados (língua e cultura pouco adaptadas ao moderno) ou em desvantagem tendem a querer construir uma cultura própria bem adaptada a essas oportunidades. Ainda assim, essa cultura própria terá muito de imitação da estrangeira, pois o mundo novo dita certos padrões, originariamente europeus.

Assim, Plamenatz (1976) vê o nacionalismo do tipo oriental como imitativo e competitivo, que surge em um mundo onde a mobilidade social, o comércio e a cultura cosmopolita estão crescendo rápido e criando raízes em todo canto. Alguns povos seriam culturalmente mais bem equipados que outros.

Os chineses, diz Plamenatz (1976), desprezavam estrangeiros e eram convencidos da sua superioridade. Detinham a percepção da diferença, mas só se tornaram nacionalistas quando se viram em desvantagem perante o estrangeiro, de

acordo com os novos padrões cosmopolitas que eram estranhos a eles. Transformaram seu país para se adaptarem às novas necessidades. Fazendo isso, não estavam imitando o estrangeiro em tudo, mas em muitas coisas.

Assim, revelam-se dois tipos de nacionalismo: aquele dos povos que se sentem em desvantagem, mas que são bem equipados para os padrões amplamente aceitos que se espalham rapidamente. Esse é o nacionalismo dos alemães e dos italianos, seguindo franceses e britânicos. E aquele dos povos cujas culturas ancestrais não são bem adaptadas aos novos padrões cosmopolitas e que por isso sentem necessidade de se transformarem para se adaptarem e competirem no mundo das nações.

Esses povos diferem muito uns dos outros. O que falta, defende Plamenatz (1976), não são sofisticação nem diversidade cultural, mas os recursos lingüísticos e outras habilidades que favorecem o sucesso conforme os padrões cosmopolitas.

Paradoxalmente, observa Plamenatz (1976), o nacionalismo oriental é hostil ao modelo que imita.

Na verdade esses povos não têm tido muita escolha, justifica o autor. Mais fracos, mais pobres, penetrados por influências externas, acabam tendo de escolher entre submissão e imitação. Os chineses tentaram afastar a influência estrangeira, mas não deu certo. Acabaram preferindo a imitação. Esta é a maneira de enfrentar os invasores ou competidores; envolve a imitação e a rejeição. Imitar para fortalecer-se e reconquistar ou manter a autonomia.

Esse processo envolve outro contra-senso, a rejeição da tradição que se mostra como obstáculo ao progresso, mas que, por outro lado, é apreciada como marca de identidade.

Os povos não rejeitam sua cultura nativa completamente. Velhas formas de pensar persistem até nos que se julgam reformadores mais radicais. A imitação para afirmar-se perante o imitado ou para emparelhar-se a ele ou superá-lo é perturbadora. (PLAMENATZ, 1976)

O nacionalismo oriental também é, na maioria das vezes, iliberal, registra Plamenatz (1976). Os governantes querem criar ou transformar logo a nação, abastecê-la com as habilidades, idéias e valores necessários para o desenvolvimento o mais rápido possível. Por isso são impacientes e duros com a oposição e com as críticas.

Entretanto, de alguma forma seus esforços são libertadores, avalia positivamente Plamenatz (1976). A nova ordem que eles anseiam estabelecer oferece novos tipos de oportunidades e destrói velhas formas de autoridade, dando aos indivíduos um leque mais amplo de ocupações, além de enfraquecer a influência da família sobre eles.

Esse nacionalismo, diz Plamenatz (1976), justamente por ser libertador, é opressivo. Usa a opressão para transformar seu povo em uma nação moderna, talentosa, com um povo avançado. Reprime com uma intenção positiva.

Apesar das críticas a esse tipo de nacionalismo, insiste Plamenatz (1976), nós devemos vê-lo como parte de uma revolução moral, intelectual e social que dá origem às aspirações de democracia e liberdade pessoal. O nacionalismo está conectado com essas aspirações, pode fortalecê-las, criar condições para seu desenvolvimento, embora também possa pervertê-las.

Assim, interpreta Choueiri (2000), a negatividade do nacionalismo é vista por Plamenatz como uma fase transitória, destinada a se transformar em um identificador de dignidade, adequação e democracia. Em outras palavras, o nacionalismo oriental é a reação contra o atraso e a luta do fraco para ser desenvolvido e capaz de unir-se à comunidade das nações civilizadas ocidentais.

Em um mundo onde pobres são explorados por ricos e fortes, no qual a autodeterminação é a marca da dignidade, esse tipo de nacionalismo é uma reação inevitável do fraco. (PLAMENATZ, 1976)

Elie Kedourie

Essa visão ligeiramente otimista do nacionalismo autoritário, criticada por Gellner (1993) em *Nações e Nacionalismos* como “tristes reflexões de um montenegrino em Oxford”, opõe-se completamente à condenação de Kedourie (1979) do nacionalismo e de todas as suas variedades. Sua percepção moral é totalmente hostil a qualquer expressão do nacionalismo, considerando-o um gerador de violência e um destruidor da ordem política.

Contrário às abordagens teóricas, Kedourie rejeita a idéia de que o tratamento por ele dado ao tema em questão caracterize uma teoria.

Defensor da primazia do empírico e da evidência sobre toda teoria, Kedourie não admite a penetração das ciências sociais dentro da história, uma vez que esta não necessitaria de princípios explicativos, apenas de palavras para narrar a realidade. (KRAMER, 1999)

Para ele, a especificidade da história e a variedade de respostas humanas aos eventos, mudanças e problemas tornam qualquer teoria mais ampla, insensata e enganosa. É possível entender uma doutrina e um movimento em seu contexto cultural e social particular sem necessidade de um modelo explicativo, que seria, na realidade, ineficiente. (SMITH, 2003)

Logicamente, conforme seu suposto método, Gellner e Anderson, por exemplo, estariam equivocados. Kedourie, de fato, utiliza as exceções do postulado de Gellner, que, diga-se de passagem, não são poucas, para corroborar sua posição que entende qualquer explicação sociológica como forma de reducionismo economicista.

Todavia, o que veremos a seguir parece sim constituir uma abordagem teórica.

Em *Nationalism*, o surgimento e o crescimento do nacionalismo são tratados como a história de uma idéia, como uma doutrina inventada entre o fim do século XVIII e começo do XIX, na Europa, que havia algum tempo já estava experimentando uma profunda mudança social e política que posteriormente se difundiria globalmente.

“No tempo em que a doutrina estava sendo elaborada, a Europa estava em desordem. A revolução tinha sido bem sucedida em destruir a monarquia e a ordem

social tradicional na França. Não somente seus exemplos e influência, mas suas ações e política carregaram o distúrbio para fora da França.” (KEDOURIE, 1979: 92)

Os autores dessa doutrina tentam assegurar, segundo Kedourie (1979), que a nação é uma divisão natural e óbvia da raça humana, dotada por Deus de suas características próprias, as quais seus cidadãos devem preservar. Contudo, questiona ele, não há nenhuma razão convincente para que um povo, só pelo fato de falar a mesma língua e pertencer à mesma raça, deva necessariamente desfrutar unido de um governo próprio. Para tal reivindicação convencer, deve-se provar que a semelhança em um aspecto anula a diferença em outros. O que sobra da doutrina, diz o autor, é a afirmação de que certos homens têm o direito de assegurar suas diferenças perante outros, sejam essas verdadeiras ou não, importantes ou não, e torná-las seu primeiro princípio político.

Produto do nacionalismo, a idéia de nação seria também uma fabricação sem nenhuma fundação pré-moderna. O ódio do presente é que engendraria o amor pelo passado, pelas tradições e pelos ancestrais, utilizados de forma instrumental pelos autores da doutrina, a fim de conquistar e convencer a coletividade. (SMITH, 2003)

O processo geral de modernização teria criado uma vasta gama de problemas que, por sua vez, teriam estimulado respostas por parte da intelectualidade.

As transformações técnicas, científicas, econômicas, aliadas ao espírito revolucionário da época, à filosofia iluminista e ao romantismo, teriam provocado o desgaste do estilo tradicional das comunidades e rompido a transmissão de idéias e hábitos políticos do passado.

A intranqüilidade não era trabalho somente da lenda revolucionária; isso procedeu de uma quebra na transmissão de hábitos políticos e crenças religiosas de uma geração para outra. Em sociedades de repente expostas ao novo aprendizado e às novas filosofias do iluminismo e do romantismo, caminhos ortodoxos estabelecidos começavam a parecer ridículos e inúteis. (KEDOURIE, 1979: 99)

“Os filhos rejeitavam os pais e seus caminhos”, diz Kedourie (1979: 100), e essa rejeição se estendia também para as práticas, tradições e crenças que tinham moldado as sociedades. Tudo isso parecia, de repente, para os jovens, limitado, sem graça e devotado demais ao conforto espiritual.

Essa revolta contra as tradições foi inevitavelmente acompanhada por poderosa tensão social, que pode explicar a dinâmica e o caráter violento do movimento nacionalista. Além disso, “com a quebra na transmissão de experiência

política, a sabedoria política passa a ser selecionada dos livros de filosofia”, lamenta Kedourie. (1979: 102)

É verdade, completa ele, que esses movimentos são dirigidos contra o estrangeiro, mas são também a manifestação de um conflito civil entre gerações, dando mais sentido às denominações “Jovens Italianos”, “Jovens Turcos”, “Jovens Egípcios” etc.

De certa forma, como Anderson, Kedourie também enfatiza o importante papel do incremento da tecnologia editorial associado ao desenvolvimento capitalista na disseminação de livros mais baratos e de forma mais rápida e a sua introdução a todos os tipos de homens. Naturalmente, Kedourie, diferentemente de Anderson, não vê isso totalmente com bons olhos. Esse processo teria impulsionado ainda mais a divulgação da doutrina nacionalista, vista por ele não como uma conspiração ou algo desejado e planejado, mas como uma situação incontrolável.

“Não há nenhum meio eficaz de controlar os pensamentos desses homens jovens, uma vez que não são fruto de uma conspiração. São inerentes à natureza das coisas; emanam do espírito de uma época”, declara Kedourie (1979: 105).

As reflexões dos jovens intelectuais residiam, sobretudo, em duas queixas, afirma Kedourie (1979), (1) a de que os governos não eram populares e (2) a de que não eram nacionais. Seria razoável argumentar, observa ele, que os governos não eram populares porque não eram nacionais, porque eram controlados por estrangeiros que não teriam interesse no bem-estar dos súditos. Agora, se os governos se tornassem nacionais, passariam para o controle dos cidadãos, logo tornando-se preocupados com o bem-estar dos governados. Obviamente, Kedourie (1979) refuta essa noção de que governo nacional significa governo popular e/ou o triunfo da liberdade, utilizando como exemplos contrários principalmente países asiáticos e africanos.

Além de sua propagação pela Europa, o outro ambiente no qual Kedourie (1979) situa o desenvolvimento do nacionalismo é a Ásia e a África do final do século XIX e começo do XX, as quais foram radicalmente transformadas pelo impacto do colonialismo europeu.

Países da África e da Ásia são para Kedourie (1979) a maior evidência de que nacionalismo e liberalismo, longe de serem afins, constituem, na verdade, princípios antagônicos. A doutrina nacionalista operaria no sentido de tornar o despotismo dessas regiões ainda mais consolidado. Postura essa, como vimos há pouco,

totalmente contrária à de Plamenatz, para quem as origens da liberdade são basicamente as mesmas do nacionalismo. Mais do que isso, o caráter opressivo do nacionalismo para esse último autor é transitório e visa à condução para a democracia.

Kedourie discorda da premissa de que a dominação dos poderes europeus, proveniente da sua busca por mercados e matérias-primas mais baratas, tenha distorcido o desenvolvimento político e atrofiado a economia dos países colonizados, alegando que “o poder sinistro do dinheiro prevaleceu nesses países dominados, exteriormente independentes com governantes aparentemente patrióticos; a completa independência somente virá quando tanto a dominação direta quanto a indireta desaparecerem”. (KEDOURIE, 1979: 108)

A dominação européia, garante Kedourie (1979), não criou pobreza, atraso técnico e hábitos de despotismo na Ásia e na África; essas características é que teriam facilitado a dominação européia. Se o problema fosse apenas o domínio europeu, argumenta Kedourie (1979), a retirada dos europeus deveria abrir o caminho para a libertação, o que não ocorreu, pois bons governos dependem do desejo de liberdade.

As idéias nacionalistas incorporadas através do contato com os europeus aprimoraram o despotismo, tornando-se um instrumento de manobra das massas, uma forma de obter consentimento dos súditos. Isso lembra o conceito de nacionalismo oficial¹⁸ de Seton-Watson (1977) empregado por Anderson em seu *Comunidades Imaginadas*.

Nessas regiões o nacionalismo seria igualmente um produto da intelectualidade, porém de intelectuais isolados que não se encaixavam nem na tradição, nem na modernização e ocidentalização.

Segundo Kedourie (1970), a discrepância entre o modo de pensar das potências européias e o seu modo discriminatório de agir com relação aos colonos criou um grande descontentamento, sobretudo por parte dos intelectuais, que, embora educados na Europa, não obtinham reconhecimento e não eram aproveitados nem na metrópole, nem na burocracia colonial. Os altos escalões eram destinados somente a europeus.

¹⁸ Para relembrar, ver nota nº 9, página 9, neste trabalho.

A mágoa, sugere Kedourie (1970), está no fato de muitos intelectuais reconhecerem a civilização ocidental e seus ideais como adiantados e os abraçarem, depois notarem a incoerência entre discurso e prática na rejeição e na discriminação imperiais que geraram um amargo desapontamento nos intelectuais nativos, excluídos tanto na Europa, onde estudaram, quanto em casa.

Dessa forma, conforme Kedourie (1970), eles passaram a enxergar em sua rejeição individual a impotência de seu povo e começaram a buscar uma solução política para isso, apelando para a emoção das massas através, por exemplo, da politização da religião.

Em outras palavras, o desenvolvimento do nacionalismo nas colônias deve-se à difusão das idéias ocidentais através das células conspiratórias de intelectuais frustrados que encontraram uma saída política na idéia de nação.

Resumindo, no quadro pintado por Kedourie, as sociedades tradicionais são pulverizadas pela modernização, e os intelectuais são mostrados como o único grupo capaz de responder a isso, através da construção de uma idéia que é inculcada nas massas inertes, tidas como facilmente manipuláveis, com o auxílio da instrumentalização do passado.

2) *Essencialismo e Etno-simbolismo*

O essencialismo, uma antiga narrativa sobre as nações e o nacionalismo, desenvolvido primeiramente pelo romantismo alemão, por sua vez muito influenciado pelo pensamento do filósofo e crítico literário Johann Gottfried Herder (1744-1803), anterior à emergência do paradigma modernista e contra a qual esse último se ergueu, conquistando a maioria dos estudiosos do campo, apesar de indicado pelo discurso moral sobre o nacionalismo como uma influência nociva à humanidade, acusado de ter contribuído, em grande medida, para a eclosão das guerras, dos genocídios e das limpezas étnicas ocorridas no século XX e, por fim, apontado por muitos como cientificamente inaceitável dada a falta de evidências para suas suposições, não desapareceu do âmbito acadêmico. Ainda que sem muito sucesso, foi retomado por estudiosos da atualidade como alternativa aos postulados modernistas.

De maneira geral, ou melhor, de forma pura, a nação, na visão dos essencialistas, é uma comunidade etnocultural, de ancestralidade comum que reivindica reconhecimento político, e não uma comunidade política ou cívica, constituída por cidadãos legalmente iguais em um território delimitado, como o é para os adeptos do paradigma modernista. Enquanto para os modernistas a nação é recente, moderna, construída e cujos laços de solidariedade se baseiam na comunicação social e na cidadania, para os essencialistas é antiga, natural ou dada, e seus laços de solidariedade são baseados na ancestralidade ou no seu mito e na cultura genuína.

O essencialismo conta com representantes da versão primordial sociobiológica, como Pierre van den Berghe, da versão primordial culturalista, que tem em Clifford Geertz um grande expoente, e da versão perenealista, segundo a qual a nação pode ser ou contínua, ou recorrente, representada, por exemplo, por Walker Connor.

O primordialismo sociobiológico destaca o componente genético como determinante do grau de cooperação entre as pessoas, apontando para uma relação entre família, comunidade étnica e nação, na qual os dois últimos seriam extensões da primeira, e o parentesco, a base de poderosos sentimentos, como o nacionalismo. Aqui, a aparência física apresenta-se como um significativo elemento diferenciador de grupos, e a endogamia é essencial.

Já o foco da versão primordial culturalista evidencia mais os marcadores culturais de uma dada sociedade, como a religião, a língua, os costumes etc., do que a biologia, pois avalia as pequenas unidades familiares pouco significantes do ponto de vista político. Mais importante do que isso, a exposição dessas unidades às conquistas, migrações e casamentos intergrupos tornou-as mais complexas e impossibilitou o rastreamento da descendência original. No entanto, a noção de vínculos naturais se mantém através da crença no mito da ancestralidade comum. Tal confiança por parte de pessoas que dividem os mesmos traços culturais desempenha um papel importante ou influi de algum modo na manutenção da coesão.

O perenealismo é avesso à idéia de naturalidade, entendendo os grupos étnicos e as nações como fenômenos sociais constantes no decorrer da história. De acordo com essa visão, etnia e nação, etnicidade e nacionalidade são muito similares. Aceita-se a modernidade do nacionalismo como movimento e ideologia, mas acredita-se na antiguidade histórica da nação.

A recusa do laço natural não implica que os autores que apostam na perenidade da nação não vinculem afiliação étnica e nação ao mito da ancestralidade coletiva. Trata-se de uma abordagem psicológica. Ainda que não haja como provar, as pessoas sentem que estão ligadas ancestralmente, dividem uma convicção de origem e evolução separadas de outros grupos.

Segundo Smith (2003), esses três ramos da abordagem essencialista, denominação utilizada por Guibernau (1997), não conseguem explicar a formação das nações e o curso do nacionalismo, mas revelam características e dimensões particulares dos problemas da etnicidade e da nacionalidade, provendo um ponto de partida para explicações mais convincentes.

Tais explicações, embora longe de solucionar todos os problemas da área, encontrar-se-iam, para Smith, no etno-simbolismo, uma espécie de síntese entre a teoria essencialista e a modernista.

Smith (2004) declara que suas dúvidas sobre o modernismo se cristalizaram no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, momento em que o último passava por um refinamento com trabalhos importantes, como, por exemplo, o de Benedict Anderson. Apesar de convencido da modernidade do nacionalismo e mesmo das nações, o restabelecimento ou, quem sabe, a sobrevivência da etnicidade em várias partes do mundo e seu uso pelos nacionalistas sugeriam, segundo ele, a

necessidade de explorar bases pré-modernas da nacionalidade em manifestações anteriores de comunidade étnica, contrariando as abordagens construtivistas, que ignoram os acontecimentos que antecedem às revoluções do século XVIII, bloqueando o estudo das relações entre o presente e o legado passado.

Dadas as muitas rupturas políticas e econômicas entre identidades culturais coletivas pré-modernas e modernas, qualquer continuidade entre etnia e nação tinha de ser localizada nas esferas simbólica e cultural. Daí a adoção do termo etno-simbolismo para uma abordagem que busca estabelecer relações entre os diferentes tipos de identidade cultural coletiva por meio do enfoque sobre mito, memória, valor, símbolo e tradição, cuja tendência é mudar mais lentamente do que os processos em outros domínios. (SMITH, 2004)

Resumindo, o etno-simbolismo visa descobrir o legado simbólico de etnias em nações particulares e, também, mostrar como os nacionalismos e as nações redescobrem e reinterpretem símbolos, mitos, memórias, valores e tradições de suas etno-histórias ao enfrentar a modernidade. Diferentemente do perenealismo, o etno-simbolismo localiza a emergência da nação na modernidade, embora vasculhe suas origens em tempos pré-modernos. Além disso, não afirma que todas as nações possuem bases antigas.

A nação, segundo o etno-simbolismo, é uma comunidade que divide mitos, história e cultura distintos, bases da coesão, e que, ao contrário das etnias, cruciais para a formação da nação e do nacionalismo, ocupa um território particular e possui um sistema de direitos e deveres para todos os seus membros, além de uma economia unificada.

Anthony D. Smith, que analisaremos em detalhes a seguir, é o pai dessa tendência de pesquisa na área da etnicidade e do nacionalismo.

Anthony Smith

A crítica de Smith à escola modernista concentra-se essencialmente na exclusividade modernista e no instrumentalismo de sua abordagem. Dito de outra forma, os três maiores pecados da versão dominante no pensamento sobre as nações e o nacionalismo podem ser resumidos em conceber (1) a nação exclusivamente como um subproduto dos processos de modernização, ligado a isso, (2) como um construto artificial ou uma fabricação nacionalista e (3) o nacionalismo apenas como uma ideologia a serviço das lideranças e elites na sua luta pela apreensão do poder.

Isso não significa que Smith negue a emergência moderna da nação, por ele definida como uma população humana que compartilha elementos culturais, mitos e memórias distintos dos de outros grupos, um sistema econômico unificado, um código de direitos e deveres, um sentimento de solidariedade que brota de experiências comuns e um território. (SMITH, 1999; 2003)

Todavia, apesar das características modernas que podem ser detectadas no conceito acima, consoantes com a idéia da aparição do conceito de nação somente a partir das revoluções modernas, para ele, as nações, ou muitas delas, não são construções artificiais com laços fabricados, ou unicamente produtos da ideologia nacionalista, nem tampouco formações totalmente provenientes dos processos de modernização e dependentes de condições modernas, isto é, comunidades ligadas a um momento histórico específico e às suas características que, uma vez concluído tal momento, deixariam de existir.

A modernidade das nações e o papel da ideologia nacionalista na sua formação compõem “somente metade da história. Nações específicas são também produto de laços étnicos pré-modernos (...) Não todas as nações (...) Existem nações em fabricação (...) que são relativamente recentes e não parecem ter se originado em um passado étnico mais distante” (SMITH, 2003: 195), como muitas criações coloniais africanas e asiáticas, por exemplo.

O desenvolvimento econômico e tecnológico, a melhoria nos meios de comunicação e transportes, o crescimento urbano, a padronização lingüística e mesmo o papel da ideologia nacionalista e das elites que dela fazem uso são fatores que nos contam muito a respeito da formação das nações, concorda Smith (1992),

porém não explicam o porquê da aspiração de pertença a essa comunidade de identidade e não a outro tipo de unidade.

Em outras palavras, Smith discorda da idéia de que as nações e os nacionalismos sejam completamente resultantes da modernização e, vinculado a isso, em várias abordagens, como, por exemplo, na de Kedourie, há pouco examinada, produtos de uma elite ou de uma intelectualidade que perceberam no nacionalismo, respectivamente, oportunidade para maior geração de riqueza ou cura para seus descontentamentos procedentes de restrições impostas pelos governantes europeus.

Segundo Smith (1999; 2003), essa perspectiva falha em explicar as paixões geradas pelo nacionalismo. Por que lutar, matar e morrer por uma nação se o nacionalismo é apenas um instrumento elitista? A análise das elites e das inteligências pode explicar parte do fenômeno, pondera o autor, mas dificilmente explica a paixão tanto de intelectuais e elites quanto de outros seguidores pela cultura e história nativas. A ênfase sobre intelectuais e elites obscurece a natureza transclasse do movimento nacionalista e o envolvimento das classes intermediárias e mais baixas.

A supervalorização das idéias por Kedourie, entre outros, deve-se, na opinião de Smith (2000; 2003), à crença desse historiador na “tese” da necessidade universal dos seres humanos de pertencer a uma comunidade estável, onde tudo cabe. Se esta é corroída, os homens buscarão imediatamente fontes alternativas de estabilidade coletiva. Assim teria surgido a nação, um novo tipo de comunidade de identidade que emerge no momento em que as velhas idéias da religião e das formas tradicionais da comunidade enfraquecem.

Smith (2003) aponta essa perspectiva como algo unidimensional que ignora os cenários culturais e sociais que contribuem, a seu ver, para uma variedade de respostas humanas à rápida mudança no mundo moderno. Afirma faltar argumento sólido na formulação de Kedourie entre a necessidade de pertencer e a aparição da nação. “Por que nação e não outra categoria, como, por exemplo, classe, cidade ou região?”, indaga Smith (2003: 99).

Além disso, Smith (2000) suscita mais um questionamento: como uma construção artificial pode se adaptar a tantas condições diferentes? Os processos modernizadores, as inteligências, as elites, as lideranças, os Estados, a doutrina nacionalista, enfim, tudo isso contribui para a formação das nações, mas existe algo

mais por trás que pode esclarecer a adesão, a coesão e a lealdade, a saber, a existência de fundações étnicas pré-modernas.

As origens ocidentais e modernas do nacionalismo entendido como ideologia também não são colocadas à prova. Foi no final do século XVIII, declara Smith (2000: 202):

(...) que surgiu uma doutrina especificamente nacionalista no contexto interestatal europeu, afirmando que o mundo se divide em nações distintas, cada qual com seu caráter peculiar; que as nações são fonte de todo poder político; que os seres humanos só são livres na medida em que pertencem a uma nação autônoma; que a paz e a segurança internacionais dependem de que todas as nações sejam autônomas, de preferência organizadas em Estados próprios.

Contudo, em termos de sentimentos e simbolismo¹⁹, o cenário é mais complicado. Smith (2003) garante que é possível localizar exemplos de sentimentos e símbolos nacionais na Europa, no último período medieval, para não dizer até antes. Mais importante, diz ele, há exemplos de formações sociais no período pré-moderno que por décadas e até mesmo séculos se aproximaram do conceito de nação, que são as comunidades étnicas – definidas como populações humanas com mitos ancestrais, culturas e histórias compartilhadas, possuindo uma associação com um território específico e um senso de solidariedade²⁰–, o que pode indicar continuidade e/ou recorrência étnica. No primeiro caso, apesar das grandes mudanças culturais ao longo dos séculos, certos componentes identificadores chaves (nome, língua, costumes, comunidade religiosa, associação territorial, entre outros) foram mantidos²¹. No segundo caso, foram dissolvidos por conta de absorção ou fragmentação, mas reapareceram.²²

A despeito da sua concordância com a modernidade da doutrina nacionalista, definida como “um movimento ideológico que visa à obtenção e manutenção de

¹⁹ Smith distingue vários significados do termo nacionalismo: pode ser um processo de formação das nações, uma linguagem e um conjunto de símbolos e um movimento político em nome da nação. A distinção mais importante se dá entre nacionalismo como sentimento e nacionalismo como ideologia. Quando utilizado como ideologia indica modernidade, quando usado como sentimento nacional refere-se a algo que pode ter bases antigas. Daí a referência a nacionalismos de elite sem sentimentos nacionais difundidos (ou sem nação) e vice-versa.

²⁰ “Nações dividem com etnias certas características como nome, origem, outros mitos e símbolos, assim como um laço com um território particular (...) Mas as nações diferem das etnias, sobretudo no que diz respeito à ocupação de uma pátria, ao desenvolvimento de uma cultura pública distinta e costumes e leis ajustados com direitos e deveres divididos para membros de uma comunidade cultural histórica.” (SMITH, 2004: 197)

²¹ Smith (2003: 191) cita como exemplos de continuidade étnica gregos, armênios, judeus, persas, chineses e japoneses.

²² Crescente Fértil e Balcãs são apontados como exemplos de recorrência étnica.

independência, unidade e identidade do grupo, no qual alguns de seus membros o concebem para constituir uma nação real ou potencial”²³, Smith, coerente com sua divergência com relação à visão de Kedourie e a tudo mais que foi dito até então, opõe-se à noção, diga-se de passagem muito difundida e aceita, de que a dispersão do nacionalismo para Ásia, África e América Latina seja unicamente o resultado de uma mescla de imitação e reação ou, se preferirem, da auto-afirmação política de grupos de intelectuais nativos alienados que, frustrados com a retórica imperialista do mérito impessoal e a freqüente discriminação cultural, mobilizaram-se e buscaram na idéia de nação uma saída política.

A origem e o desenvolvimento do nacionalismo fora da Europa não devem ser simplesmente localizados na difusão das idéias ocidentais por meio de intelectuais insatisfeitos, mas nos interesses, sentimentos e aspirações de uma variedade de grupos sociais e culturais nativos. Não se pode entender a natureza específica dos nacionalismos sem levar em conta as culturas e tradições das comunidades onde eles se desenvolvem.

Intelectuais, governantes, educadores, ideólogos, sem dúvida, são cruciais no processo de “construção” e manutenção da nação e do nacionalismo, especialmente os líderes nacionalistas, desempenhando um papel de “‘arqueólogos políticos’, redescobrimo etno-história popular autêntica e provendo narrativas convincentes da continuidade histórica com um passado étnico heróico e glorioso”. (SMITH, 2003: 195)

Em suma, ao localizar o nacionalismo e a formação da nação exclusivamente na passagem da sociedade tradicional para a moderna ou como produtos da modernidade, os modernistas rompem toda e qualquer possibilidade de continuidade entre elementos das comunidades pré-modernas e das nações, afastando uma plausível explicação para as questões indicadas acima. A análise das comunidades pré-modernas, particularmente, das etnias, uma vez que essas possuem padrões simbólicos (mitos, memórias, valores, símbolos e tradições) mais intimamente associados com os das nações, é crucial para o entendimento da formação das mesmas e do papel desempenhado pelo nacionalismo.

Mesmo que os elementos da etnia sejam ‘construídos’ ou ‘reconstruídos’ e, às vezes, francamente ‘inventados’, o fato de essas atividades terem funcionado por séculos (ou até milênios) e de diversas etnias, embora alterando seu caráter cultural,

²³ SMITH, 2003: 188.

haverem não obstante persistido como comunidades identificáveis por longos períodos, sugere que é um risco ignorarmos a presença e a influência exercida por tais comunidades na formação das nações. (SMITH, 2000: 204)

Isso posto, diferentemente de muitos pesquisadores da área que se fixam principalmente na doutrina nacionalista, via de regra enfatizando suas tendências destrutivas, passando, portanto, ao largo dos processos de formação da nação, Smith foca sua análise especialmente nas nações e nas etnias. O estudo das últimas, afirma ele, “é central para o entendimento do por que e onde nações particulares são formadas, e por que nacionalismos (...) possuem características e conteúdos diferentes. O foco dessa análise é o papel dos mitos, memórias, valores, tradições e símbolos (...) poderosos diferenciadores das comunidades étnicas”. (SMITH, 2003: 191)

É importante na investigação etno-simbólica e na busca da base étnica pré-moderna de uma dada nação, alerta Smith (2003), ao retornar na linha da história à procura de comunidades étnicas, distinguir o papel das etnias centrais, em torno das quais se formaram alguns Estados (Japão, Grécia e Egito, por exemplo), das etnias periféricas; as chances de sobrevivência das primeiras são maiores, e, aliado a isso, as fontes para os nacionalistas – mitos, memórias de heróis, anos de ouro etc. – mais acessíveis.

Apesar de alguns impérios e Estados se formarem em torno de centros étnicos em épocas pré-modernas, a etnicidade, definida como o senso de uma cultura histórica e de um estilo de vida comuns, não costumava ser base para formação política, explica Smith (2003).

A mudança ocorre com a natureza revolucionária da economia e com as transformações culturais e administrativas ocorridas nos séculos XVII e XVIII, na Europa, que estabeleceram a cultura e a identidade étnica como alicerces para a formação política. (SMITH, 2003)

Isto é, muitas comunidades étnicas, conforme o raciocínio de Smith, adquiriram, a partir das revoluções americana, francesa e industrial e de seus impactos, aspectos adicionais modernos que as transformaram em nações.

Como se deu essa passagem de comunidade étnica para a condição de nação?

Segundo Smith (1992) existe uma grande variedade de vias que historicamente levaram à formação da nação. Ele cita quatro delas: (1) a da

incorporação burocrática, também chamada de ocidental ou ainda de territorial, (2) a étnica, (3) a imigrante e (4) a colonial, informando que não são mutuamente exclusivas, ou seja, na prática, a maioria das nações mistura elementos de várias vias.

A primeira rota, a da incorporação burocrática ou ocidental, implica a transformação de um núcleo étnico aristocrático mantenedor de um Estado dinástico em uma nação territorial (ex. França e Reino Unido). A competição entre os monarcas europeus forçou-os, a fim de extrair riqueza e travar guerras, a mobilizar suas classes médias, que foram cada vez mais inseridas dentro de uma cultura nacional politizada e territorializada. Desse modo, a cultura da aristocracia estendeu-se primeiro à classe média e, tempos depois, também às massas. Daí um tipo de identidade nacional mais cívica, alimentada especialmente por um nacionalismo territorial, mas que assimilou elementos culturais e étnicos de um grupo predominante. (SMITH, 1992; 2003)

De acordo com a segunda rota, a étnica, também denominada mobilização vernácula, uma etnia demótica é transformada com a ajuda de uma inteligência nativa, que redescobre, seleciona e adapta mitos, símbolos e tradições em uma nação étnica (ex. Europa Central e Oriental). A autenticidade e a genuinidade são as bases da identidade nacional, o que requer o cultivo da história nativa, da língua e da cultura vernáculas. Com as transformações modernas, as etnias que sobreviveram passam a reivindicar a condição de nação, com território reconhecido, economia unificada e sistema legal próprio. Portanto, embora seja uma nação fundada em concepções étnicas, é definida em termos políticos e territoriais. (SMITH, 2003)

A terceira rota consiste, sobretudo, na admissão por parte de uma pequena etnia, geralmente beneficiária de um Estado colonial (ex. Estados Unidos), de fragmentos imigrantes de outras etnias, encorajando uma concepção plural de nação. (SMITH, 1992; 1993)

A quarta rota é aquela cuja tentativa de constituir a nação se dá de cima para baixo, a partir de um Estado moderno imposto geralmente a populações etnicamente divididas, que até se unem a fim de obter a independência, mas, uma vez isso conquistado, tendem a se voltar umas contra as outras pelo domínio do aparelho estatal. Muitos países do Oriente Médio parecem, à primeira vista, encaixar-se nessa via que é típica do pós-1945. Assim, diz Smith (1992: 350):

O Estado imposto pelos colonizadores desperta um nacionalismo das elites (...) Ao mesmo tempo, isso leva a um nacionalismo étnico da massa com tendências conflituosas, que pode originar reivindicações separatistas no Estado pós-colonial. Aqui as probabilidades de conflitos concernentes às questões de identidade e lealdade são muito altas, pois as etnias periféricas competem, seja entre si, seja com comunidades solidamente nucleadas, que são dominantes ou estratégicas, e com as elites estatais de inspiração étnica – o conceito de ‘Estado-nação’ se opõe fortemente ao de ‘nação étnica’.²⁴

Na verdade, nenhuma dessas vias assegura a realização da nação se não houver um certo grau de modernidade já desenvolvido (Estado burocrático e secular, educação de massa, divisão mais avançada do trabalho, urbanização etc.). Como já dito, não se pode esquecer também do papel vital da atividade humana (políticos, intelectuais, educadores, jornalistas etc.) no processo de unificar comunidades étnicas e transformá-las em nação.

O mais importante para Smith ao descrever essas rotas é mostrar a importância da etnicidade em todas elas, que, segundo ele, forneceu um ponto de partida nas três primeiras e um motivo para oposição na última. “O que desejo sustentar é que as dificuldades centrais (...) para a construção da nação, provêm da natureza e da intensidade dos laços e sentimentos étnicos, e que a falta de fundações étnicas pode desfazer Estados e dismantelar nações (...)” (SMITH, 1992: 351)

Resumindo, a constituição da nação depende dos processos de modernização, do empenho humano, mas também de condições étnicas favoráveis; “quanto mais apropriadas forem estas condições étnicas, maior será a probabilidade de sucesso (...) a ausência de tais condições (...) não remove apenas a base de coesão necessária para as unidades políticas: também cria em sociedades organizadas, mas etnicamente divididas, bases rivais para unidades alternativas e as oportunidades para a ruptura”. (SMITH, 1992: 352, 353)

Como no mundo moderno é a nação que legitima o Estado ou, dito de outra maneira, como para a construção e manutenção de um Estado forte no mundo moderno faz-se necessário que as fronteiras políticas e culturais coincidam, ou ainda que as fronteiras do território do Estado e a homogeneidade cultural ou étnica sejam congruentes, o sucesso tanto da nação, quanto do próprio Estado em sociedades

²⁴ Ou seja, há, por um lado, uma luta para transformar o legado estatal colonial em Estado-nação ou, em outras palavras, uma luta para unificar os diferentes e criar uma nação territorial a partir das instituições estatais implantadas pelos estrangeiros. Por outro, etnias sobreviventes reclamam independência e soberania com base nas suas concepções étnicas.

poliétnicas é pouco provável. Em uma era de nacionalismo, que exalta as virtudes dessa congruência, toda etnia consciente faz uso de ideologias nacionalistas para se transformar em uma nação e manobrar o poder do Estado.

Mas não poderia o Estado edificar a nação em sociedades poliétnicas, ou seja, suplantar os conflitos entre as etnias através dos processos de territorialização, mobilização e homogeneização e estabelecer uma nação, como sugerido pela quarta via de formação da nação, a colonial?

De acordo com o pensamento de Smith, essa possibilidade é a mais remota, pois, para que as instituições estatais sejam eficazes na construção da nação, é preciso, no mínimo, um núcleo étnico predominante que, gradativamente, tanto pode se adaptar um pouco quanto atrair e assimilar etnias periféricas. Isso teria ocorrido na Europa ocidental no início da era moderna; vários Estados-nação teriam se formado a partir de Estados constituídos sobre núcleos étnicos dominantes. A vantagem desses Estados sobre os Estados pós-coloniais, explica Smith (1992), é terem se formado antes de o nacionalismo chegar e exaltar as virtudes da congruência e da coextensividade nacionais. A etnia central conseguiu com mais facilidade ou com menos obstáculos fazer predominar como base cultural da nação a sua história, os seus mitos e os seus símbolos.

No caso dos Estados pós-coloniais a situação é diferente. Além de o desenho das linhas divisórias, no caso do mundo árabe, por exemplo, não respeitar, na maioria dos casos, as fronteiras étnicas, dando origem a Estados poliétnicos, e de os colonizadores, conforme Smith (1992), terem incentivado ainda mais o já forte sentido de identidade étnica ao hierarquizarem os membros das diferentes etnias em função da origem étnica, ou seja, ao distribuírem postos de acordo com a origem étnica, todo esse quadro ocorre em convergência com um nacionalismo intenso.

Em uma era nacionalista, na qual só os Estados-nação são unidades políticas reconhecidas nas relações interestatais, autonomia, unidade e identidade nacionais são as aspirações de todos. Assim, a ideologia nacionalista chega a promover unificação entre diferentes núcleos étnicos na luta contra o colonizador, mas, uma vez obtida a independência, uma vez eliminado o inimigo comum, reaparecem as diferenças étnicas internas que, motivadas pelas mesmas idéias nacionalistas que as uniram contra o estrangeiro, se intensificam e resultam em violência.

Enquanto o Estado-nação persistir como única forma de unidade política aceita na comunidade internacional, os Estados poliétnicos ou sem ao menos um

núcleo étnico predominante, a partir do qual se eleva um pouco a chance de realização da nação, “tenderão a recorrer a regimes autoritários para esconder a desunião e a conseqüente ausência de identidade étnica e de história”. (SMITH, 1992: 374)

Finalizando, ainda que as chances de se formar uma nação cresçam um pouco perante a presença de uma etnia mais sólida e central em comparação a sociedades intensamente fragmentadas (várias etnias, nenhuma muito forte) ou profundamente seccionadas (duas ou três fortes comunidades étnicas, por exemplo), não podem ser comparadas às formações nacionais européias do início da era moderna quando o nacionalismo não era uma ideologia consolidada. Daí a insistência de Smith em afirmar o caráter empírico do etno-simbolismo. As vias de formação da nação são historicamente dadas, não constituindo modelos para sua edificação.

Parte II – A Trajetória Histórica do Pan-Arabismo e a Teoria do Nacionalismo

As páginas que seguem oferecem uma síntese da trajetória histórica do nacionalismo árabe e, ao final, um cruzamento dessas informações com as teorias da questão nacional selecionadas na primeira parte deste trabalho.

No que se refere à história, a revisão da literatura pertinente revelou, a nosso ver, três etapas²⁵ bastante discerníveis.

A primeira estende-se das origens, a partir, aproximadamente, da segunda metade do século XIX, até a I Grande Guerra, acomodando a fase gestacional do movimento, na qual a solidariedade religiosa ainda é muito forte.

Nossa atenção na análise desse estágio foi bastante voltada para a ligação entre a ascensão européia e o declínio otomano, buscando nas suas conseqüências relações com o aparecimento do nacionalismo no mundo árabe.

A segunda, que abarca o período entre a I Guerra Mundial e a fundação do Estado de Israel, é marcada por profunda intensidade anticolonial. Aqui observamos, no contexto da Revolta de 1916, a transição do arabismo de movimento cultural para político. Profundas mudanças históricas e estruturais, como o neocolonialismo, a emergência da classe média no mundo árabe, a ampliação da educação estatal secular e o crescimento da imprensa, contribuíram intensamente para o desenvolvimento e disseminação do pan-arabismo.

Destaca-se nessa fase a Revolta Palestina de 1936, que mobilizou as populações de várias sociedades do Oriente Médio e definiu a questão palestina como forte motivo de coesão entre os árabes.

Fundamental também é a elaboração, por parte dos intelectuais, com ênfase em Sati' al-Husri, de uma ideologia nacional árabe, que, como veremos, é basicamente secular, valorizando, sobretudo, linguagem e história, mas que não dispensa a acomodação da religião islâmica, crucial para a obtenção do apoio das

²⁵ Essa divisão não é consensual. Ainda que muitos estudiosos afirmem que as primeiras sementes do nacionalismo no mundo árabe tenham sido plantadas no século XIX, quando o contato com as idéias européias modernas se intensifica (tanto através da presença de europeus em terras árabes, quanto por meio da viagem de intelectuais, funcionários e militares árabes para a Europa), há até quem defenda que suas origens remontam à era pré-islâmica. Existem também aqueles que o relacionam com os ensinamentos de 'Abd al-Wahhab (1703-1791) e com o movimento wahhabita de 1740, enquanto outros julgam ser o precursor do nacionalismo árabe o grande representante do modernismo islâmico, Jamal al-Din al-Afghani (1838/39-1897), ironicamente um persa. Muitos, por outro lado, só concebem o nacionalismo árabe como um movimento do século XX.

massas majoritariamente muçulmanas. Mesmo pensadores pan-arabistas cristãos e favoráveis ao nacionalismo secular destacaram o papel do Islã como um importante componente na teorização do nacionalismo árabe.

Por fim, a terceira, que se desenrola entre a primeira e a terceira guerra contra Israel, a de 1948, deflagrada por causa da votação da Assembléia Geral da ONU favorável à partilha da Palestina em dois Estados, e a de 1967, conhecida como a Guerra dos Seis Dias.

Esse período assiste ao auge e ao declínio do movimento nacional árabe. A derrota dos exércitos árabes na guerra de 1948 contra Israel, somada, por um lado, às frustrações com os resultados do que Hourani chama no seu *Arabic Thought in the Liberal Age* de “a era liberal árabe” (anos 1920 e 1930), e, por outro, à absorção das idéias socialistas, conduz jovens educados que cresceram nas décadas de 1920 e 1930 e que experimentaram, portanto, os seus paradoxos – que analisaremos no capítulo quinto deste trabalho –, a revisarem os princípios, objetivos e estratégias do pan-arabismo. Esse revisionismo culminou na transformação de um nacionalismo árabe mais teórico e politicamente mais contido para um mais organizado e mais ativista.

O estabelecimento de Israel e a derrota em 1948 transformam o Estado judeu – o inimigo incrustado pelas democracias ocidentais nas terras árabes, a ameaça – em um elemento determinante do “novo” pan-arabismo.

Outra característica que também chama atenção nessa fase é o papel crucial dos militares na política de quase todos, se não de todos os países do mundo árabe, para o que buscaremos uma resposta.

São eventos importantes ocorridos nesse cenário dos anos 1950 e 1960, delineado em linhas gerais acima, a independência da maioria dos países árabes, o Pacto de Bagdá, a nacionalização do Canal de Suez, o estabelecimento da RAU (República Árabe Unida) e seu desmembramento, os vários golpes de Estado que coroaram o militarismo na região e a desastrosa Guerra dos Seis Dias.

Terminada essa etapa histórica, buscaremos explicações para a emergência, o auge e o declínio do nosso objeto nas propostas teóricas de Gellner, Anderson, Plamenatz, Kedourie e Smith.

3) As Origens

Na sua fase inicial, ou melhor, no seu período de formação, no século XIX, o “nacionalismo árabe” ainda não era um movimento político propriamente dito, mas um movimento restrito à conscientização de uma identidade cultural; logo, poder-se-ia afirmar, um “nacionalismo cultural” no sentido da abordagem de Plamenatz²⁶.

Embora o nacionalismo de modo geral esteja associado à consciência nacional ou possa ainda ser definido como um sentimento, como movimento político no mundo árabe, ou seja, que além de reconhecer a particularidade cultural, lingüística, histórica etc. passou a desejar e a propor a soberania dentro de um território demarcado, só emerge no século XX.

Por conta disso, pareceu-nos mais adequado, ao invés de utilizarmos a expressão “nacionalismo árabe” para os movimentos do século XIX, usarmos o termo “arabismo”, que, fazendo uso da abordagem de Plamenatz, poderíamos também chamar de “nacionalismo cultural árabe”.²⁷

Além do paralelo com a distinção entre nacionalismo cultural e nacionalismo político de Plamenatz, podemos traçar igualmente aqui uma analogia com a *Linha Basal* do esquema temporal de Gellner, estágio em que a ligação entre cultura e poder ainda não está presente ou, em outras palavras, em que, apesar do despertar da conscientização da similaridade cultural, não se impõe ainda o desejo de separação e de autonomia para a maioria.

Uma vez, então, lembrados os significados e a compreensão dos termos neste trabalho, retornemos ao nosso apanhado histórico, buscando inicialmente elucidar o papel do declínio otomano na formação do nacionalismo árabe, ou, em outras palavras, de que maneira as condições e circunstâncias vigentes do século XVII até a I Guerra Mundial dentro do Império relacionam-se com a construção do arabismo e do movimento nacional árabe.

²⁶ Ver página 33 deste trabalho.

²⁷ Para lembrar a definição de arabismo, nacionalismo árabe e pan-arabismo e a sua compreensão neste trabalho, ver notas 1 e 2, página 1.

I

A tese de que o arabismo e seu desdobramento político, o nacionalismo árabe, surgiram ou despertaram como uma reação direta à influência e ao domínio ocidental já não possui atualmente muito crédito. Isso porque as primeiras manifestações arabistas teriam ocorrido não contra as nações europeias, ainda que influenciadas pelas idéias modernas, mas sim com base na insatisfação dos súditos árabes com o desempenho do seu próprio Estado, embora, em retrospecto, seja claro o atrelamento desse desempenho às novas circunstâncias internacionais resultantes da Revolução Francesa e da Revolução Industrial.

É bem verdade que o crescimento e o avanço europeus a partir do século XV em direção à Ásia prejudicaram a condição de poder do Império Otomano, que começou a mostrar os primeiros sinais de fragilidade por volta do final do século XVI²⁸, o que por sua vez modificou gradativamente o relacionamento entre aquele e seus súditos. Ghalioun (apud CHAHÚAN, 2005: 161) argumenta que o Império Otomano era um império militar cuja força advinha das conquistas. Quando começou a perder terreno, a máquina de guerra e o domínio político se voltaram contra sua própria sociedade e rapidamente esgotaram seus recursos.

Até o último quarto do século XVI, os turcos otomanos já controlavam, entre outras, todas as terras asiáticas e do norte da África²⁹ habitadas por árabes. Apesar da relação dominador/súdito e do provável desconforto da segunda condição para os povos árabes, outrora líderes de consagrados impérios e responsáveis pelo califado, pode-se afirmar que, no geral, turcos e árabes conviveram pacificamente e de forma simbiótica até o período declinante do poder otomano, que teria início por volta do século XVII.

Essa harmonia é creditada parcialmente, mas significativamente, ao Islã, religião da maioria dos árabes, à qual os otomanos se converteram e com a qual se

²⁸ Com o sultão da Turquia, Suleiman I, o Magnífico, que reinou de 1520 a 1566, e que foi responsável pelo primeiro cerco de Viena em 1529, marcando o apogeu da invasão da Europa Central, o Império Otomano atingiu seu ápice de poder. O fim do seu reinado marca o início do declínio otomano. Em 1571, uma armada espanhola sob o comando de Dom Juan da Áustria, a mando de Felipe II, com o objetivo de defender o trânsito vital das embarcações espanholas no Mediterrâneo, destruiu a esquadra otomana na Batalha de Lepanto. Embora os otomanos tenham conseguido recuperar o controle do Mediterrâneo oriental por mais meio século, seu prestígio foi seriamente abalado.

²⁹ A Arábia Central (Najd) e o Marrocos foram as duas únicas áreas que nunca caíram sob domínio turco.

comprometeram, tornando-a religião oficial do Estado e transformando seus mandamentos em lei. Certamente isso facilitou a convivência pacífica entre turcos e árabes por mais de três séculos. Na verdade, não apenas entre turcos e árabes, dado que o aspecto religioso era fundamental para a integração de diferentes povos, contribuindo fortemente para o sucesso e a manutenção do Império.

Afora isso, o fato de os otomanos estenderem o Islã até os portões de Viena não pode ser ignorado. Martin Kramer (1993: 174) afirma que “todos os súditos muçulmanos da casa otomana viam-se como participantes e beneficiários nesse empreendimento islâmico compartilhado (...)”

Embora os árabes tenham perdido seu poder político e militar a partir de 1258, com a invasão mongol, que liquidou o Califado Abácida, a descendência árabe persistiu muito reverenciada por conta da origem árabe da religião, que ajudou, através de seu poder unificador, ainda que limitado, a integrar povos de diferentes genealogias e línguas e a construir poderosos Estados dinásticos.

Uma vez uma religião de forte apelo, um importante fator de integração e, especialmente, um meio de sancionar a autoridade política, a origem do Islã (nasceu entre os árabes, seu profeta é árabe e a língua da revelação também), além de gerar um grande orgulho entre os árabes muçulmanos, teria conferido a eles uma espécie de *status* diferenciado dentro do Império.

Ainda que as autoridades otomanas tenham deixado sua marca cultural nas províncias árabes, principalmente no estilo arquitetônico, sua maior preocupação era garantir a coleta regular de impostos, o que foi possível através de arranjos de poder com lideranças locais, como chefes tribais e líderes religiosos, e não através de um esforço no sentido de aculturação.

O resultado dessa estratégia otomana foi o estabelecimento de um sistema administrativo de natureza flexível, caracterizado, em parte, por uma administração local que favorecia a persistência de costumes e tradições locais, o qual, na visão de Choueiri (2000), teria criado as condições objetivas para a cristalização de entidades políticas separadas no mundo árabe, o que, por sua vez, pode ter funcionado como um obstáculo para a realização do ideal pan-árabe, da mesma forma que para Anderson (2003) a instituição de unidades administrativas distintas teria sido o motivo maior da emergência de vários nacionalismos na América Latina, não obstante a homogeneidade lingüística.

Essa característica adaptável e flexível do sistema administrativo otomano, adverte Hourani (1995), não deve ser vista fora do contexto da preocupação otomana com suas províncias do sudeste europeu, geradoras de grande receita e perigosamente ameaçadas pelas expansões austríaca e russa nos séculos XVII e XVIII.

Desse modo, o Estado destinava mais corpos militares e exercia maior controle nas regiões, conforme sua suscetibilidade, sua receita, sua posição estratégica e geográfica. Todas as províncias deviam ser controladas pelo sultão, mas, dependendo dos fatores acima citados, o método de controle variava, ou, em outras palavras, algumas eram controladas diretamente pelo governo central, outras eram governadas por poderes locais que, ao menos a princípio, eram aliados da administração central. A Península Arábica, por exemplo, palco do wahhabismo e base da Revolta Árabe de 1916, que discutiremos logo mais à frente, apesar da importância política de suas cidades santas, Meca e Medina, teria experimentado um controle central muito frouxo³⁰.

O problema é que com o passar do tempo, em função da gradativa alteração no equilíbrio de poder entre otomanos e europeus, ocorreram também mudanças no balanço entre poder central e local, que acabou pendendo para o último, ou seja, o Império foi perdendo o controle sobre suas províncias, cada vez mais intensamente controladas por poderes locais, já nem sempre tão subordinados a Istambul, apesar de as aparências, muitas vezes, mostrarem o contrário.

A progressão dessa descentralização, traduzida em incapacidade estatal de controlar e, acima de tudo, proteger suas províncias, foi conduzindo, aos poucos, ao fim da associação entre turcos e árabes, processo esse acentuado com o colapso do Império no fim do século XIX.

A ineficiência do Estado em oferecer segurança às suas províncias perante o agressivo avanço europeu seria, na visão de Ernest Dawn (1991) e Adeed Dawisha

³⁰ Segundo Suraiya Faroqhi (2000), as cidades santas do Hijaz, Meca e Medina, mantiveram um relacionamento muito peculiar com o Estado Otomano. Ainda que não importantes do ponto de vista econômico, eram essenciais do ponto de vista político, uma vez que protegê-las e mantê-las conferia legitimidade aos governantes imperiais, sem falar do aspecto integrador, expresso, sobretudo, pela peregrinação. Como a ameaça externa à região não era significativa, as lideranças otomanas optaram por não concentrar tropas no local, aproveitando-as nas regiões de maior risco e que produziam grandes receitas, como as províncias européias. Assim, a presença militar foi, na maior parte do tempo, mínima no Hijaz. Nessas circunstâncias, o consentimento dos nobres locais tornou-se crucial para a manutenção do controle otomano, já que esses adquiriram enorme poder de barganha. Se o Estado “falhava”, eles criavam dificuldades para os peregrinos, pois a segurança desses refletia na legitimidade da autoridade imperial.

(2003), uma das mais fortes razões para o desencadeamento do movimento arabista, e não o súbito anseio por liberdade e autodeterminação dos súditos árabes, resultante da influência das idéias européias modernas, ponto de vista esse que corrobora com a idéia expressa no primeiro parágrafo deste item.

Por um lado, apesar do descontentamento, demonstrações a favor da manutenção do Império por parte da maioria dos arabistas, porém sob condições reformuladas, confirmam a perspectiva acima; por outro, o impacto da introdução das idéias iluministas no mundo árabe, mais especificamente entre a elite intelectual árabe, e seu papel no desenvolvimento do arabismo, independentemente das adaptações, merecem, a nosso ver, grande destaque ao lado de outros fatores, assuntos sobre os quais discorreremos daqui para frente ainda na análise da fase embrionária do nacionalismo árabe.

II

De maneira geral, o enfraquecimento imperial é resultado de uma combinação de fatores externos e internos, como o desenvolvimento e o avanço europeus, de um lado, e a estagnação do Império, de outro.

Na mesma linha de raciocínio do já citado Ghalioun, Tibi (1997) explica que o Império Otomano foi um Estado feudal organizado por uma burocracia militar. Todas as terras eram propriedade estatal arrendadas principalmente para os cavaleiros (*sipahis*), nos quais o exército otomano estava originalmente baseado. A elite imperial se reproduzia por meio desse arrendamento de terras e, eventualmente, da expropriação. No entanto, segundo Tibi (1997), como nenhum esforço real por parte dos arrendatários era feito para melhorar a terra, as técnicas de cultivo e as condições de trabalho e de vida dos camponeses, as novas conquistas se faziam essenciais para a reprodução econômica e social do Império.

Quando, por ocasião do aprimoramento tecnológico europeu e de suas conhecidas resultantes, findam os rendimentos materiais do expansionismo turco, indispensáveis para a continuidade do processo de reprodução social existente no Império, sem falar da perda de posses territoriais, os otomanos tentam compensar exagerando na cobrança de impostos, levando muitos agricultores a migrarem para as cidades, que foram, por sua vez, se tornando superpovoadas e, conseqüentemente, sem trabalho e alimentação para todos.

Samir Amin (1978) destaca a importância crucial do comércio de longa distância para a prosperidade do mundo árabe – com exceção do Egito, cuja economia era mais baseada na atividade rural – e do seu conseqüente e gradual enfraquecimento a partir do descobrimento das novas rotas marítimas e dos novos meios de percorrê-las, que libertaram os europeus da necessidade de atravessar as terras árabes para chegar à Ásia Central.

Soma-se a isso o nepotismo e a corrupção que tomaram conta da administração do Império, contribuindo ainda mais para a ineficiência do Estado.

Algumas medidas para reverter os abusos a fim de preservar o Império, do qual dependia o estilo de vida das classes governantes, foram tomadas quando a Europa, já fortalecida e ciente da fraqueza otomana, moveu-se para conquistar posses otomanas na Hungria e no sudeste europeu no século XVII. Além da ameaça da Europa Central de um lado, o Império enfrentava simultaneamente as ambições russas do outro, que persistiram até o fim da sua existência. Apesar de pressionado a oeste pela Europa Ocidental e ao norte pela Rússia, os otomanos tiraram proveito, em alguns momentos, da rivalidade entre as grandes potências que emergiam, costurando alianças, como ocorreu na Guerra da Criméia (1853-1856), um conflito militar ocorrido entre a Rússia e uma coalizão formada pela Grã-Bretanha, França, Reino da Sardenha e Império Otomano.

Todavia, essas medidas³¹ se basearam, de acordo com Stanford Shaw (1995), na idéia de que não havia nada de errado com as instituições e práticas otomanas, mas sim com a sua aplicação, e que elas eram superiores às européias. Portanto, tratou-se mais de uma restauração de modos antigos que funcionaram em tempos antigos. Muitos funcionários acusados de corrupção foram executados. De fato, essa restauração surtiu algum efeito positivo, mas efêmero, pois a corrupção retornou.

Conforme John Obert Voll (1994), elementos conservadores da sociedade resistiram aos esforços da restauração a fim de manterem as condições que os beneficiavam.

O controle central ineficiente, explica Voll (1994), provia oportunidades para nobres locais aumentarem seu poder local. Reformas bem sucedidas na

³¹ Reformas que ocorreram sob a liderança do sultão Murad IV (reinou de 1623 a 1640) e da dinastia köprülü, colocada no poder durante os últimos anos do século XVII pelo sultão Mehmed IV (reinou de 1648 a 1687).

administração central poderiam limitar o controle dos dignitários locais. Assim, eles lutaram contra tais reformas e conseguiram aumentar seu poder político ao longo do século XVIII ampliando, portanto, a descentralização.

Além das elites locais, havia elementos fortemente conservadores dentro da organização imperial central que se opunham à reforma da estrutura administrativa, a saber, burocratas que lucravam com um sistema de compra e venda de postos que prejudicava a eficiência administrativa.

Os janissários, coração da força militar otomana, já militarmente ineficientes nesse período, porém ainda ocupando importante posição dentro da elite, vestígio de um passado ilustre, ofereceram, igualmente, forte resistência às reformas que propunham, entre outras coisas, a aquisição de novas técnicas e treinamento militar adequado aos tempos modernos, o que ameaçava seu *status*, que dependia do monopólio das técnicas e práticas tradicionais, além de implicar o fim de certos privilégios e do envolvimento desse grupo com atividades lucrativas não-militares.

A liderança religiosa oficial se ajusta ao mesmo padrão de oposição às reformas. O corpo religioso que ajudara a fortalecer o sultanato através da legitimação religiosa envolveu-se com práticas de nepotismo e venda de postos. Os mais altos e mais lucrativos postos eram dominados por grandes famílias, e tornou-se comum homens não treinados ocuparem cargos através do nepotismo.

Deve ser observado que essas práticas dos ulemás oficiais nada têm a ver com a natureza do Islã, tampouco com o conservadorismo religioso, mas sim com a corrupção pragmática do contexto estrutural.

III

Um outro fator que desempenhou um papel central no enfraquecimento e na fragmentação do Império Otomano, contribuindo enormemente para o descontentamento dos súditos, principalmente dos súditos muçulmanos, sobretudo por volta do século XIX, foram as capitulações, ou seja, privilégios inicialmente só comerciais garantidos pelo Estado Otomano aos Estados europeus que desejavam realizar negócios em terras otomanas.

Além de determinarem as taxas alfandegárias, os tratados de capitulações protegiam os comerciantes estrangeiros, assegurando-lhes proteção à vida, propriedade e religião.

Afora a proteção do Estado Otomano nos termos dos tratados, esses comerciantes detinham ainda o benefício da extraterritorialidade, isto é, não respondiam à jurisdição otomana, mas sim às leis e regulamentos estabelecidos pelos países a que serviam. Para garantir seu funcionamento, esse sistema contava com o reconhecimento oficial de agentes diplomáticos representantes das nações capitulantes e de seus cidadãos, capacitados e autorizados a resolver disputas, supervisionar negócios e coletar taxas de comerciantes que viajavam com a bandeira do seu país³².

Enquanto o Império Otomano desfrutava de posição privilegiada no sistema internacional, afirma Linda Darling (1995), os tratados de capitulações não exerceram um impacto significativo, mas quando o equilíbrio de poder começa a pender para o Ocidente, em torno de meados do século XVII, as capitulações convertem-se, para os países que negociavam com o Império Otomano, em instrumentos para a obtenção de vantagens e *status* extraterritorial para cidadãos europeus e súditos otomanos protegidos e, para o Estado Otomano, moedas de barganha nas negociações, principalmente com o acirramento da rivalidade entre as nações européias. Se a França obtinha vantagens, logo o Reino Unido propunha acordos. Assim as capitulações foram se expandindo para vários países e, mais importante, do âmbito comercial para outros.

Assim sendo, as nações que negociavam com o Império começaram a “arrancar” concessões, como o direito de proteger seus correligionários, estendendo privilégios dos viajantes a negócios para súditos otomanos não-muçulmanos e interferindo quando julgavam que o bem-estar desses estava ameaçado. Desse modo, a França reclamava o direito de proteger os cristãos maronitas da Grande Síria³³, a Rússia, os cristãos ortodoxos das províncias européias, o Reino Unido, os judeus, e assim por diante. Enfim, esses grupos foram usados como desculpa para a intervenção em assuntos otomanos internos ou, se preferirem, as capitulações transformaram-se, claramente, em instrumentos da exploração imperialista no século XIX.

³² Comerciantes de nações sem capitulações podiam navegar com a bandeira de um outro Estado capitulante, logicamente desde que pagassem tributo ao dono da bandeira. Isso levou a uma competição, sobretudo entre franceses e ingleses, para atrair países para navegarem sob suas bandeiras.

³³ Grande Síria, região geográfica que incluía, além da atual Síria, o Líbano, Israel, a Palestina e a Jordânia.

Vale enfatizar que os negociantes que viajavam com as bandeiras das nações capitulantes contavam com a extraterritorialidade, com a isenção da taxaço local e com taxas alfandegárias mais baixas do que as pagas pelos próprios súditos otomanos. À medida que esses direitos foram sendo garantidos também aos súditos otomanos não-muçulmanos, que somavam milhares no século XIX, segundo Darling (1995: 265), foi se efetivando uma troca de nacionalidade e um enorme desequilíbrio entre súditos não-muçulmanos e muçulmanos, já que os primeiros conquistavam privilégios muito maiores do que os últimos.

Dessa maneira, o sistema econômico do maior império muçulmano de todos os tempos foi dominado por capitulantes e súditos não-muçulmanos, empurrando os muçulmanos a uma pobreza cada vez maior a partir do século XVII.

Desnecessário dizer que a maioria dos árabes, sendo muçulmana, foi drasticamente castigada por essa situação, ficando desamparada por seu ineficiente Estado e à mercê dos resultados da corrida imperial européia.

IV

De acordo com Shaw (1995), o sofrimento resultante do empobrecimento crescente das massas muçulmanas a partir do século XVII, fruto, entre outras coisas, dos desastrosos tratados das capitulações, era aliviado pelos *millets*, que, pelo menos parcialmente, protegiam os súditos dos piores resultados da anarquia e da má administração, ainda que muitos tenham abandonado seus estabelecimentos religiosos oficiais em troca de movimentos místicos que ofereciam mais consolo emocional e proteção prática³⁴.

O termo *millet* é comumente usado na história islâmica para referir-se a comunidade religiosa, especialmente à comunidade do Islã. No tempo do Império Otomano, o termo incluía sociedades religiosas não-muçulmanas e, durante a decadência otomana, comunidades de comerciantes estrangeiros protegidos pelas capitulações. (HESS, 1995)

³⁴ Esse é um dos assuntos tratados em detalhes por Gellner em seu *Muslim Society*. Segundo ele, as cidades, berços das crenças escrituralistas, puritanas, adequadas ao estilo de vida burguês, como o protestantismo e o Islã ortodoxo, “também têm seus pobres (...) que requerem da religião consolo ou fuga. Seu gosto é por êxtase, excitação, estímulo, absorção em uma condição religiosa que é também uma forma de esquecimento”. (GELLNER, 1995: 48)

O sistema de *millets* foi um meio institucional através do qual os impérios islâmicos acomodaram a diversidade religiosa, ou seja, uma estratégia para evitar conflitos.

Com o Império Otomano não foi diferente. A aplicação dessa instituição criou uma elaborada estrutura de comunidades razoavelmente autônomas, cujos líderes religiosos desenvolveram relações formais com os governantes do Império de modo a garantir a paz imperial. Todavia, o preço dessa paz foi a fragmentação religiosa e social. (HESS, 1995)

Conforme Shaw (1995), não existia nenhum governo de tipo municipal na sociedade otomana. Não importa se rabinos, bispos ou imãs, eram os líderes religiosos de cada vila que realizavam todas as funções seculares não desempenhadas pela classe governante, baseando esses deveres sobre suas próprias leis religiosas tais como interpretadas nos seus conselhos e cortes religiosas e conduzindo seus afazeres na sua linguagem própria e de acordo com seus próprios costumes e tradições. Assim eles organizavam e dirigiam escolas. Pavimentavam e iluminavam ruas. Organizavam a segurança e a polícia. Em algumas ocasiões (festivais, ataques, pestes), líderes dos diferentes *millets* se reuniam e cooperavam uns com os outros, mas na maior parte do tempo viviam de forma independente com pouca influência dos membros da classe governante ou de membros de outros *millets*.

Ainda segundo Shaw (1995), o principal objetivo da institucionalização do sistema de *millets*, que consistia em evitar conflitos entre os povos de diferentes religiões, não foi totalmente bem-sucedido. Os judeus, por exemplo, que procuraram proteção otomana por causa das perseguições dos cristãos na Europa, passaram a sofrer vários ataques de gregos e armênios, os quais foram suprimidos pelas autoridades durante os tempos em que a classe governante era forte o bastante para manter a ordem. Com o declínio, as agressões tornaram-se endêmicas.

Os súditos cristãos europeus, influenciados pelas idéias européias da época e apoiados (moral e materialmente) pelos Estados europeus via agentes diplomáticos residentes no Império, deram ao seu descontentamento um contorno nacionalista, revoltando-se violentamente contra o Estado imperial em busca de independência, caso da Revolução Grega em 1821, das insurreições na Sérvia, na Bulgária e na Macedônia, onde milhares de muçulmanos e judeus foram massacrados numa operação que hoje denominamos “limpeza étnica”.

Ainda que em épocas de opulência o sistema de *millets* não tenha sido problemático, facilitando a coexistência religiosa, ele é, por natureza, fragmentador. A introdução da ideologia nacionalista nesse universo no século XIX acaba fazendo uso, em grande medida, da divisão religiosa para instalar-se, o que possivelmente acirrou conflitos.

V

Foi contra esse estado de coisas, corrupção, nepotismo, má administração, o próprio sistema de *millets*, interpretado por ulemás conservadores como uma adaptação administrativa prejudicial ao Islã, assim como contra as tendências modernizadoras baseadas nos modelos europeus, que emergiram os movimentos tradicionalistas de reconstrução sociomoral da sociedade, como o wahhabismo, originado na Arábia Central na década de 1740 e considerado um precursor do nacionalismo árabe por alguns, como, por exemplo, George Antonius, autor de *The Arab Awakening*, tido como o primeiro historiador do nacionalismo árabe, e Bassam Tibi.

Esse movimento baseia-se em princípios puritanos. Buscava, na época, mudanças sociais e políticas de acordo com suas idealizações de vida. Afirmava que os muçulmanos haviam se desviado do caminho correto e que precisavam regressar a ele através da retomada do perfil moral dos primeiros tempos do Islã e das interpretações clássicas dos textos sagrados. Acreditava que os otomanos tinham corrompido o Islã e se desviado de seu caminho correto, não sendo por isso dignos de liderar a *umma* através do califado.

Assim, defendia que a reconquista da pureza da origem islâmica, que na visão de seus adeptos seria a solução para os problemas do Império, era responsabilidade dos árabes, uma vez que o Islã tinha nascido e florescido entre eles. Naturalmente, era igualmente favorável ao retorno do califado para as mãos dos árabes.

Trata-se de um movimento islamista/arabista conservador, avesso às inovações (elementos da modernidade européia) e que visa à restauração da sociedade através do retorno à Idade de Ouro (época do Profeta e dos quatro primeiros califas corretamente orientados).

O wahhabismo conquistou várias regiões na Península Arábica, destruindo tudo o que representasse, a seu modo de ver, um desvio do verdadeiro Islã, incluindo cidades e estilos de arquitetura (TIBI, 1997). Os exércitos otomanos não conseguiram deter o movimento, solicitando, para tanto, ajuda dos modernos exércitos de Muhammad 'Ali, um albanês-otomano que estabeleceu a dinastia que reinou no Egito de 1805 até 1952.

O fato de esse movimento ter sido conduzido por duas personalidades árabes, o reformador religioso Ibn 'Abd al-Wahhab e o chefe tribal Muhammad ibn Sa'ud, que ajudaram a unificar grupos tribais locais sob a bandeira da mensagem original do Islã, denotou, segundo Choueiri (2000), um ressurgimento da vitalidade árabe, além de demonstrar uma direção implícita por independência, dado o desafio que impôs à autoridade otomana.

Como o wahhabismo é um movimento arabista dirigido originariamente contra a dominação otomana, embora preocupado acima de tudo com a revitalização islâmica da *umma*, para Tibi (1997) esse deve ser considerado um importante pioneiro do nacionalismo árabe, ainda que seus protagonistas não se considerassem nacionalistas, mas sim muçulmanos.

Já Haim (1976), Korany (1995) e Dawisha (2003) discordam desse ponto de vista, pois para eles, apesar da valorização do elemento árabe, a preocupação do movimento é, acima de tudo, com o Islã, não tendo por objetivos a independência e a separação árabes dentro de um território demarcado, o que significaria a exclusão de muçulmanos não-árabes e a inclusão de árabes não-muçulmanos.

O wahhabismo questionava a liderança otomana da *umma*, porém não propunha a fragmentação do Império. Visava o restabelecimento do que considerava ser o ápice islâmico, ou seja, a Idade de Ouro, por meio da liderança árabe, pois julgava serem os árabes os únicos líderes legítimos da comunidade muçulmana, "os escolhidos", por conta das origens do Islã. Contudo, opunha-se ao fracionamento da *umma*.

Esse movimento desafiou as forças do Estado Otomano até a primeira década do século XIX, quando foi suprimido pelo então poderoso governador do Egito, Muhammad 'Ali, a pedido das autoridades otomanas, entre 1812 e 1818. Renasceu como força dinâmica no início do século XX e, conduzido por al-Sa'ud, serviu de base para o estabelecimento do Reino da Arábia Saudita em 1932.

VI

Assim como o movimento descrito acima representou enorme desafio ao já não tão potente Império Turco, o Egito pós-invasão napoleônica, governado por Muhammad 'Ali (reinou de 1805 a 1848), embora nominalmente sob a suzerania otomana até 1915, exprime igualmente o enfraquecimento do governo imperial.

De acordo com Hourani (1995), o Egito, sob domínio otomano a partir de 1517, era importante para o Império do ponto de vista estratégico (um dos bastiões do controle otomano no Mediterrâneo Oriental), financeiro (produzia grandes receitas) e religioso (centro de ensino islâmico e um ponto a partir do qual se organizava a peregrinação anual a Meca).

No entanto, a distância de Istambul dificultava a manutenção de um controle mais estrito sobre a província egípcia. No início esse controle fora mais rígido, entretanto, o crescimento das forças descentralizadoras teria aberto o caminho para um governo autônomo através de uma elite político-militar, os mamelucos, herdeiros políticos da velha aristocracia de soldados-escravos que governaram o Egito antes da conquista otomana.

Os mamelucos pagaram taxas regulares ao Estado Otomano por um tempo, afirma Hourani (1995), mas depois fortaleceram-se o suficiente a ponto de se recusarem a pagar os tributos.

Mamelucos e otomanos brigaram pelas riquezas do Egito até 1798, quando Napoleão Bonaparte invadiu a província, destituindo os primeiros do poder. Segundo Tibi (1997), o período entre 1517 e 1798 foi um período insípido para o Egito, no qual duas hierarquias alheias, mamelucos e otomanos, disputavam os recursos do país.

A invasão de Bonaparte representa uma divisão de águas na história não só do Egito, mas do Oriente Médio. Esse ano é considerado o marco inicial da modernidade nessa área. O impacto da expedição bonapartista sobre a vida cultural e política da região foi enorme, introduzindo os princípios, idéias e valores da Revolução Francesa. Foi o início de um processo de aculturação³⁵, no qual a cultura européia moderna foi absorvida e os primeiros sinais de movimento nacional

³⁵ A expedição de Napoleão Bonaparte também contava com cientistas de várias disciplinas, muita literatura européia moderna, um laboratório científico e uma prensa tipográfica, a primeira na história do Egito.

emergiram no Oriente Médio, apoiado em particular por intelectuais árabes educados na Europa. (TIBI, 1997: 80)

Apesar da superioridade militar francesa, da habilidade política de Bonaparte, que fez, inclusive, uso da terminologia islâmica para conquistar a população, e dos defensores da ciência e da cultura modernas entre os egípcios, dois importantes obstáculos, um externo, a Inglaterra³⁶, e outro interno, os ulemás³⁷, tinham de ser enfrentados. O governante francês não foi bem sucedido, sendo forçado a abandonar o Egito em 1801.

Todavia, a partida das tropas francesas não implicou o término do processo de modernização. Após quatro anos de disputa entre mamelucos e otomanos (de 1801 a 1805), Muhammad 'Ali, apoiado pelos ulemás, foi nomeado pelo sultão o novo governador do Egito. Considerado como fundador do Egito moderno, ele deu continuidade ao processo modernizador iniciado com a invasão napoleônica.

Ao estilo de um déspota, ainda que iluminado, Muhammad 'Ali foi logo aniquilando e enfraquecendo seus opositores, respectivamente mamelucos e ulemás. Os últimos, embora o tenham ajudado a chegar ao poder, tiveram sua autonomia econômica e sua influência política restringidas³⁸.

Embora aliado à força otomana, a pretensão de Muhammad 'Ali, segundo Tibi (1997), era separar o Egito do Império. Para tanto, a exemplo da Europa, percebeu que só poderia realizar suas ambições com uma organização estatal moderna, um sistema econômico racional e forças armadas treinadas e equipadas de acordo com os padrões modernos. Com a ajuda da França, assim o fez.

Muhammad 'Ali se tornou fortalecido o bastante a ponto de receber pedidos de ajuda do sultão, em nome de quem conteve o movimento wahhabita na Península Arábica e conquistou partes do Sudão e da Grécia.

O novo governador egípcio construiu canais de irrigação, promoveu o cultivo lucrativo do algodão para exportação, centralizou os impostos e estabeleceu monopólios na indústria e no comércio exterior. (REID, 1995)

³⁶ O objetivo urgente da expedição de Bonaparte ao Egito era criar empecilhos para a Inglaterra chegar até a Ásia, bloqueando uma importante rota para esse destino.

³⁷ Os ulemás emergiram como uma força sociopolítica distintiva no Egito, no século XVIII. Eles não formavam uma organização política com poder militar. Sua influência repousava na sua habilidade de dirigir a opinião pública e persuadir os governantes. Era difícil para um governo manter-se sem a concordância desse grupo. O próprio Napoleão criou um conselho de ulemás para ajudá-lo a legislar, manter a ordem e agir como intermediário entre as autoridades francesas e o povo. (VOLL, 1994)

³⁸ Muhammad 'Ali declarou todas as terras propriedade do Estado, inclusive as dos ulemás, privando-os de seu poder econômico e de sua influência política.

Modernizou o sistema educacional egípcio, visando, sobretudo, às demandas de um exército moderno eficiente e, por fim, começou a enviar estudantes e funcionários para a França com o propósito de educá-los e treiná-los conforme os moldes modernos, dando origem à primeira geração de intelectuais árabes educados na Europa e à semente do pensamento nacional no mundo árabe.

Entre esses enviados ao exterior, destacou-se Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), um membro da al-Azhar³⁹ que foi para Paris em 1826, onde por cinco anos pesquisou as obras dos grandes pensadores europeus, como Montesquieu, Voltaire e Rousseau, e especializou-se em tradução, por meio do que pretendia tornar acessível aos seus compatriotas o que havia aprendido. Além disso, tentou modernizar a linguagem árabe em seus escritos, a fim de transformá-la num veículo adequado para transmitir o que havia recebido no mundo europeu. (TIBI, 1997)

Tibi (1997) e Choueiri (2000) relatam que Muhammad 'Ali publicou, em 1834, o diário que al-Tahtawi redigiu durante sua estada na França, o qual refletia o contraste entre o Ocidente e o Oriente; descrevia o domínio dos europeus nos campos da matemática, das ciências e da metafísica e afirmava a necessidade do mundo islâmico de aprender com os países estrangeiros matérias e técnicas que ignorava.

Por outro lado, argumentava que, na plenitude de sua cultura, os árabes eram superiores aos europeus e que até mesmo tinham-lhes transmitido muita cultura. Valorizava virtudes como a generosidade e o caráter nobre entre os árabes, que, segundo ele, conta Choueiri (2000: 70), já eram comuns a eles antes do advento do Islã, o qual fortaleceu tais qualidades.

Assegurava aprovar só a aprendizagem e a aplicação daquilo que não estivesse em contradição com as leis islâmicas, embora, diferentemente dos imãs tradicionalistas, garante Tibi (1997), fosse favorável a uma interpretação da *sharia* à luz da razão. Esse relato do perfil de al-Tahtawi demonstra claramente a coexistência das dimensões religiosa tradicional e secular moderna em seu pensamento.

Como a Europa contemporânea parecia para al-Tahtawi meramente como superior cultural e socioeconomicamente ao Oriente Médio, e não como um poder

³⁹ Situada no Cairo, al-Azhar é a maior universidade-mesquita do mundo. Muito conservadora, a milenar al-Azhar permanece fonte essencial da cultura e religião islâmicas para todo o universo muçulmano.

colonial, suas reservas eram puramente religiosas, garante Tibi (1997), contrariamente ao que ocorrera com a geração imediatamente posterior, a dos modernistas, como veremos mais adiante, igualmente favorável ao Islã e às inovações, porém consciente e adversa ao sistema colonial europeu.

Embora al-Tahtawi não tenha desenvolvido um reação anticolonialista, responsável, para muitos, pelo nacionalismo asiático, ele é considerado por Tibi (1997) o primeiro pensador árabe nacionalista, já que em seu pensamento:

(...) o social tem primazia sobre o religioso e, pela primeira vez, um árabe está usando a palavra nação em um sentido secular (...) Em sua tradução da *Marseillaise*, al-Tahtawi usa a palavra *watan* para pátria (...) Em sua tradução das *Considerações sobre as Causas da Grandeza e da Decadência dos Romanos*, de Montesquieu, al-Tahtawi enfatiza que o amor ao país é uma das principais virtudes da civilização: onde não há amor à pátria (*hubb al-watan*), a civilização está condenada a perecer. A palavra *watan* só existe no árabe clássico no sentido do lugar de onde se origina, ou onde se vive. Al-Tahtawi também usa *watan* nesse sentido quando se refere a Tahta, sua aldeia. Mas é o Egito, e não Tahta, que é a sua pátria (...) al-Tatahwi foi o fundador de um novo gênero de literatura árabe, literatura patriótica (*wataniyya*) (...) Patriotismo, igualdade e justiça no sentido liberal-democrático são os temas centrais de seus escritos. (TIBI, 1997: 87)

Todavia, declara Choueiri (2000: 72), “a referência ao Egito como uma pátria, contrária à crença comum, só começou a se estabelecer após o desaparecimento de Muhammad ‘Ali da cena política em 1849, quando al-Tahtawi deu início à propagação do conceito em manuais escolares, poemas patrióticos e revistas na segunda fase de sua carreira, de 1856 a 1875”.

VII

Após derrotar o movimento wahhabita e conquistar partes da Arábia, Muhammad ‘Ali partiu para a execução de seus planos expansionistas, ocupando o Sudão em 1820. Em 1824 conteve a Revolta Grega em nome do sultão, esperando receber como recompensa a Síria. Como isso não aconteceu, Muhammad ‘Ali enviou seus exércitos para lá em 1831, amparado pela França e pelos cristãos locais.

Como já visto, o apoio francês a Muhammad ‘Ali decorria da rivalidade entre França e Inglaterra. Já a população cristã, além de motivada pela nação francesa a

manifestar apoio a Muhammad 'Ali, entusiasmou-se com a sua campanha e de seu filho, Ibrahim Pasha, apresentada como uma luta pelos árabes, independentemente da sua religião, contra os turcos. O fato de essa luta não ser justificada em termos religiosos, ou seja, em nome do Islã, como de costume, significava para os árabes cristãos a possibilidade de igualdade com os árabes muçulmanos.

Ibrahim Pasha centralizou e secularizou o governo e a administração, o que, como no Egito, golpeou a estrutura feudal da região. A Síria iniciou um novo ciclo na sua história. Seu sistema educacional moderno começou a florescer, resultando na emergência de um estrato social receptivo à reforma.

Por outro lado, aqueles que se sentiram lesados com as mudanças, como os ulemás e as dinastias locais, foram bem sucedidos na mobilização de muçulmanos contra as reformas, através da manipulação religiosa, já que os cristãos obtiveram benefícios que não tinham antes. As rebeliões foram drasticamente reprimidas, promovendo impopularidade para Ibrahim Pasha entre os muçulmanos.

Além disso, como Muhammad 'Ali era aliado da França, automaticamente era adversário da Inglaterra, o que acabou lhe custando a Síria. Muhammad 'Ali e Ibrahim Pasha tiveram de voltar à base egípcia em 1840.

Contudo, os nove anos de ocupação e modernização deixaram suas marcas na Síria e, conforme Tibi (1997), não há dúvidas de que a emergência da primeira geração de nacionalistas árabes está intimamente conectada com as transformações na estrutura social provocadas pela campanha de Muhammad 'Ali e a abertura da Síria à influência européia.

Certamente existem muitos outros exemplos de governadores locais em terras árabes que, apesar de continuarem obedientes ao sultão ou apenas nominalmente obedientes, foram aumentando seu poder político provincial e consolidando sua base econômica, demonstrando a debilidade do Estado central.

A maioria desses notáveis locais era composta por conservadores (autoridades locais, ulemás e uma elite militar) contrários às propostas reformadoras centralizadoras do Estado Otomano, que tiveram seu primeiro ciclo a partir do segundo quarto do século XVII, como notado no item II deste texto, na tentativa de recuperação perante as perdas para a Europa.

Vale lembrar que as reformas restringiram a autoridade local e prejudicaram a elite tradicional, anteriormente aliada ao sultanato centralizado, ao imporem

barreiras às práticas nocivas à eficiência administrativa, incentivando um movimento anti-reformista. Como visto, essas reformas surtiram um efeito passageiro.

No século XIX, o Estado iniciou um novo processo reformista a fim de recuperar-se diante do avanço europeu. Essas novas reformas tornaram-se cada vez mais associadas às idéias européias e às tendências secularistas, incentivando no movimento anti-reforma um viés religioso e um tom antiocidental, direcionados, respectivamente, contra a renúncia ao Islã em termos políticos e a adoção das ferramentas subversivas do próprio inimigo.

O que teria ocorrido, de fato, com muitas províncias árabes ao longo do século XIX seria uma luta da elite por mais autonomia ou pela continuidade dela, a fim de preservar seu *status quo*, sendo o Islã utilizado como fator efetivo de mobilização, demonstrando a marcante presença da solidariedade religiosa nessa época. O objetivo maior não seria a criação de um Estado independente ou a soberania. Estas poderiam ser pensadas de maneira instrumental, apenas como meio para a manutenção do *status quo*.

A diferença no Egito e na Síria não teria sido a inexistência do conservadorismo anti-reformista, mas o êxito das campanhas de Muhammad 'Ali em conseguir conter a elite tradicionalista e colocar em prática a modernização dessas áreas, abrindo-as às influências européias.

O Egito, como visto, ainda que não formalmente, não apenas tornou-se independente do Estado Otomano já no início do século XIX, como transformou-se em uma ameaça ao sultanato dado seu incremento militar. Porém, mais importante seria o fato de Muhammad 'Ali ter desmontado a tradicional estrutura feudal, ter enfrentado com sucesso os ulemás, ter aberto o país às influências européias e o modernizado, possibilitando-lhe desempenhar um papel fundamental tanto no renascimento literário árabe, também conhecido por *despertar árabe (nahdah)*⁴⁰, como no modernismo islâmico, o primeiro intimamente associado com o arabismo, e o outro pelo menos de alguma forma relacionado a ele.

⁴⁰ A palavra árabe *nahdah* refere-se comumente ao renascimento da cultura e literatura árabes no Egito e no Levante (termo geográfico não muito preciso, que diz respeito basicamente ao território dividido hoje entre Síria, Líbano, Israel, Palestina e Jordânia), de, aproximadamente, metade do século XIX até a I Guerra Mundial. A *nahdah* expressou-se através de sociedades culturais num primeiro momento, depois através de sociedades políticas, jornais e periódicos. Cairo foi outro fundamental centro do renascimento. O termo implica uma seqüência histórica de grandeza passada, decadência recente e esforço para reviver a grandeza. (SHEPARD, 1995)

Ainda assim, o envolvimento do Egito com o nacionalismo árabe e seu comprometimento com a idéia de uma única pátria árabe só ocorrerão após a II Guerra. Talvez tenha sido isso resultado da autonomia precoce, aliada ao pesar da colonização britânica⁴¹, que freou o processo modernizador colocado em vigor por Muhammad 'Ali e pela França, o que teria intensificado, naquele dado momento, um sentimento de nacionalismo egípcio.

Seja como for, foi na Síria e no Iraque, afirma Sharabi (1966), que a idéia de nacionalismo abraçando todos os territórios habitados por árabes nasceu. Nem Síria, nem Iraque, argumenta esse autor, haviam experimentado uma existência política separada no passado, porém ambos foram centros de dois grandes impérios, o Omíada e o Abácida. Com o renascimento da literatura clássica medieval, uma nova visão da história árabe, e com isso uma nova auto-imagem, começaram a tomar forma.

Contudo, até a primeira década do século XX, a luta contra a dominação otomana se restringia à conquista de uma existência árabe autônoma sob uma forma descentralizada de administração, fase gestacional do nacionalismo árabe que se denomina arabismo, tal como citado no começo deste capítulo.

Simultaneamente, enquanto no Egito o Império Otomano era visto como um aliado natural contra a dominação britânica, os arabistas na Síria e no Iraque afastaram-se do conceito de solidariedade islâmica que o Califado Otomano representava, caminhando em direção ao nacionalismo árabe independente. (SHARABI, 1966)

Até o fim da II Guerra, portanto, nem Cairo, nem o Magreb, nem o Hijaz⁴² participaram do movimento nacionalista árabe, que só contou até então com três centros: Damasco, Beirute e Bagdá.

⁴¹ A preocupação, sobretudo britânica, com o incremento militar egípcio e com a criação da sua base industrial, sem falar, é claro, no seu interesse pelo Canal de Suez, que facilitava a rota até a Índia, acabou resultando em um enfrentamento bélico com a Inglaterra, no qual Muhammad 'Ali admitiu fracasso. O governador egípcio e sua família, em troca da desocupação da Síria, obtiveram o direito de governar o Egito sob suzerania otomana. A partir daí, o tamanho do exército egípcio foi diminuído, a indústria bélica, desmontada e as tarifas e monopólios que protegiam as indústrias restantes, removidos. O Egito converteu-se em economia de plantaço, fornecendo matéria-prima e importando produtos industrializados a preços determinados pelo mercado mundial, tornando-se oficialmente colônia britânica em 1882.

⁴² Na verdade, ironicamente, a Revolta Árabe de 1916 ocorre no Hijaz (ver mapa do Hijaz anexo ao final – Anexo 2), berço altamente conservador. Isso seria resultado de uma costura de alianças entre a elite feudal de Meca, a Inglaterra e nacionalistas sírios. Porém, a Península Arábica, em geral, não participara do nacionalismo árabe no sentido ideológico.

VIII

Diante da crescente ameaça europeia à integridade otomana e da intervenção direta dos europeus em assuntos otomanos internos, facilitada pelos privilégios capitulantes e pelo caráter social e religioso fragmentário inerente ao sistema de *millets*; do desequilíbrio social gritante fortemente favorecido por essas características; do apoio dos europeus aos otomanos cristãos; da perda de territórios; do anti-reformismo e resistência de dinastias locais a programas modernizadores e da rebeldia de chefes provinciais e de notáveis otomanos como Muhammad 'Ali e seu filho, Ibrahim Pasha, que tentaram separar a Síria e o Egito do Império, as autoridades otomanas, numa tentativa de recuperação, dedicaram-se à substituição do velho regime por instituições baseadas nas idéias europeias, efetuando programas reformistas de modernização, que produziram, por sua vez, uma classe educada de acordo com os padrões modernos.

Esse esforço de reestruturação governamental ficou conhecido por *Tanzimat*, iniciando-se com a promulgação do Decreto de Gülhane, em 1839, e chegando ao seu fim na segunda metade da década de 1870.

Serif Mardin (1995) e Voll (1994) explicam que as fundações desse período de transformação política e social remontam à última metade do século XVIII, que também testemunhou esforços modernizadores. Embora mais tradicionais, as reformas do século XVIII teriam aberto o caminho para uma pequena porção da elite governante aprender e aceitar as técnicas ocidentais. "O trabalho do sultão Selim III (reinou de 1789 a 1807) ajudou a criar um pequeno grupo de homens capazes que tinham alguma experiência com reformas ocidentais. Ao mesmo tempo, o fim abrupto da *nizam-i-jedid*⁴³ de Selim III mostrou o poder continuado das forças conservadoras dentro do Estado." (VOLL, 1994: 88)

O objetivo dos programas de reforma desse período consistia numa tentativa de impedir a desintegração do Império que já havia, até então, perdido a Hungria, algumas províncias situadas na costa setentrional do Mar Negro, a Grécia e Argel, contando ainda com as províncias situadas nos territórios correspondentes atualmente à Albânia, Creta, Sérvia, Bósnia, Bulgária, Romênia, Iraque, Síria, Jordânia, Líbano, Israel, Palestina, Egito, Líbia e Tunísia.

⁴³ *Jadid* = novo / *Nizam* = ordem / *nizam-i jedid* = nova ordem

Na primeira metade da *Tanzimat*, alguns conflitos internos e externos sobrevieram, como a tentativa de Muhammad 'Ali de separar o Egito e a Síria do Império e a Guerra da Criméia, iniciada em 1853, contra a Rússia, na qual o Estado Otomano contou com a aliança da Grã-Bretanha, da França e do Reino da Sardenha (1720-1861). Em 1856 a Rússia foi obrigada a aceitar os termos do tratado de paz, a saber, perderia suas possessões na desembocadura do Danúbio e o protetorado sobre a Moldávia e a Valáquia⁴⁴.

No geral, a literatura a respeito do tema considera a centralização do poder do Estado a mais forte marca desse período de reestruturação. O tradicional sistema descentralizado foi substituído por um outro cada vez mais centralizado, dividido, então, em executivo, legislativo e judiciário, conduzido, sobretudo, por uma nova hierarquia de burocratas bem-educados, que, segundo Mardin (1995), se empenhou no desgaste do poder do sultão, dominando o governo até a desintegração total do Império, privilegiando as reformas físicas e institucionais e exercendo maior controle sobre a vida dos súditos em comparação com o que ocorria antes.

Outro processo importante que correu paralelamente à centralização e modernização da administração, diz Tibi (1997), foi o de secularização, provocando mudanças nas instituições islâmicas e na influência do estabelecimento religioso (ulemá).

A burocracia estendeu seu controle e atividade para todas as áreas da vida otomana, enfraquecendo a autonomia dos *millets*, quebrando a autoridade dos poderes políticos locais e contendo os ulemás, na sua maioria, tradicionalistas e resistentes às reformas.

Uma das medidas tomadas, menciona Shaw (1995), foi a cassação dos poderes civis antes assegurados aos líderes das congregações cristãs sob o sistema *millet*, que provia administração separada em certas comunidades minoritárias. Certamente isso deve ter ajudado a inflamar ainda mais as minorias cristãs, sobretudo européias, como observado anteriormente, já muito influenciadas pelas idéias nacionalistas e encorajadas moral e materialmente (finanças e armas) por países europeus, que visavam usar essas comunidades como veículos para estender sua influência dentro do Estado Otomano.

⁴⁴ Região histórica correspondente ao sul da atual Romênia.

Os códigos legais foram reformulados com base nos europeus, descartando a lei islâmica, excetuando-se o código civil, que combinava princípios islâmicos com as novas idéias jurídicas. Estudantes foram enviados para a Europa, assim como funcionários e militares, a fim de receber treinamento, ou o receberam de instrutores europeus no próprio Império. (TIBI, 1997; CHOUEIRI, 2000)

Apesar das vantagens oriundas da adoção de novas técnicas proporcionada pelas suas reformas modernizadoras, a *Tanzimat*, naturalmente, desagradava às dinastias locais que tiveram seu poder diminuído ou dissolvido, assim como desagradava o estabelecimento religioso pela sua conduta secularizante, incongruente com o Islã e com a tradição, e por ter limitado sua influência política e, conseqüentemente, suas fontes de reprodução material.

Na Síria, por exemplo, apesar das expectativas contrárias dos líderes políticos locais e dos ulemás, a *Tanzimat* significou uma continuação da modernização de Muhammad 'Ali e Ibrahim Pasha. Tibi (1997) explica que os governantes locais, privados do seu poder ao longo da ocupação egípcia (de 1831 a 1840), vibraram com a restauração da autoridade otomana na Síria, acreditando que isso significaria a restauração do seu poder e a vitória ideológica do Islã. Contudo, logo notaram que a *Tanzimat* não era compatível com o retorno das condições existentes antes de 1831.

Apesar da insatisfação dos conservadores, os instrumentos de controle estatal tornaram-se cada vez mais fortalecidos, e o poder prosseguiu nas mãos dos novos burocratas que conseguiram abafar as vozes opositoras tradicionalistas, ou, pelo menos, transformá-las em algo não ameaçador.

Por outro lado, assim como a reforma foi bem sucedida na criação de um império centralizado, também o foi na produção de funcionários e intelectuais educados segundo os novos padrões modernos e ocidentais, que passaram a questionar a administração da segunda geração de reformadores da *Tanzimat*.

Dessa forma, os chamados Jovens Otomanos, segundo Voll (1994), um grupo bastante difuso, fortemente influenciado pelo pensamento liberal europeu e mais ativo na década de 1860, passou a acusar a alta burocracia de autocrática e a criticar a *Tanzimat* por não aprofundar-se mais e por representar, na opinião deles, uma manobra política para o futuro estabelecimento de um governo absolutista.

Os principais membros desse grupo foram forçados ao exílio na Europa pelo regime otomano, o que causou a desintegração do movimento.

Enquanto a hierarquia burocrática da *Tanzimat* parecia bem sucedida no controle dos dissidentes, sua política externa não apresentava resultados positivos. Conforme Voll (1994: 90), “tornou-se óbvio que os programas de reforma eram incapazes de parar a maré crescente do domínio europeu (...)”

Entre 1875 e 1876, ocorreu a rebelião dos sérvios, montenegrinos e romenos contra o Império Otomano. O Czar Alexandre II, em 1877, entrou na guerra contra os otomanos, e o Tratado de San Stefano outorgou à Rússia um grande território no Cáucaso, na Dobruja e na região do delta do Danúbio.

A submissão à Rússia provocou protestos e a oportunidade para um “grupo de ministros depor o então sultão Abdülaziz e entronar o príncipe Murad (...), quando se tornou óbvia sua incompetência mental, o jovem príncipe Abdülhamid foi instalado como sultão Abdülhamid II (reinou de 1876 a 1909)”. (MARDIN, 1995: 185)

O período *Tanzimat* chegou ao seu fim durante o reinado do sultão Abdülhamid II. Em 1878 ele revogou a Constituição de 1876, segundo Mardin (1995), fruto do cenário estabelecido pela *Tanzimat*. De acordo com Tibi (1997: 107), “o Império retrocedeu da condição de monarquia constitucional para a de absolutismo não iluminado”. As opiniões sobre a administração, as intenções e resultados do governo de Abdülhamid são variados, tanto positivos quanto negativos, mas sua análise é desnecessária para os objetivos deste trabalho.

IX

A era da *Tanzimat*, principalmente da década de 1850 em diante, superou aquele tipo de reformismo baseado na adoção pragmática de técnicas, alcançando a estrutura das formulações intelectuais. Isso se deve, em grande medida, por um lado, à introdução, ainda que não massiva, de uma educação mais moderna no Império e ao envio de estudantes ao estrangeiro, o que foi propiciado por reformistas como Selim III, Muhammad ‘Ali, Ibrahim Pasha e outros das gerações *Tanzimat*. Contudo, por outro lado, todos os esforços modernizantes não se revelaram eficazes para conter o avanço dos países europeus ou para recuperar o Império a ponto deste poder competir de igual para igual com a Europa.

Dessa condição de fracasso e impotência otomana, ou, dito de outra forma, a presença cada vez mais intensa do colonialismo europeu dentro dos territórios otomanos, somada ao julgamento por parte de pensadores europeus de que a

crença muçulmana era incompatível com a civilização moderna, conduziu a uma reação de intelectuais islâmicos, conhecida por modernismo islâmico (ou reformismo islâmico, ou ressurgimento islâmico), que procurou afirmar a validade do Islã nos tempos modernos e demonstrar sua compatibilidade com a razão e a ciência, desafiando as suposições contrárias.

Como visto, a *Tanzimat* mergulhou em um processo de secularização e importação de leis européias, preservando da *sharia* apenas um código civil que combinava princípios islâmicos com novas idéias legais.

Embora os modernistas em geral reconhecessem a necessidade de modernização do sistema judicial e legal para o acompanhamento dos novos tempos, eles defendiam uma adaptação entre lei islâmica e lei estrangeira, ao invés de pura e simplesmente a aplicação da lei importada.

Apesar dos esforços reformistas centralizadores e secularizantes, diante da continuidade das finanças negativas e de uma situação internacional cada vez mais desfavorável para o Império, a *Tanzimat*, além da resistência reacionária que enfrentou desde o início, passou a ser criticada também por apoiadores como, por exemplo, os Jovens Otomanos, que, conforme já observamos, consideraram suas medidas muito acanhadas.

Uma dessas críticas evoluiu para a proposta islamista modernista, na qual intelectuais muçulmanos começaram a defender o retorno de uma confiança mais rigorosa nos princípios islâmicos no âmbito estatal e maior unidade muçulmana.

Como os movimentos reformistas pré-modernistas ou tradicionalistas, entre os quais já destacamos o wahhabismo, o modernismo islâmico foi também um movimento político-religioso que, de maneira geral, visava à recuperação das sociedades muçulmanas e à solução dos seus problemas através da revitalização do Islã.

Entretanto, diferentemente do ressurgimento religioso do século XVIII, para o qual a recuperação dos muçulmanos subordinava-se necessariamente à estrita restauração do modelo islâmico original (o da Idade de Ouro), para os modernistas dependia não do simples resgate do passado, mas sim da adequação do Islã aos requerimentos da modernidade, enriquecendo-o e aos seus seguidores com as descobertas da ciência moderna, sem, no entanto, bani-lo da esfera pública e condená-lo à vida privada.

Portanto, enquanto o wahhabismo, por exemplo, figura no cenário do século XVIII como um movimento resistente às introduções reformistas da época, nesse sentido reacionário⁴⁵, os reformistas islâmicos do século XIX buscam uma reinterpretação do Islã à luz da modernidade, adotando uma política de acomodação entre fé e modernidade, como se isso fizesse parte dos deveres religiosos. Aceitar e absorver os aspectos progressivos do mundo europeu, como evolução tecnológica e várias outras áreas do conhecimento, deveria ser interpretado pelos muçulmanos como algo, além de simplesmente positivo e necessário, digno de louvor.

Outra importante diferença entre os reformismos religiosos dos séculos XVIII e XIX é a posição de cada um com relação ao estrangeiro. Os estrangeiros que incomodavam os wahhabitas eram os otomanos. A presença européia ainda não era sentida. Já na metade do século XIX, o cenário é justamente o oposto, sendo o colonialismo europeu e a ameaça de submissão cultural francamente percebidos.

Por isso, enquanto o fundador teórico do wahhabismo, Ibn 'Abd al-Wahhab, opunha-se à ocupação, a seu ver ilegítima, do califado pelos turcos, defendendo os árabes como líderes legítimos da *umma*, os grandes representantes do modernismo islâmico, Jamal al-Din al-Afghani (1839-97) e Muhammad 'Abduh (1849-1905), preocupavam-se em conter a ameaça do colonialismo ocidental. Para tanto, fizeram do Islã uma ideologia anticolonialista que reivindicava ação política contra o imperialismo europeu, ainda que não contra os traços progressivos e materialmente proveitosos da civilização européia.

O colonialismo teria, então, rendido ao modernismo islâmico um caráter anticolonialista e, segundo Shahin (1995), um tom distintamente nacionalista, no qual os reformistas associaram o conceito de nação à *umma* islâmica, propondo a restauração de uma forma de núcleo político. A associação entre os conceitos de *umma* islâmica e de nação só faz sentido filtrando-se do último as suas conotações seculares e entendendo a religião como seu elemento de integração, independente de língua, raça, etnia e diferenças culturais, formulação essa comumente denominada pan-islamismo.

No final das contas, diz Shahin (1995), a maioria dos modernistas transigiu à sua posição idealista ao se deparar com as realidades do seu tempo, aceitando as divisões nacionais impostas no mundo muçulmano.

⁴⁵ Por outro lado, não se pode negar algo de progressivo no seu papel como movimento anticorrupção e antiotomano.

Vale salientar que, além dos desacordos com estratégias e resultados da *Tanzimat* e da absoluta aversão à infiltração de valores europeus nas terras islâmicas, os participantes do ressurgimento islâmico identificavam as origens das condições precárias em que se encontravam as sociedades muçulmanas igualmente no despotismo político praticado por líderes muçulmanos, que, para eles, distorciam crenças básicas, criavam passividade e submissão, sendo responsáveis, em grande medida, pela estagnação a que chegaram os muçulmanos (SHAHIN, 1995). Entre essa liderança “negativa” destaca-se a maioria do estabelecimento ulemá, conservador e resistente a mudanças que pudessem alterar seu estilo de vida e dissolver seus privilégios.

Como grandes representantes desse movimento, o iraniano al-Afghani e seu pupilo, o egípcio Muhammad ‘Abduh, visavam, através da reinterpretação do Islã em termos modernos e do fortalecimento da unidade e do orgulho muçulmanos, a libertação da comunidade islâmica da estagnação, da submissão aos poderes estrangeiros e a prevenção da ocidentalização moral e cultural dos povos muçulmanos, apesar do incentivo à absorção da disciplina e das técnicas ocidentais.

Da mesma forma que Ibn ‘Abd al-Wahhab, al-Afghani valorizava a pureza original do Islã, não importando aqui para nós o caráter instrumental ou não disso, porém assegurava, sem nenhum prejuízo, sua adaptação às inovações do tempo, premissa refutada pelo conservadorismo wahhabita.

O enaltecimento da Idade de Ouro, obrigatoriamente vinculado aos fundadores do Islã, também presente no ressurgimento moderno e em al-Afghani, pode ser visto como uma interpretação que privilegia o elemento árabe, como no caso do wahhabismo.

Todavia, al-Afghani é apontado como um ativista político carismático e altamente perspicaz. Conforme sua biografia, relatada por vários estudiosos, ele teria viajado por todo o mundo muçulmano estimulando o orgulho dos povos, portanto, não só dos árabes, e propagando também a validade e importância da superação de uma atitude hostil para com as inovações. Estaria buscando, através dessas atitudes, o fortalecimento do universo muçulmano para que esse pudesse enfrentar seus rivais ocidentais.

Assim, embora nos deparemos com afirmações do tipo “al-Afghani é considerado unanimemente como aquele que lançou as bases do moderno nacionalismo árabe”, sua trajetória mostra-se muito mais atrelada com o pan-

islamismo, o que não quer dizer que seu trabalho não tenha tido forte impacto sobre o arabismo, dado o valor da cultura islâmica para o último e o próprio estímulo ao orgulho, no caso, do povo árabe.

Além do mais, no nosso entender, o arabismo é um movimento por maior autonomia das províncias árabes dentro do Império, certamente influenciado pelas novas idéias ocidentais que começaram a ser divulgadas, mas nascido da insatisfação de súditos árabes contra as lideranças centrais internas, e não contra o Ocidente.

Para reverter a realidade adversa do universo muçulmano do século XIX, os modernistas islâmicos insistiam na importância da educação, que, na opinião deles, deveria combinar traços modernos com tradição islâmica.

Paralelamente a isso, os modernistas foram ativos na reforma da língua árabe, que pretendia torná-la mais acessível ao público em geral e adaptada à absorção da terminologia moderna. Nesse sentido, o modernismo teria contribuído para preservar a identidade nacional no mundo árabe e conter, simultaneamente, a necessidade de utilização e divulgação das línguas estrangeiras.

Essa reestruturação da linguagem, na verdade, já havia sido inaugurada com as medidas modernizadoras de Muhammad 'Ali e com os trabalhos dos precursores do *despertar árabe* (*nahdah*), como o sírio cristão Nasif Yaziji (1800-1871), Ahmad Faris al-Shidyaq⁴⁶ (1805-1887), Butrus al-Bustani⁴⁷ (1819-1883) e o muçulmano egípcio al-Tahtawi. Os reformistas islâmicos teriam, segundo Choueiri (2000), aprimorado o trabalho da geração anterior, com destaque para Muhammad 'Abduh.

Além do aprimoramento, na verdade, a literatura produzida pelos reformistas islâmicos da geração posterior à de al-Tahtawi é marcada por uma intensidade emocional pesarosa da perda de poder dos muçulmanos, por um lado, e do crescimento ocidental, por outro, característica não comum aos primeiros arabistas do *nahdah*.

Os escritos de al-Tahtawi, rotulado, muitas vezes, indiscriminadamente, como modernista islâmico pelo fato de seus trabalhos incorporarem elementos reformistas islâmicos, como a acomodação entre fé islâmica e modernidade, não guardam ressentimentos antiocidentais, marca registrada do modernismo islâmico, fruto do incremento da supremacia ocidental.

⁴⁶ Al-Shidyaq nasceu na Síria entre maronitas, converteu-se ao protestantismo e depois ao islamismo.

⁴⁷ Al-Bustani também nasceu na Síria entre maronitas, convertendo-se depois ao protestantismo.

Da metade do século XIX até o fim da I Guerra, o viés reformista islâmico e antiocidentalista predominou no mundo muçulmano, adaptando a ideologia nacionalista à noção de *umma* islâmica, resultando em um nacionalismo religioso reativo⁴⁸, cujo fator de coesão deveria ser o Islã. Mas em que medida ou como isso se relaciona com o arabismo e com o nacionalismo árabe? Seriam al-Afghani, ‘Abduh, Rashid Rida (1865-1935)⁴⁹, ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi (1854-1902)⁵⁰ e outros precursores do nacionalismo árabe?

Parte da literatura – por exemplo, Tibi (1997) e Willian L. Cleveland (1971) – afirma que sim, à medida que os reformistas islâmicos salientam as origens árabes do Islã, glorificam o Islã árabe, depreciam o Islã otomano e estimulam os árabes a reviverem, segundo Cleveland (1971), sua própria vida nacional, social e religiosa se quiserem suplantar a superioridade ocidental.

Outra parte nega, caso de Haim (1976), Korany (1995) e Dawisha (2003), argumentando, em linhas gerais, que a preocupação do modernismo islâmico era o pan-islamismo, sendo o Islã, para os reformistas islâmicos, a principal fonte de solidariedade e o nacionalismo concebido como fator desintegrador. Caso contrário,

⁴⁸ O movimento modernista é o complicador da teoria da secularização de Gellner (1992), de acordo com a qual as regiões subdesenvolvidas do planeta, ao serem desafiadas pela modernidade ocidental, enfrentaram (e enfrentam) o dilema de escolher entre a imitação do Ocidente ou a valorização da virtude popular ou folclórica ao custo de pobreza material. Esse movimento é a expressão viva de uma terceira solução, ou seja, nem ocidentalização, nem populismo, mas sim observância mais rigorosa do Alto Islã, o qual, segundo Gellner (1992, 1995, 1997), possui tantas virtudes quanto o protestantismo cristão para afinar-se com a sociedade industrial e moderna, diga-se de passagem, indispensável, de acordo com a teoria do nacionalismo do mesmo autor, para engendrar o nacionalismo. Ao invés de procurar uma solução em outra sociedade e ao invés de auto-repudição, os muçulmanos só precisavam corrigir e adaptar algo genuinamente local, com valores nativos, tarefa essa empreendida pelos modernistas islâmicos, que afirmavam ter sido o fato de terem os muçulmanos se desviado do “caminho correto” do Islã a razão da decadência islâmica e da humilhação imposta pelos europeus. É justamente nesse ponto que o impulso reformador e purificador mescla-se com o nacionalismo reativo, conforme Gellner (1995), sendo extremamente difícil separá-los.

⁴⁹ Rashid Rida, em texto publicado no *Al-Manar*, em 1933, argumenta em favor da nação, porém justificando-a como uma parte de um todo maior, que é o Islã. A soma dos sucessos de cada nação islâmica significaria o sucesso do Islã. Resta saber aqui se o Islã é a justificativa para a construção da nação árabe ou o nacionalismo um meio para a defesa do Islã. A primeira soa mais plausível. Ver texto anexo ao fim (Anexo 3): RIDA, Rashid. *Islam and the National Idea*. In: HAIM, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 75-77.

⁵⁰ Al-Kawakibi, em texto publicado pela primeira vez no *Al-Manar*, em 1901, expressa a idéia de que os árabes são os únicos representantes legítimos do Islã. Nesse sentido, Tibi (1997) o elege um importante pioneiro do nacionalismo árabe. Todavia, seu texto, diferente do texto de Rashid Rida, transmite mais um viés islamista com ênfase gritante no elemento árabe ao estilo wahhabitista do que um viés arabista que valoriza o elemento islâmico. Ver texto anexo ao fim (Anexo 4): AL-KAWAKIBI, ‘Abd al- Rahman. *The Excellences of the Arabs*. In: HAIM, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 78-80.

diz Haim (1976), o maior interessado no pan-islamismo, o sultão Abdülhamid II, não teria acolhido al-Afghani.

Tibi (1997), da mesma forma que entende o wahhabismo, em certa medida, como um preâmbulo do arabismo em função do seu apelo arabista, considera os modernistas muçulmanos como seus precursores, nem tanto por conta de seu anticolonialismo, mas acima de tudo pela exaltação dos elementos árabes dentro do contexto islâmico. Ele afirma em uma passagem no seu *Arab Nationalism* que, para al-Afghani e 'Abduh, os árabes eram os únicos representantes legítimos do Islã, o que os caracterizaria como pioneiros do nacionalismo árabe.⁵¹

Dawisha (2003) não ignora o engrandecimento do árabe por parte desses pensadores islamistas, porém o julga como um recurso instrumental empregado à medida que contribuía para o objetivo maior do movimento, o pan-islamismo.

Haim (1976), em uma inversão interessante, argumenta que o Islã, não importa se reformista ou tradicionalista, nada tem a ver com a emergência do nacionalismo árabe, movimento para ela, assim como tantos outros nacionalismos que floresceram em países assolados pelo imperialismo ocidental, que corresponde a uma emulação da ideologia nacionalista européia, que depois teve de se aliar ao Islã para poder sobreviver em um mundo onde a religião é um forte fator de legitimação. Ou seja, o nacionalismo árabe seria uma importação ocidental, posteriormente vinculada ao Islã.

Apesar de pan-islamismo e nacionalismo árabe serem, em tese, ideologias não conciliáveis, uma vez que o primeiro prega a reunião de todos os muçulmanos do planeta e o segundo implica uma linha divisória nacional, excluindo muçulmanos não-árabes e incorporando árabes não-muçulmanos, não se pode esquecer de que além da língua comum, principal elemento justificador da integração nacional árabe, a maioria dos árabes é muçulmana e se reconhece como parte da cultura islâmica, na qual a religião se apresenta ao longo da história como importante fator de legitimação, em alguns momentos com mais vigor do que em outros.

Questionando a presença ou o destaque da questão islâmica no movimento arabista, alguém lembrará do peso fundamental dos árabes cristãos no nascimento

⁵¹ Como já tratado nesse item, al-Afghani não era arabista, tampouco um nacionalista, mas sim um pan-islamista sagaz que procurava estimular o orgulho dos povos islâmicos. Portanto, o enaltecimento dos árabes a fim de despertar o orgulho desses ou o fato de concordar francamente com o caráter especial desses em função das origens do Islã, não o torna um arabista. Por outro lado, pode perfeitamente ter influenciado o movimento arabista com sua atuação, nesse sentido cabendo-lhe um papel no desenvolvimento do arabismo.

do nacionalismo árabe, que, apesar de cristãos, não teriam se sentido aliados dos cristãos europeus, incorporando sem culpa a ideologia nacionalista a serviço da arabidade, ao contrário dos muçulmanos, que, mesmo utilizando o nacionalismo como instrumento de proteção cultural, sentir-se-iam desleais à sua própria tradição cultural.

Todavia, a contribuição de reformistas islamistas ao arabismo não nega a importância dos cristãos na formação do mesmo. Tibi (1997), por exemplo, salienta ambas as perspectivas. Dá, inclusive, grande ênfase ao papel das escolas missionárias ocidentais instaladas no Império Otomano no último quarto do século XIX como divulgadoras das idéias ocidentais e promotoras do *despertar árabe*.

Dawn (1991: 4) rebate afirmando que entre os nacionalistas árabes sírios de antes de 1914, 63% teriam sido educados em escolas estatais otomanas, 20% educados em escolas tradicionais, contra apenas 17% em escolas missionárias. Além disso, diz ele, do total de arabistas sírios antes de 1914, somente 6% eram cristãos.

O fato de o *despertar árabe* ter começado em círculos cristãos e até certo ponto ter sido estimulado pelas escolas missionárias ocidentais, mas tornar-se, segundo Willian Shepard (1995), predominantemente muçulmano com o passar do tempo, ajuda a esclarecer essa questão, à primeira vista incoerente.

Novamente, apesar da contradição teórica sem solução entre pan-islamismo e arabismo, sobretudo na sua forma política, não parece surpreendente uma mistura entre arabismo e Islã, já que os árabes experimentaram séculos e séculos de solidariedade islâmica, o que, acreditamos, não se desfaz da noite para o dia, e fundaram o Islã, que se tornou fundamental dentro da cultura árabe e na edificação de sua história nacional (ou de suas histórias nacionais), acarretando muitas glórias.

Assim, apesar das tendências seculares do século XIX, há uma inclinação natural a uma mescla entre a valorização do Islã e o arabismo, como parece igualmente razoável uma mistura entre o enaltecimento do árabe e a ideologia universalista islâmica. Há uma forte associação entre elemento árabe e cultura islâmica difícil de separar.

Por outro lado, pensando na marca principal do pan-islamismo – o antiocidentalismo – vale lembrar que, pelo menos até o final do século XIX, o arabismo não havia ainda se constituído em um movimento político e marcadamente antiocidental. A ambição da maioria arabista, até então, residiria em autonomia

cultural e administrativa dentro do Império, e não em independência sob o comando de um Estado árabe soberano. Seu adversário direto, portanto, não seria o Ocidente, mas as autoridades otomanas contrárias à descentralização.

Como abordaremos a seguir, foi a partir do endurecimento turco e da tentativa de “turquicização” do Império que o arabismo começou a ganhar seu contorno político. E somente sob a colonização europeia direta é que se tornou abertamente antiocidental.

X

O governo do sultão Abdülhamid II, que teria colocado fim ao período reformista iniciado em 1839 e estabelecido um regime despótico, despertou um novo grupo de oposição, sucessor dos Jovens Otomanos da década de 1860, também gerado pela *Tanzimat*, designado como Jovens Turcos, composto, sobretudo, de oficiais militares ocidentalizados.

O movimento dos Jovens Turcos fundou o Comitê de União e Progresso (CUP). Sua proposta consistia inicialmente na união de todos os povos do Império, independentemente da etnia e da religião, sob uma monarquia constitucional multinacional em oposição ao governo despótico de Abdülhamid II.

Ainda que um movimento turco, oficiais árabes e de outras nacionalidades cooperaram com o CUP, aliados contra o regime de Abdülhamid II e favoráveis à integração multinacional. Apoiaram a Revolução Turca de 1908, que restaurou a constituição revogada de 1876, e foram igualmente importantes na contra-revolução lançada por Abdülhamid II em 1909, na qual o CUP saiu vitorioso.

A demanda dos árabes que participavam das movimentações políticas do final do século XIX era continuar vivendo dentro do Império, desfrutando, no entanto, de maior autonomia administrativa e cultural. Por isso reivindicavam a paridade no ensino das línguas árabe e turca em regiões habitadas por árabes.

Segundo Shaw (1995), de 1909 a 1912, o Império Otomano viveu a era mais democrática de sua história, na qual membros de diferentes nacionalidades trabalharam para preservar o Império. Contudo, os conflitos nos países dos Bálcãs estimularam a minoria cristã europeia a abandonar seu apoio ao Império e retomar as revoluções violentas.

Os fracassos otomanos na Guerra dos Bálcãs e a desordem que se estabeleceu a partir daí, além da anexação da Líbia pela Itália, criaram a oportunidade para a ala mais conservadora dos Jovens Turcos arruinar a ala liberal e consolidar-se no poder. “Enver Pasha, Talat Pasha e Kemel Pasha foram, em 1912, capazes de pôr fim à curta democracia otomana e estabelecer uma autocracia que, com sucesso, defendeu Istambul (...)” (SHAW, 1995: 276)

A partir de então, os Jovens Turcos revelariam sua própria ideologia intensamente nacionalista turca. Paralelamente a isso, a política do CUP tornou-se centralizadora, visando o estabelecimento da supremacia turca sobre os outros povos do Império, por meio da aplicação de medidas de “turquicização”, como, por exemplo, a imposição do uso da língua turca à custa de outras, inclusive a árabe.

Árabes de famílias notáveis, protetores do Império, antes aliados, teriam sido excluídos do Comitê Central e das discussões sobre os grandes temas da política otomana e substituídos por membros turcos do CUP.

Arabistas que desejavam maior autonomia cultural e administrativa, ainda que não separação e independência política, começaram a ser perseguidos.

Dessa forma, segundo Tibi (1997), o arabismo, que após a derrota de Abdülhamid II começou a se manifestar mais abertamente, retornou à clandestinidade para lutar contra as novas políticas do CUP.

No capítulo “Cultural and Political Arabism”, do livro *Arab Nationalism*, Choueiri sintetiza a história das sociedades secretas, suas propostas, membros e líderes, que começaram a proliferar no mundo árabe. Na verdade, as primeiras organizações por ele citadas teriam surgido já no final do século XIX contra o regime de Abdülhamid II. Nesses casos a cooperação e mescla entre turcos e árabes nessas sociedades não era incomum. O Círculo Senior, organizado por Tahir al-Jaza’iri, é um exemplo. Relacionado a ele, surge em 1893 o Círculo Junior, composto por estudantes secundaristas educados segundo padrões modernos, cujo currículo incluía física, química, geografia, história global etc. O fato de seus professores serem, na sua maioria, turcos e ministrarem as aulas em língua turca começou a criar um certo atrito entre os estudantes árabes e turcos e ajudou a reforçar a reivindicação por uma atitude mais tolerante em torno da cultura árabe.

Membros do Círculo Junior teriam dado origem, em 1903, a uma nova sociedade secreta, cujo programa clamava por descentralização do sistema imperial, garantia dos direitos árabes e adoção do árabe como língua oficial das províncias

árabes. De Damasco, essa sociedade teria se alastrado para outras províncias árabes, recrutando mais estudantes. (CHOUERI, 2000)

Contudo, seria mesmo a partir de 1905 que as organizações secretas começariam a proliferar de fato no mundo árabe. Eram geralmente, descreve Choueiri (2000), formadas por homens jovens em início de carreira, como jornalistas, advogados, médicos, professores e, claro, militares. Algumas eram formadas exclusivamente por militares, conta Tibi (1997), como a *Jam'iyat al-'Ahd* (A Sociedade da Convenção), fundada em 1913, em Constantinopla.

Em 1906, Muhibb al-Din al-Khatib (1886-1969), antigo membro do Círculo Junior, fundou uma importante organização, a *al-Nahah al-'Arabiyya* (Renascença Árabe), cuja sede foi Damasco. Sua proposta era basicamente a mesma do Círculo Junior – descentralização e autonomia cultural, principalmente no que diz respeito à linguagem.

Conforme Choueiri (2000), a Renascença Árabe representou a culminação de um movimento cultural que buscava forjar uma identidade árabe dentro de uma estrutura otomana. Isto também denota a transição da busca exclusivamente cultural para um envolvimento político mais ativo na luta por uma base mais sólida de reforma constitucional.

A luta por uma reforma constitucional, como já visto, não significa, no entanto, a busca por independência, mas, sobretudo, por representação e descentralização.

A partir da Renascença Árabe várias outras sociedades surgiram, como a Fraternidade Árabe-Otomana, fundada em 1908, logo após a Revolução Turca, integrada tanto por árabes cristãos quanto por muçulmanos. Assim como as anteriores, apoiava a manutenção do Império, porém reivindicava direitos aos árabes, como um sistema educacional e administrativo próprio.

Outra sociedade surgida também em 1908, em Constantinopla, entretanto não clandestina, foi O Clube Literário. Após a Revolução Turca e, conseqüentemente, após a destruição do serviço de informações do regime de Abdülhamid II, houve, como há pouco observado, mais liberdade política, tornando possível a exposição dessa entidade.

Todavia, a resistência turca à contra-revolução de Abdülhamid, em 1909, que, como visto, contou com a ajuda dos árabes, mudou a direção política dos Jovens Turcos e do CUP, o que resultou na dissolução da Fraternidade Árabe-Otomana, assim como do Clube Literário de Constantinopla, o que, por sua vez, parece ter

incitado ainda mais estudantes, jovens profissionais e militares a prosseguirem organizando mais sociedades secretas, em função da continuidade da disseminação delas.

Tanto Tibi (1997) quanto Choueiri (2000) apontam a *Jam'iyyat al-'Arabiya al-Fatah* (A Sociedade dos Jovens Árabes), fundada em Paris, em 1911⁵², por estudantes e graduados sírios e alguns poucos iraquianos, na sua maioria muçulmanos, como uma das mais importantes, se não a mais importante organização que emergiu durante esse período. Operou totalmente na clandestinidade até 1920. Para Choueiri (2000), sua mais importante contribuição para a causa árabe foi a organização do Congresso de Paris⁵³, em 1913.

Ahmad Qadri (apud CHOUERI, 2000: 81), um dos membros do comitê administrativo da *al-Fatah*, garante que, embora o programa escrito da organização não se referisse à idéia de independência árabe, o tema era um dos seus objetivos secretos.

Após o Congresso de Paris, a *al-Fatah* moveu seu centro de operações para Beirute e estabeleceu uma sucursal em Damasco.

O Congresso de Paris contou com a participação tanto de muçulmanos como de cristãos, diferença considerada irrelevante, uma vez que o que estava em jogo era a afirmação da identidade e da comunidade árabes, e não a identidade religiosa. Essa não figurava mais, para os arabistas, como base para a integração, ainda que contasse como elemento fundamental no levantamento da história nacional.

Tibi (1997) e Choueiri (2000) enfatizam que o que os participantes do congresso tinham em mente quando pensavam ou se referiam à nação árabe era a integração dos árabes da porção asiática do Império Otomano, o que exclui o Egito e os outros árabes do norte da África. Na verdade, o Egito⁵⁴, a Tunísia (em 1881 tornou-se protetorado francês) e a Argélia (anexada pela França em 1834) já estavam sob domínio europeu direto, ou seja, não faziam mais parte do Império. A temática do congresso girava em torno de mais autonomia para os árabes otomanos.

⁵² Choueiri (2000) explica que as origens dessa sociedade remontam aos primeiros dias da Revolução Turca, mas que só foi estabelecida oficialmente em 1911, em Paris.

⁵³ A maioria dessas sociedades secretas contava com o apoio da França, que manteve boas relações com os arabistas; daí a realização do congresso arabista em Paris.

⁵⁴ Apesar do destacado papel de intelectuais egípcios na chamada *nahdah* (*despertar árabe*) e da relação dessa com o movimento arabista, como já observado neste trabalho, o Egito só se envolve de fato com o nacionalismo árabe depois da II Guerra Mundial. Até então, os núcleos do nacionalismo árabe eram Damasco, Beirute e Bagdá.

A demanda da maioria⁵⁵ dos participantes, declara Tibi (1997), limitava-se à mudança do sistema político existente (reformas) visando ao estabelecimento de maior flexibilidade administrativa (administração descentralizada para as províncias) e a garantia de autonomia cultural (grande importância dada à oficialização da língua árabe nas províncias árabes e no parlamento, ao lado do turco) e igualdade com os turcos dentro da estrutura de uma monarquia constitucional multinacional, ou seja, representação proporcional na administração central.

De acordo com os registros de Tibi (1997), a princípio, os Jovens Turcos não se mostraram alarmados ou contrários às demandas do congresso, mas também não as colocaram em prática. Pelo contrário, a partir do ingresso do Estado Otomano na I Guerra ao lado da Tríplice Aliança, os maiores expoentes do movimento arabista foram presos e executados, entre eles o sírio 'Abd al-Hamid al-Zahrawi (1855-1916), que representava a cidade de Hama no Parlamento e que havia presidido o Congresso de Paris.

Daí em diante, a esperança de um regime constitucional multinacional se desfaz e a demanda por descentralização e autonomia cultural transforma-se em luta por separação, expressa na prática pela Revolta Árabe de 1916, a qual, como se sabe, foi incentivada pela Entente.

Concluindo, embora as políticas do CUP não tenham sido completamente implementadas, o desenvolvimento do nacionalismo turco como força política antes de 1914 deve ser seriamente considerado como um fator que possivelmente ajudou a transformar o arabismo em uma proposta política.

XI

Curiosamente, a Revolta Árabe teve como núcleo espacial o Hijaz, região que abarca as duas mais importantes cidades santas do Islã, Meca e Medina, centro do tradicionalismo wahhabita, arabista, mas contrário à fragmentação da *umma* islâmica. Além disso, um local, em comparação ao Magreb, ao Egito e ao Crescente Fértil, pouco assolado pelos poderes coloniais e pela modernização e também, como já visto, pelo Estado Otomano.

⁵⁵ Uma minoria de cristãos, principalmente de Beirute, reivindicava uma separação completa do Império Otomano. Um dos defensores mais destacados dessa posição foi Najib Azouri (1873-1916).

Mais estranho ainda o líder da revolta ter sido o xarife Husayn de Meca, chefe da dinastia hachemita, um senhor feudal da Península Arábica.

Dawn (1991) possui uma explicação para esse paradoxo. O arabismo, justifica ele, não poderia ser sustentado apenas por poucos intelectuais, burocratas e militares, que tiveram a oportunidade de estudar na Europa ou mesmo dentro do Império em escolas modernas. Mormente a partir da I Guerra, latifundiários e forças da burguesia também estavam por trás do movimento arabista. As reformas implementadas por Ibrahim Pasha e a *Tanzimat* podem ter dado início, na Síria, berço do nacionalismo árabe, a uma sociedade burguesa, mas não a transformaram em uma. Logo, não surpreende que os homens educados na Europa ou de acordo com os padrões europeus e seus seguidores, com suas idéias burguesas, sozinhos não pudessem enfrentar o Estado Otomano.

Daí o arranjo com a dinastia hachemita, conforme Tibi (1997), bem relacionada com os britânicos, que prometeram ao xarife Husayn, em troca do seu empenho na insurreição contra o Estado Otomano e em caso de sucesso da Entente na guerra, um Reino Árabe independente sob sua liderança.

Fato bem conhecido, apesar do fracasso dos Poderes Centrais e dos turcos na I Guerra, o líder hachemita não recebeu a sua parte como combinado. O espólio otomano foi dividido entre França e Inglaterra, obedecendo ao acordo secreto Sykes-Picot firmado entre essas duas nações, sob anuência russa, já em 1916.

O recente movimento nacional árabe inicia, com o fim da I Guerra, sua fase de politização, marcada intensamente pelo anticolonialismo, como veremos mais detalhadamente no capítulo a seguir.

4) Da I Guerra Mundial ao Estabelecimento de Israel

I

A participação dos árabes na I Guerra ao lado dos britânicos e franceses, contra os turcos, inaugura oficialmente a fase política do arabismo, que tem início em 14 de julho de 1915⁵⁶, quando começam as negociações entre o xarife Husayn de Meca e o alto comissário inglês no Egito, Sir Henry McMahon, que resultaram na promessa britânica de apoio à independência árabe.⁵⁷

Estranhamente, como já observado há pouco, o início do ativismo político pró unidade árabe acontece justamente no Hijaz sob a liderança de um chefe paroquial. Na verdade, a explosão da I Guerra e o ingresso dos turcos nela ao lado dos poderes centrais apresentou-se, de repente, como uma oportunidade de libertação tanto para os nacionalistas do Crescente Fértil quanto para os tradicionalistas da Arábia, e, logicamente, tal percepção tornou-se um presente valioso para os Aliados, particularmente interessados na recente descoberta dos lençóis de petróleo no Irã⁵⁸. Enfim, uma união apenas momentaneamente vantajosa para as três partes.

Segundo Haim (1976), a motivação inicial do xarife de Meca era governar um grande império como califa. Ele não teria justificado a rebelião de 1916 apelando ao nacionalismo árabe, mas sim aos sentimentos tradicionalistas, apontando os Jovens Turcos como inovadores incrédulos que haviam colocado o Islã em perigo. O xarife se apresentou, diz Haim, como um defensor da fé.

Pouco tempo depois, porém, um documento enviado à Secretaria de Estado dos Estados Unidos, em 1917, mostra o xarife de Meca, que a essa altura já havia se autoproclamado rei, como representante oficial do Governo Árabe do Hijaz, instituído em nome da emancipação dos povos árabes e da realização dos seus

⁵⁶ Ver carta nº 1 do xarife de Meca a Sir MacMahon anexa ao final (Anexo 5).

⁵⁷ Ver carta de 24 de outubro de 1915, de Sir MacMahon ao xarife Husayn, e mapa ilustrativo das promessas da Inglaterra aos árabes anexos ao final (Anexos 6 e 7 respectivamente).

⁵⁸ A exploração de recursos petrolíferos no Oriente Médio teve início em 1908 no Irã. Dali em diante toda a região do Golfo começou a ser explorada. O xá do Irã e chefes tribais árabes fizeram grandes concessões a grandes companhias estrangeiras, sobretudo inglesas e americanas. Assim, de 1908 a 1950, as chamadas sete irmãs (Standard oil of New Jersey, conhecida hoje como Exxon; Standard Oil of California, hoje Chevron; Gulf, agora parte da Chevron; Mobil; Texaco; British Petroleum e Royal Dutch-Shell) dominaram as zonas produtoras de petróleo da região. Com a descolonização nos anos 1950, essas reservas foram sendo nacionalizadas, e o meio de exploração se fez por outras vias que não a colonização direta.

direitos não concedidos pelos otomanos.⁵⁹ Ainda que um documento oficial, como com razão adverte Haim (1976: 35), “bem calculado para apelar àquele Poder”, não se pode ignorar a presença de elementos nacionalistas no discurso.

Honrando seu acordo com o Reino Unido, o xarife Husayn logo ordenou a um de seus filhos, Faysal, que reunisse forças entre os clãs e tribos do Hijaz para lutar contra os turcos. Da Península Arábica, Faysal rumou em direção ao Crescente Fértil, em aliança e de acordo com o comando britânico, colaborando com a Grã-Bretanha na captura das províncias otomanas da Grande Síria e da região da mesopotâmia, cumprindo a parte árabe do trato com os ingleses, que consistia em combater com sucesso a infantaria otomana.

Enquanto isso, em maio de 1916, um acordo entre Mark Sykes e Charles Georges-Picot, dos governos britânico e francês, respectivamente, dividia em segredo o Crescente Fértil em zonas de influência britânica e francesa.⁶⁰ Em novembro de 1917, uma carta do secretário britânico de assuntos externos, Lord Balfour, a Lord Rothschild, conhecida como Declaração de Balfour⁶¹, defendia a idéia do estabelecimento de um lar nacional judeu na Palestina.

Como bem se sabe, ao término da I Guerra, os países vencedores assinaram o Tratado de Versalhes, que, entre outras coisas, reconhecia a independência provisória das províncias árabes antes governadas pelos otomanos, porém sob o sistema de mandatos. Nas palavras de Hourani (1995: 321), as ex-províncias otomanas árabes tornaram-se “sujeitas à prestação de assistência e aconselhamento de um Estado encarregado do ‘mandato’ para elas”.

Conforme os termos dos mandatos, a Grã-Bretanha ficou responsável pela região correspondente hoje ao Iraque e pela Palestina, região histórica atualmente dividida em Israel, Cisjordânia (West Bank), Faixa de Gaza e Jordânia. A França encarregou-se da parte da Grande Síria correlativa aos atuais Líbano e Síria.

Como o Egito, o Magreb e vários clãs do Golfo Pérsico e do sul da Península Arábica já haviam sucumbido aos poderes europeus no final do século XIX e começo do século XX, as províncias árabes, com exceção da maior parte da Arábia, onde metade do território é composto por desertos, transitaram do domínio otomano para a condição de mandatos europeus. Embora o termo “domínio” possa soar mais

⁵⁹ Ver memorando de 1917, do Governo Árabe do Hijaz, endereçado ao Secretário de Estado do governo dos Estados Unidos, anexo ao final (Anexo 8).

⁶⁰ Ver mapa anexo ao final (Anexo 9).

⁶¹ Ver a Declaração de Balfour anexa ao final (Anexo 10).

imperativo, o mundo árabe sob o sistema mandatário foi, de longe, mais intensamente subjugado. Como visto no capítulo antecedente, a maior preocupação dos otomanos consistia na arrecadação de impostos. Não utilizaram para isso métodos de aculturação. Até pelo contrário, converteram-se à religião dos dominados e estabeleceram um sistema administrativo flexível, apontado inclusive, por alguns, como uma das razões da decadência do Império Turco.

A descoberta de lençóis petrolíferos em 1908 no Irã, época em que o petróleo já tinha importância primordial, transformou o Oriente Médio em objeto da cobiça dos países industrializados e o controle das reservas de petróleo em um objetivo prioritário da I Grande Guerra. Isso é indicativo de que a divisão do espólio otomano concretizada por meio do acordo Sykes-Picot já constava nas agendas de França e Inglaterra bem antes das negociações com o xarife Husayn.

Apesar de a revelação do acordo Sykes-Picot ter vindo à tona em novembro de 1917⁶², a aliança do emir hachemita Faysal se manteve com o Reino Unido e ele continuou seu avanço militar. Em outubro de 1918, encerrou sua campanha com o alcance e controle de Damasco, sendo designado como governante da parte leste da OETA (Occupied Enemy Territory Administration), que se estendia do Hijaz até Damasco e Aleppo. Rapidamente, afirma Dawn (2000), Faysal reivindicou que seu governo representava a nação árabe. A parte oeste da OETA (Beirute) estaria destinada à França.

Vale a pena reproduzir aqui o primeiro trecho de uma declaração de Faysal, datada de 8 de novembro de 1918, momento em que, com certeza, as verdadeiras intenções de França e Inglaterra já não eram segredo:

França e Inglaterra engajaram-se na guerra no Oriente (...) a fim de liberar completa e finalmente os povos que por muitas gerações têm sido oprimidos pelo regime turco e de organizar administrações e governos locais que derivem sua autoridade da livre escolha da população nativa. França e Inglaterra concordaram em reconhecer, encorajar e apoiar o estabelecimento de tais governos e administrações locais na Síria e no Iraque, países já libertados pelos Aliados, assim como naquelas áreas em que eles estão ainda se esforçando para libertar. Não é a intenção da França e da Inglaterra impor qualquer regime sobre os habitantes dessas regiões. Sua

⁶² Após a derrubada do regime czarista e a abertura dos cofres do Ministério das Relações Exteriores, Leon Trotski teria ordenado a exposição dos acordos secretos. A Rússia czarista foi conivente com o acordo assinado entre França e Inglaterra não em troca de territórios, mas de liberdade de ação na região dos Bálcãs.

única preocupação é oferecer ajuda a fim de facilitar o trabalho dos governos e administrações que os povos poderão escolher para assegurar justiça imparcial e honesta para todos, para promover o desenvolvimento econômico do país estimulando a iniciativa local e buscando a expansão da educação e para colocar um fim à velha política turca de criar dissensão. (apud HUSRI, 1966: 103)

A fim de conferir legitimidade ao seu governo na Síria, Faysal exaltou as virtudes de uma identidade árabe mais ampla. Tentou convencer os sírios de que eles pertenciam ao mesmo povo que vivia na região banhada a noroeste pelo Mediterrâneo, a oeste pelo Mar Vermelho, ao sul pelo Golfo de Aden e pelo Mar da Arábia, a leste pelo Golfo de Omã e pelo Golfo Pérsico e ao norte pela Anatólia⁶³. Insistia que a lealdade à nação árabe deveria estar acima de qualquer outra, inclusive da religiosa, alegando ser o profeta Muhammad um árabe, antes de se tornar um muçulmano. (DAWISHA, 2003)

Seguindo as estratégias ocidentais, Faysal procurou dar ênfase ao papel da educação na divulgação de uma identidade árabe mais ampla. Abu Khaldun Sati' al-Husri (1880-1968) – escritor e educador cujas idéias e práticas desempenharam papel fundamental no desenvolvimento do nacionalismo árabe, como veremos mais adiante – foi indicado pelo emir para o Ministério da Educação e para liderar a arabização do sistema escolar sírio.

Ao que tudo indica, Faysal não levou muito em consideração a divisão da Síria entre os Aliados, o que não foi igualmente bem recebido por outros árabes, que, em julho de 1919, organizaram o 1º Congresso Geral Sírio em Damasco, que incluía palestinos, transjordanianos, libaneses e sírios, que reivindicaram para a King-Crane Commission⁶⁴ a independência de uma Síria não dividida (Grande Síria) e a contenção do sionismo.

Embora o parecer⁶⁵ da King-Crane Commission tenha sido, no geral, favorável às reivindicações formuladas no congresso, sobretudo no que diz respeito

⁶³ Note que os povos de língua árabe do norte da África não são ainda apontados como parte da “nação árabe”.

⁶⁴ Ao término da I Guerra Mundial, dados os interesses e reivindicações não conciliáveis de ingleses, franceses, sionistas e árabes, Woodrow Wilson enviou a King-Crane Commission para o Oriente Médio a fim de averiguar as reivindicações de seus habitantes.

⁶⁵ O relatório baseado na visita de Henry King e Charles Crane a regiões do Oriente Médio fazia recomendações sobre o *status* da Síria, do Iraque e da Palestina, propunha limitação da imigração de judeus e a desistência da idéia do estabelecimento de uma nação judaica na região. O relatório, apresentado em agosto de 1919, só foi parcialmente divulgado em 1922, sendo publicado por completo apenas em 1947.

à imigração de judeus para a Palestina, em setembro de 1919 a Grã-Bretanha retirou suas tropas e cedeu à França autoridade sobre a Síria.

Em março de 1920, o 2º Congresso Geral Sírio em Damasco proclamou a Síria independente da França, declarou Faysal seu rei, rejeitou a Declaração de Balfour e o Acordo Sykes-Picot.

Um mês depois, a Conferência de San Remo, dos poderes aliados, endossou o poder mandatário da França sobre a Síria. A primeira publicou um ultimato exigindo que Faysal reconhecesse o controle francês sobre a região, o qual ou foi atendido, porém, ignorado, ou não foi atendido, já que as forças francesas, com aval britânico, marcharam para Damasco, ocupando a cidade em 24 de julho de 1920, colocando fim ao reinado- relâmpago de Faysal.

O emir e seus seguidores, na visão cautelosa de Haim (1976), durante esses breves dois anos de governo na Síria, teriam expressado uma teoria rudimentar do nacionalismo árabe.

Para Dawisha (2003), ainda que curto, caótico e ineficiente, o governo sob a liderança de Faysal pode ser considerado a primeira realização concreta do nacionalismo árabe, no qual esforços foram empregados a fim de divulgar entre a população síria os ideais nacionalistas árabes e, principalmente, imprimir ou despertar nas mentes e nos corações dos sírios a identidade árabe, o que não se concretizou durante o rápido governo de Faysal, mas também não murchou com sua retirada. As sementes lançadas pelos arabistas no século XIX começaram a germinar com Faysal já na Síria.

Dawn (2000), numa abordagem mais utilitarista, reconhece a tendência ou o caráter nacionalista árabe do governo de Faysal na Síria, o qual teria sido dominado por pessoas que demandavam um Estado árabe unitário independente na Grande Síria. Declara ele que em Beirute até mesmo sunitas e gregos ortodoxos se associaram em função do seu apoio a Faysal. Líderes libaneses inicialmente a favor da união com os maronitas, que almejavam um Grande Líbano separado, mudaram sua posição em prol do emir hachemita. Entretanto, a maioria daqueles que se uniram ao governo de Faysal, afirma Dawn, não estava envolvida com o arabismo antes da I Guerra, portanto, não tinha nenhuma conexão prévia com o nacionalismo árabe.

Explica Dawn (2000) que a destruição do circuito político otomano cedeu lugar a dois novos circuitos: Síria e Líbano, sob mandato francês, e Palestina,

Transjordânia e Iraque, sob mandato inglês. O Egito permaneceu um circuito separado. Apesar da mudança dos circuitos, o processo político continuou o mesmo, ou seja, uma ação dirigida por notáveis para adquirir cargo público. Os participantes dos circuitos visavam o controle do nível local para depois, através da costura de alianças e do aumento da sua influência, ascender a níveis mais altos. Com a destruição do Império Otomano, o otomanismo deixa de ser útil à elite. Daí a adoção do arabismo, que teria se tornado efetivo após 1918, nos novos circuitos políticos. Enfim, o que determina o caráter do nacionalismo nas terras árabes, para Dawn, são as necessidades das elites que competem por postos nos circuitos políticos.

Se por convicção ou utilidade, o que vale destacar é que, até aqui, o nacionalismo árabe ainda estava limitado a elites. Do final do século XIX até a I Guerra, na sua forma embrionária, restringiu-se basicamente a uma elite intelectual. A partir do estabelecimento dos mandatos, estendeu-se a grupos da elite política. De meados da década de 1930 até meados dos anos 1950, como ainda veremos, foi absorvido pela classe média emergente. Depois, sobretudo através do ba'atismo e do nasserismo, atingiu até as massas.

II

Dentro da estrutura imperial, mesmo durante o período *Tanzimat*, a fragmentação entre os árabes não era percebida ou não se mostrava tão prejudicial a eles no tocante à sua demanda descentralista. A politização do arabismo estava longe ainda de se concretizar. O otomanismo prevalecia.

Porém, com o fim do Império e o estabelecimento da colonização europeia, a unidade árabe poderia constituir-se em meio mais eficiente para enfrentar o opressor. Por outro lado, a unidade representava, aos olhos de alguns, pretexto para líderes locais mais ambiciosos expandirem seu poder, assim como poderia igualmente ser apenas uma retórica da elite urbana para convencer as pessoas a desistirem das suas identidades e lealdades mais restritas, a fim de estabelecer sua dominação, perspectiva que se encaixa na abordagem elitista e utilitarista de Dawn.

Difícil avaliar e precisar. O certo é que, com o fim da I Guerra e o esfacelamento do Império, uma nova realidade se impõe para os povos árabes e para os arabistas, que, no geral, até o estouro da I Grande Guerra, não demandavam separação. A opção de maior autonomia para as províncias árabes

sem a destruição da estrutura imperial evaporou, não restando alternativa senão a independência.

Assim, a idéia de nação árabe (no sentido cultural), enfatizada pelos arabistas desde, pelo menos, metade do século XIX, foi fortemente acrescida pela idéia de independência e foi ganhando adeptos mais vigorosos a partir do término da I Grande Guerra e à medida que a nova colonização ficava mais evidente e intensa.

Contudo, esse processo de fortalecimento não se deu da noite para o dia. A proposta da unidade árabe como meio efetivo de empreender a independência dos povos árabes enfrentaria poderosos oponentes, a começar pela ausência de uma ideologia nacionalista árabe específica que, de acordo com os especialistas acadêmicos dos anos 1950 e 1960, como Sylvia Haim⁶⁶, Elie Kedourie, Hisham Sharabi e Albert Hourani, entre outros, os quais Israel Gershoni (1997) denomina “velha narrativa”, só começa a ganhar contornos mais sérios a partir dos anos 1930, não coincidentemente um período, em termos globais, de movimentos ideológicos por excelência, como o fascismo, a democracia social radical e o comunismo.

Respondendo, em larga medida, argumenta Choueiri (2000), ao fracasso do liberalismo e às forças de mercado que precipitaram a Depressão de 1929, em associação com o triunfo da Revolução Bolchevique na Rússia e o crescimento dos regimes fascistas na Itália e na Alemanha, as elites educadas das nações emergentes iniciaram uma campanha pela necessidade de adoção de novos credos e novas doutrinas para conquistar ou manter a independência.

A geração posterior de estudiosos do nacionalismo árabe (anos 1970, 1980), composta por autores como Willian Cleveland, Bassam Tibi e Ernest Dawn, por exemplo, cuja produção é tratada por Gershoni (1997) como “nova narrativa”, localiza o início do amadurecimento do nacionalismo árabe já na década de 1920, baseando-se, principalmente, nas experiências de Faysal na Síria e, logo em seguida, no Iraque.

Na verdade, os discursos, declarações e comunicados de Faysal revelam seu interesse na união dos povos de língua árabe, independentemente do credo que seguiam desde, pelo menos, 1918, quando o emir alcança a Síria e assume sua administração até 1920.

⁶⁶ Embora Sylvia Haim (1976: 35) afirme que “até a década de 1930 nenhuma tentativa séria foi feita para definir o significado de nacionalismo árabe e o que constitui a nação árabe”, ela não ignora Faysal e seus seguidores, apontando-os como responsáveis por uma “teoria rudimentar do nacionalismo árabe”.

Em comunicado dirigido ao povo da Síria, em 5 de outubro de 1918⁶⁷, Faysal garantia que o governo árabe estabelecido, segundo ele, sobre os princípios de justiça e igualdade “trataria igualmente todos aqueles que falavam árabe, independentemente de seita ou religião, e não discriminaria em suas leis muçulmanos, cristãos e judeus”.

Em discurso em Alepo, em 11 de novembro de 1918⁶⁸, Faysal, justificando o posicionamento hachemita ao lado dos Aliados, contra os turcos e, de acordo com ele, em benefício de todos os árabes, utiliza várias vezes o pronome “nós” para “árabes” em oposição a “eles”, os “turcos”: “Nós nos rebelamos por nenhuma outra razão que não a de ajudar os íntegros e socorrer os oprimidos (...) Nós dormimos por 600 anos, mas não morremos (...) Nós demandamos liberdade e independência (...)”

Em declaração de 8 de novembro de 1918⁶⁹: “Eu sou um árabe e não desfruto nenhuma superioridade sobre outros árabes (...) Eu exorto todos os meus irmãos árabes, independentemente de religião, a permanecermos unidos, avançarmos na educação e formarmos um governo do qual possamos nos orgulhar”.

Em discurso no Clube Árabe, em Alepo, em junho de 1919⁷⁰: “Eu digo que nós não possuímos nem minoria, nem maioria. Nada nos divide. Nós formamos um corpo singular (...) Nós árabes somos ligados em vida, separados somente na morte (...)”

Difícil negar a tinta nacionalista nos textos do emir. Porém, como diz Elie Chalala (1987: 32), “uma teoria consistente do nacionalismo árabe é atribuída a escritos de teóricos como Edmond Rabbath, ‘Abd al-Rahman al-Bazzaz, Constantine Zurayq, Sati’ al-Husri e Michel ‘Aflaq”. Haim (1976) aponta também como autor de importante tratado sobre o tema Abdullah al-Alayili. Mas será no Iraque, sob liderança hachemita, naturalmente concedida pelo poder mandatário britânico, que o nacionalismo árabe ganhará um grande impulso e divulgação através do empenho de Sati’ al-Husri no âmbito da educação, como veremos mais adiante.

A questão palestina, à qual nos deteremos ainda neste capítulo um pouco mais à frente, fortaleceu a percepção de que todo o mundo árabe era alvo da

⁶⁷ Reprodução em HUSRI, Abu Khaldun Sati’ al-. *The Day of Maysalun*. Traduzido do árabe por Sidney Glazer. Washington, DC: The Middle East Institute, 1966. P. 102.

⁶⁸ Ibid., p. 102, 103.

⁶⁹ Ibid., p. 103-105.

⁷⁰ Ibid., p. 112-114.

intensificação da penetração colonial européia – motivada, sobretudo, como visto, pelo controle da principal fonte energética contemporânea, o petróleo – e que a liberdade dependia de uma perspectiva mais compreensiva e de uma organização própria que suplantassem as fronteiras locais e regionais. É notável o esforço em busca de teorias e doutrinas para delinear o movimento nacional árabe, ou, em outras palavras, uma teoria específica para orientar a ação política cuja meta consistia no alcance da unidade política para a nação árabe.

O cristão sírio Edmond Rabbath publicou, em 1937, em francês, a obra *Unité Syrienne et Devenir Árabe*, segundo a qual, contam-nos Haim (1976) e Chalala (1987), os árabes formam um grupo racial distinto que se espalhou da Península Árabe para o Crescente Fértil. Sua história, embora rotulada como assíria, fenícia, babilônica etc. é árabe. Os árabes formam uma civilização que não deve ser confundida ou chamada de islâmica, ainda que o Islã seja a religião nacional árabe que serviu como importante elemento de coesão. Linguagem e, sobretudo, geografia desempenharam papéis cruciais para a unidade.

Em 1939, o historiador cristão e sírio Constantine Zurayq publicou o seu *National Consciousness*, o qual garante que as sociedades árabes estavam experimentando uma renascença nacionalista, mas que tal ressurgimento, para amadurecer, precisava ser baseado em uma filosofia nacionalista “capaz de descrever seu espírito, definir sua direção, determinar seus objetivos e especificar caminhos e meios”. (ZURAYQ apud CHOUEIRI, 2000: 128)

Seu livro trata de história, linguagem e cultura árabes. Seu texto oferece uma apreciação positiva do papel do Islã e do Profeta na história dos árabes, embora não concorde com a reabilitação do Islã como um sistema político de governo, mas sim como um conjunto de valores e símbolos. Dessa forma, delimita-se a esfera de atuação de cada elemento: a religião está relacionada à força moral que motiva o nacionalismo ou é uma fonte de inspiração. O Profeta tem papel fundamental como mensageiro do Islã e edificador de um Estado sólido que, no passado, uniu tribos adversárias, servindo como exemplo. Mas o nacionalismo, como laço cultural e político, é superior a todos os outros laços. (CHOUEIRI, 2000)

O texto de Zurayq, dirigido principalmente à geração jovem, foi adotado pelo Ministério da Educação do Iraque como livro didático a ser utilizado em todas as suas escolas (CHOUEIRI, 2000), contribuindo para a preparação da próxima geração nacionalista árabe.

Segundo Haim (1976), o mais notável tratado sobre o nacionalismo árabe apareceu em árabe, em 1941, intitulado *Dustur al-Arab al-Qaumi* (A Constituição Nacional dos Árabes), cujo autor foi o muçulmano libanês Abdullah al-Alayili. Esse autor destaca, de acordo com a análise de Haim, a linguagem como pilar essencial sobre o qual se constrói uma nação estável. Geografia e clima são também significativos. Países territorialmente muito extensos, com climas variados, como o Brasil, por exemplo, tendem a desenvolver estranhamento entre seus grupos habitantes. Laços de sangue constituem outra força coesiva, assim como história e costumes. À religião é concedido um lugar importante, mas separado da vida política. “A religião ensina a viver no paraíso e não pode conflitar com o nacionalismo, que ensina a viver na terra.” (HAIM, 1976: 41)

Para Haim (1976), esse trabalho de al-Alayili é extraordinário, porém teve pouca receptividade, pois se trata de um livro difícil, que aborda assuntos pouco familiares e de modo não familiar, escrito de maneira um tanto obscura.

Enquanto al-Alayili não fez fama, nem conseguiu uma grande circulação das idéias contidas em seu livro, Sati’ al-Husri, observa Haim (1976: 42, 43), “foi o homem que mais popularizou a idéia de nacionalismo entre as classes letradas⁷¹ do Oriente Médio”. Não pela originalidade de sua teoria da nação árabe, que é muito semelhante à de Rabbath, al-Alayili⁷² e outros, afirma Haim, mas pela clareza e, ao mesmo tempo, elegância com que expunha seus argumentos. Além disso, al-Husri ocupou cargos de influência que, associados ao seu talento, permitiram a ele tornar-se o mais importante ideólogo do nacionalismo árabe. Embora a fase de maior produção escrita de al-Husri comece por volta dos anos 1940, seu trabalho no Iraque de 1921 até 1941 visava despertar a arabilidade dos iraquianos. Reservamos mais à frente um item só para tratarmos das idéias e da importância de Sati’al-Husri.

Desnecessário dizer que a imposição das divisões administrativas européias ou a implantação dos Estados territoriais remava contra uma orientação mais

⁷¹ É verdade que foi sobretudo através do sistema educacional que a teoria de al-Husri se disseminou, assim como é fato também que, apesar da gradativa melhora da educação nos países árabes a partir de meados da década de 1920, com os Estados assumindo o controle e investindo na área, o acesso às escolas continuava para poucos, embora não para tão poucos quanto antes. Contudo, como teremos a oportunidade de analisar no próximo capítulo, a essência da mensagem de al-Husri atinge uma maior extensão com o Ba’th e com a emergência de ‘Abd al-Nasir no comando do movimento nacional árabe.

⁷² As mensagens são, em essência, semelhantes, mas onde Rabbath enfatiza a raça e al-Alayili, o ambiente, a geografia e o clima, al-Husri destaca a unidade da linguagem e a história.

universal do nacionalismo no mundo árabe, impondo-se, portanto, como nosso segundo obstáculo.

Além da dominação estrangeira e da ausência de um sistema teórico e operacional, o nacionalismo árabe teria de solucionar um dos seus maiores problemas, o da profunda fragmentação entre os árabes, expressa de diferentes maneiras, como a clivagem social, a oposição campo/cidade, os nacionalismos locais e a diversidade de identidades e de lealdades, cada uma dessas manifestações, de alguma forma, atrelada às outras.

A integração do Império Otomano à periferia do sistema capitalista mundial associada à centralização do Estado Otomano, principalmente durante o período *Tanzimat*, provocou profundas e irreversíveis transformações na sociedade otomana. Alterou suas características econômicas e sociais, afetou a composição das elites, deu origem a um estrato social intermediário, composto por profissionais qualificados, e produziu uma expressiva clivagem social: de um lado, categorias fortemente influenciadas pelos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade e pela modernidade europeia em geral, seu estilo educacional, as alterações no modo de encarar o papel dos gêneros etc. De outro, categorias pouco integradas com as novidades ou em desacordo com elas. Os primeiros, segundo Tibi (1997), mais comumente fixados nos centros urbanos, ao passo que os tradicionalistas eram mais comuns na periferia e no interior.

Essa divisão social justaposta à divisão do espaço em rural e urbano resultou em uma polarização entre campo e cidade, mais especificamente entre elites urbanas, das quais se destacavam grupos favoráveis ao nacionalismo árabe, e tradicionalistas, compostos, conforme Gelvin (1997), desde estratos mais abastados do campo, porém sem poder político, até classes médias e mais baixas, ulemás, artesãos e comerciantes, contrários tanto aos projetos dos países mandatários como às políticas e instituições dos governos árabes (como, por exemplo, o de Faysal na Síria), interpretados como colaboradores dos países imperialistas por conta, em parte, de sua aceitação e concordância com as idéias oriundas da Europa.

Mais uma vez vale atentar para a abordagem de Dawn (2000), segundo a qual o nacionalismo, excetuando-se os casos originais, é um conceito emprestado ou copiado, que serve aos interesses da elite política na sua competição por cargos públicos e no seu desejo de manter o *status quo*.

No período mandatário, os líderes políticos e seus assessores, no geral, associaram-se, de fato, ou ao poder francês, ou aos britânicos. No Iraque, por exemplo, declara Dawn (2000: 47), “o poder militar inglês estabeleceu um Reino Árabe vinculado à Inglaterra por mandato e por tratado. Muitos dos oficiais iraquianos que participaram da Revolta Árabe tornaram-se apoiadores do Estado iraquiano e da conexão britânica”.

Essa divisão social teria culminado na insurreição de julho, na Síria de Faysal, uma revolta iniciada pouco antes da ocupação francesa. O emir hachemita e seus aliados nacionalistas teriam investido pesado na propagação de assuntos relativos à modernidade, insuflando “seus discursos com apelos a conceitos recônditos como ‘progresso’ e ‘secularismo’”. (GELVIN, 1997: 236)

Para os “tradicionalistas”, o discurso das elites nacionalistas soava estranho, imitativo e não obtinha ressonância. Enquanto, exemplifica Gelvin (1997: 237), o homem sírio letrado tendia a ver a mulher síria europeizada como uma “síria civilizada”, para a maioria da população isso representava uma idéia importada, um modo de bajular os poderes europeus cujos planos residiam na subordinação da Síria à divisão e governo estrangeiros.

Desse modo, “para a maioria da população da Síria, a adoção de categorias européias de gênero por intelectuais nacionalistas colocava simbolicamente esses intelectuais no mesmo patamar que os soldados franceses, que eram os representantes tangíveis da violação imperialista da unidade e integridade da *umma*”. (GELVIN, 1997: 237)

Aqueles que estamos denominando aqui de “tradicionalistas” ou de “maioria da população” ou ainda, como prefere Gelvin (1997), de “não-elites” acabaram desencadeando campanhas por independências separadas, desenvolvendo, portanto, nacionalismos locais, menos abstratos à população em geral.

Gelvin (1997: 242) denomina esses movimentos “nacionalismos populistas”, os quais são comparados por ele à figura mitológica de Jano:

De um lado, seus participantes repudiavam conceitos modernistas e europeus que freqüentemente sustentavam o nacionalismo (...) eles reafirmavam seu compromisso com os valores ‘tradicionais’, rejeitavam as relações baseadas no mercado em favor do retorno ao paternalismo econômico e tiravam inspiração para um futuro igualitário de um passado mitologizado. De outro lado, o discurso tradicionalista (...) mascarava (...) seu verdadeiro caráter inovador. Embora o discurso que

acompanhava esses movimentos extraísse símbolos de folclore e de religião popular (...), circunstâncias radicalmente diferentes os impregnavam com novo significado e, no processo, os transformavam em símbolos nacionalistas.

Em curtas palavras, durante os anos 1920 e 1930, nas sociedades do Oriente Médio, enquanto entre as elites urbanas a idéia de unidade árabe se fortalecia, entre a maioria da população estava ainda longe de ser aceita como alternativa. Sendo uma idéia defendida por aqueles que eram vistos pelas “não-elites” como colaboradores das forças ocidentais, natural não ser bem acolhida. Essa divisão acabou contribuindo para a formação de nacionalismos populistas locais, dificultando a irradiação dos ideais do nacionalismo árabe.

Em suma, recorrendo novamente a Dawn, a partir do fim da I Guerra, além do falecimento de um circuito político, da criação de dois outros, ainda que o processo político tenha se mantido tal qual na época do circuito otomano, pessoas e/ou grupos perderam seu espaço ou não conseguiram se recolocar nos novos circuitos, engrossando não só quantitativamente a oposição, mas qualitativamente.

O fato de o arabismo se tornar o discurso daqueles que, associando-se aos colonizadores, conseguiram manter sua posição e poder contribuiu para que o mesmo fosse visto, no mínimo, com desconfiança por quem não participava dos circuitos políticos.

Além da oposição entre tradicionalistas e modernistas, o ideal da unidade árabe deparar-se-ia ainda com incoerências dentro do próprio núcleo supostamente nacionalista árabe.

Como já abordado no capítulo 3, o berço do nacionalismo árabe foi a Síria. A maciça maioria dos arabistas era de procedência levantina. A maioria dos participantes do Congresso de Paris, em 1913, provinha da Grande Síria; poucos iraquianos tomaram parte no evento.

O egípcio Sa'íd Kamil, que na época vivia em Paris e que assistia ao congresso como observador, ao pedir permissão para contribuir com a discussão, obteve resposta negativa do Presidente 'Abd al-Hamid Zahrawi sob a justificativa de não ser o Egito uma província árabe submetida ao Estado Otomano naquele dado momento (TIBI, 1997), demonstrando a marca antiotomana do arabismo antes da I Guerra Mundial.

Como já notado no capítulo anterior, para os congressistas de 1913, a nação árabe incluía apenas os árabes asiáticos, entre os quais a população da Grande

Síria tinha um grande peso, sobretudo sua elite intelectual no que se refere ao arabismo.

Avançando um pouco no tempo, Sati' al-Husri (1976), a saber, um grande defensor da liderança egípcia do nacionalismo árabe, em um trecho de uma publicação de 1944, distingue claramente os países árabes dos países do norte da África: "(...) o mundo muçulmano inclui os países árabes, Turquia, Irã (...) norte da África (...)"

Daí "o conceito de nacionalismo formado entre os nacionalistas ser, talvez, mais provavelmente ligado a um nacionalismo 'sírio' do que propriamente a um nacionalismo 'árabe'". (DAWISHA, 2003: 45)

Segundo Dawisha (2003), a primazia da identidade síria sobre a árabe torna-se evidente com as demonstrações de desagrado por parte de sírios com relação a iraquianos ocuparem posições importantes e de confiança no governo de Faysal na Síria. Manchetes do tipo "Síria para os sírios" começaram a aparecer nos jornais, assim como organizações antiiraquianas, como *al-Shabiba al-Suriya* (Jovens Sírios) e *Hizb al-Watani al-Suri* (Partido Nacional Sírio), o que certamente deve ter gerado um ressentimento iraquiano.

Assim, chegamos, por fim, à nossa última e, quem sabe, mais expressiva manifestação de fragmentação, a diversidade de identidades e de lealdades, que certamente se entrelaça positivamente com o tradicionalismo e com os nacionalismos locais e populistas. Logo, a estratégia do "dividir para exercer com maior facilidade a autoridade sobre uma população" não exigiria grande empenho por parte dos colonizadores; a fragmentação já era um dado, só necessitava de manutenção.

As identidades e lealdades que predominavam nesse universo ainda eram as regionais, tribais, clânicas, religiosas e sectárias. Um árabe se reconhecia como membro de uma determinada família, clã ou tribo; era muçulmano ou cristão; sunita, xiita, druzo, coopta, maronita etc. A noção de uma identidade árabe mais ampla não constituía definitivamente uma realidade. Isso precisava ser criado. Na verdade, a renascença (ou o despertar) árabe já havia produzido parte significativa desse trabalho. Era necessário transmiti-lo, imprimi-lo no espírito dos árabes, que não se enxergavam como tais.

Segundo Kramer (1993), a fragmentada população do Crescente Fértil não desejava ser governada por estrangeiros, porém tampouco por estranhos do

deserto, ainda que esses estranhos falassem árabe, o que ficou comprovado após o fim da guerra com a dificuldade de Faysal e de seus aliados em conquistar a confiança e a obediência dos membros sírios das várias tribos, famílias, clãs etc. Muitos, afirma esse autor, tentaram um canal de comunicação direto com os países europeus durante a guerra, a fim de assegurar uma independência separada para o seu grupo.

Enquanto a população síria, por exemplo, “saudava o uso do árabe em oposição ao turco e francês e parecia aceitar a noção de proximidade lingüística e religiosa com outros povos que falavam árabe, intelectualmente mostrava-se muito distante de Faysal⁷³ e dos quadros nacionalistas em seu entendimento do projeto nacionalista árabe e em sua susceptibilidade a esse” (DAWISHA, 2003: 44), que, até então, nem incorporava o Egito e o norte da África.

Logo, afora as imposições dos poderes europeus, as clivagens tradicionalistas/ modernistas, campo/cidade, as rivalidades regionais, as lealdades tribais, clânicas e religiosas eram também totalmente incompatíveis com os objetivos do nacionalismo árabe.

Relata-nos Dawisha (2003) que muitas comunidades cristãs influentes do Líbano preferiram lutar ao lado da França a fim de frustrar os objetivos dos nacionalistas árabes, considerados por esses cristãos meramente uma camuflagem para a dominação muçulmana. O que não é nada surpreendente, uma vez que, por um lado, os povos que professavam outra religião que não o Islã no Império Otomano tiveram por muito tempo *status* diminuído e, de outro, como visto no capítulo anterior, os cristãos maronitas tornaram-se protegidos dos franceses e, graças a isso, até alcançaram alguma autonomia nos últimos tempos do império controlado pelos turcos. Apoiaram a ocupação da Síria por Muhammad ‘Ali e seu filho, por exemplo, convencidos por seus protetores correligionários da neutralidade religiosa do governante egípcio com relação ao seu projeto político.

Dessa forma, a derrota árabe na Batalha de Maysalun, aquela que levou ao fim do governo de Faysal na Síria, atribuída, na maior parte das vezes, sobretudo à superioridade militar francesa, também se deveu à rejeição interna ao governo do emir do deserto.

⁷³ Ou, pelo menos, de sua retórica.

Apesar da breve e difícil experiência de Faysal na Síria, Dawisha (2003: 47) a considera como aquela que foi “capaz de empreender o primeiro programa institucionalmente organizado para promover valores e sentimentos arabistas”, contrariando a interpretação da “velha narrativa”.

III

Enquanto Faysal sucumbia na Síria, os árabes do Iraque iniciavam uma revolta contra os britânicos. Rebeldes controlaram as cidades predominantemente xiitas de Najaf e Karbala. Bagdá tornou-se palco dos protestos reivindicando independência. Todavia, o uso extensivo do poder aéreo inglês logo esmagou a sublevação.

A Palestina, por sua vez, continuava à mercê da imigração judaica. Além do incentivo sionista, as políticas repressivas da Polônia e da Rússia, no período entre guerras, conduziram muitos judeus à região. Manifestações antijudaicas e antibritânicas tomavam as ruas de Jerusalém, ocasionando reações de imigrantes judeus, pressagiando a instalação do conflito árabe-israelense.

Nas palavras de Kramer (1993: 179), “Cada vez mais os nacionalistas árabes se davam conta de que o governo otomano havia sido substituído pelo imperialismo francês e britânico, governos até mesmo mais estranhos do que seus predecessores muçulmanos”.

Conforme Dawn (2000), opositores dos regimes árabes fizeram da resistência popular ao imperialismo ocidental sua arma na luta contra seus rivais, percebidos como colaboradores dos imperialistas.

O momento parecia, então, “conveniente” para compensar os líderes da Revolta Árabe de 1916. De um lado, um Iraque amotinado e desgovernado, que, afora o ressentimento da dominação estrangeira, teve seus contornos recortados pelos governos aliados, de forma a reunir, sob um único governo, três antigas províncias otomanas: uma xiita, uma sunita e uma não-árabe (curda). Sem falar da divisão cultural entre cidade e tribo, ou entre alta e baixa cultura, como diria Gellner (1992, 1995, 1997).

De outro, fora a resistência contra a imigração e aquisição de terras por judeus e contra o mandato britânico na Palestina, segundo Dawn (2000) uma resistência popular violenta, que serviu de modelo para outros países árabes,

Abdullah, um dos quatro filhos que o xarife Husayn possuía, ameaçava marchar em direção a Damasco em apoio ao irmão Faysal.

Os jornais [britânicos] adiantaram muitos benefícios que procederiam da ocupação do trono do Iraque por Faysal, por exemplo, 'isto pacificaria os árabes e livraria a Inglaterra da tarefa de administrar o Iraque (...) e seria um reconhecimento ao rei Husayn e ao seu filho Faysal, que prestaram valiosa ajuda aos Aliados durante a Guerra Mundial (...) O apoio fiel do rei Faysal na Guerra com a Turquia tornou-o especialmente digno do favor da Grã-Bretanha'. (HUSRI, 1966: 96)

Foi assim que, em abril de 1921, a região a leste do rio Jordão, a Transjordânia, eximida pelos ingleses da imigração judaica, a qual ficou destinada somente à região oeste do mesmo rio, foi entregue aos cuidados de Abdullah, obviamente como mandato britânico, e não como país independente.

A Faysal foi oferecida a árdua tarefa de controlar o Iraque, onde, em 23 de agosto de 1921, ele foi coroado rei de um regime monárquico constitucional, sob mandato britânico. Dawisha (2003) sugere, igualmente como o trecho retirado de al-Husri (1966) um pouco acima, que os britânicos acreditavam que o fato de Faysal ser um árabe fazia dele um governante mais aceitável ou, quem sabe, menos rejeitável para os iraquianos.

No entanto, perante a diversidade e a ínfima noção de arabidade, o empossamento de um árabe em um Estado forjado não parecia tão promissor. O fato de ser Faysal um árabe não fez dele um governante aprovado pela maioria dos sírios, tampouco conseguiu unificá-los.

Vale lembrar também que parte significativa da população iraquiana era composta por curdos e outra parte, ainda mais significativa, por xiitas. Sob essas variadas condições de identidade e lealdade e, no geral, como dito, da débil noção de arabidade, ser árabe não devia significar tanto. Como afirma Kramer (1993: 180), os árabes "não queriam ser governados por estrangeiros (...) e nem por estranhos do deserto, ainda que esses estranhos falassem árabe (...)" e, contrariando o texto jornalístico citado anteriormente por al-Husri e a sugestão de Dawisha, na seqüência Kramer assegura que "o Reino Unido chamava Faysal de 'The Great Imposed', um estranho para seus súditos, que havia sido recompensado com um Estado fragmentado dentro de fronteiras arbitrárias".

Mais convincente seria os britânicos enxergarem Faysal como um político maleável, que adotaria uma postura pragmática e não-confrontacional com os

interesses da Grã-Bretanha, o que, de fato, se confirmou ao longo do seu reinado no Iraque.

Apesar dos obstáculos, a monarquia sob comando hachemita durou até 1958, quando um golpe de Estado a derrubou. Faysal I governou o Iraque até 1933 em harmonia com o Reino Unido. Conseguiu construir sua base de apoio entre os sunitas, xiitas e curdos. Aos chefes tribais, Faysal concedeu amplos poderes sobre suas tribos; as camadas urbanas mais abastadas dominaram o governo.

Não que tenha sido uma tranqüilidade. Vários grupos tentaram se separar do Estado iraquiano, ameaçando sua integridade, mas foram reprimidos com sucesso.

Em 1930, a Inglaterra concedeu a independência ao Iraque, a qual só foi implementada em 1932, ano em que o país ingressou na Liga das Nações. O preço? Na verdade a independência foi mais formal do que real, pois os britânicos continuaram controlando o governo. As duas maiores bases da RAF (Real Air Force), a de Bagdá e a de Basra, tiveram de ser mantidas. Por 25 anos o governo iraquiano teve de coordenar sua política externa em conjunto com a Grã-Bretanha, que, em troca da “concessão da independência”, conquistou direitos exclusivos de exploração de petróleo no país.

Apesar dessa acomodação entre a dinastia hachemita e os ingleses, entre Faysal e a elite iraquiana, o anseio pela união do Crescente Fértil, no caso, somado também ao Hijaz, terra do rei iraquiano, não naufragou.

Em parte porque, embora Faysal, por um lado, tenha se acomodado com o poder britânico, aceitando sua interferência, por outro:

(...) ele também encorajou os nacionalistas (...) fez do Iraque o centro do pan-arabismo. O governo iraquiano empregou muitos nativos da Palestina, Síria, Líbano e, até mesmo, do Egito como professores e servidores públicos. Esses (...) uniram-se a iraquianos na atividade política e proveram a base para contatos com nacionalistas na Síria, Líbano e Palestina. O resultado foi a formação de uma sociedade secreta pan-árabe, a Sociedade da Libertação Árabe, em 1929, e, então, a Liga da Ação Nacional, em 1933. (DAWN, 2000: 47)

Essas duas organizações, contrárias aos partidos tradicionais por eles não terem sido capazes de enfrentar o imperialismo, cedendo muito aos colonizadores, buscavam envolver as massas na luta pela libertação.

No geral, a permanência do sistema de mandato que deveria durar pouco ou, no caso iraquiano, da independência apenas aparente, a divisão arbitrária do

Crescente Fértil, que refletia, acima de tudo, a competição entre as potências por posição estratégica e por petróleo, a gradativa execução do conteúdo da Declaração de Balfour, somadas às influências ideológicas européias, alimentaram o desenvolvimento do nacionalismo árabe.

A “nova narrativa” enfatiza também o papel significativo das mudanças socioeconômicas (urbanização, destribalização, maior mobilidade social, modernização educacional, desenvolvimento da imprensa etc.) iniciadas durante a fase decadente do Império Otomano, especialmente a emergência da classe média nas sociedades do Oriente Médio, no crescimento do nacionalismo árabe.

A classe média educada, assegura Gershoni (1997: 16), denominada *effendiyya*, tornou-se a força social dominante na política e cultura urbanas. Composta, em larga escala, por jovens instruídos, “adotou o nacionalismo árabe, em parte, como uma resposta à sua alienação dos grupos de elite mais altos (...) A jovem *intelligentsia* profissional buscava uma nova ideologia e estratégia política para perseguir seus interesses. Encontrou-as no nacionalismo árabe e na idéia de unidade árabe (...) não as recebeu e as assimilou passivamente (...) as tingiu com uma cor mais radical, populista e politizada”.

Mas por que teria a classe média abraçado com entusiasmo o nacionalismo árabe? Primeiro, por ter sido produto da cultura urbana impressa e da escola estatal moderna, que procuravam forjar uniformidade lingüística e cultural, o que nos remete às abordagens teóricas sobre o nacionalismo de Gellner e de Anderson.

Dessa forma, a língua e a cultura árabes impressas se tornaram a base da identidade árabe para o estrato médio educado, que, com o tempo, assumindo funções na vida pública, nas escolas e na imprensa, teve muitos de seus membros transformados em formadores de opinião pública, os quais, por sua vez, foram dando continuidade ao processo de construção nacional árabe.

Segundo, porque a quantidade de empregos não acompanhou a produção de profissionais gerados pelo moderno sistema educacional, que ainda tinham de competir com profissionais estrangeiros beneficiados pelos poderes mandatários.

Enquanto isso, as elites tradicionais persistiam ocupando cargos públicos em colaboração com os governos coloniais, gerando hostilidade por parte da classe educada emergente.

No Iraque, segundo Cleveland (2000), as escolas estatais foram os principais agentes da disseminação e popularização da cultura nacionalista árabe, produzindo nos anos 1920 e 1930 um grande número de novos profissionais.

Esses profissionais viriam logo a ocupar posições centrais na “burocracia estatal, nas Forças Armadas, na vida pública municipal, nos partidos políticos e nos empreendimentos de imprensa e literários”. (GERSHONI, 1997: 18)

Nos anos 1930, a fim de traduzir seu crescimento social em poder político, explica Gershoni (1997), esse novo estrato começa a acelerar o processo de radicalização ideológica e política, promovendo um pan-arabismo ardente, através da fundação de organizações como o Clube Muthana, um centro de disseminação da propaganda nacionalista árabe, e o *al-futuwwa*, um movimento paramilitar de inclinação nazi-fascista, patrocinado pelo governo e oficialmente instituído nas escolas iraquianas⁷⁴, que pregava meios violentos para realizar a unidade árabe e a retirada dos ingleses.

Enquanto a elite política, não apenas no Iraque, mas nas outras sociedades também, procurou assumir uma postura mais cautelosa e diplomática acerca do ideal pan-árabe, o que teria sido mais fácil de administrar até o estouro da Revolta Palestina, em 1936 – que trataremos mais adiante –, procurando não desagradar seu mandatário, a *effendiyya* desenvolveu uma ideologia revolucionária e antiimperialista.

Como se sabe, o sonho do Crescente Fértil unido (somado ou não ao Hijaz) não se materializou, porém as sementes da ideologia pan-árabe estavam lançadas também no Iraque. Seu desenvolvimento, contudo, não dependia unicamente do combate bem-sucedido ao colonialismo, mas, antes de tudo, precisava contar com o apoio dos próprios árabes.

⁷⁴ Isso parece um contra-senso, já que o regime em questão é uma monarquia e os seus líderes são acusados de colaboração com as forças imperialistas. Os governantes provenientes de estratos abastados e herdeiros dentro do circuito político, logo, interessados na manutenção do tecido social e do processo político vigente, também sonhavam tornar-se independentes dos poderes coloniais. Pragmaticamente falando, aliavam-se aos últimos numa frente e financiavam projetos nacionalistas em outra. Além disso, bem se sabe, nem tudo é controlável. As mudanças estruturais tiveram conseqüências não-computadas, como, por exemplo, a emergência da classe média e seu impacto na vida política.

IV

Personalidade crucial nessa jornada, responsável pelo desenvolvimento de uma das primeiras teorias mais consistentes do nacionalismo árabe e, com certeza, a que desfrutou maior ressonância, foi Sati' al-Husri, ex-ministro da educação do governo de Faysal na Síria, que posteriormente acompanhou o emir até o Iraque, ocupando importantes posições na esfera da educação⁷⁵. Declara al-Husri (1966: 97) no seu *The Day of Maysalun*: “Eu fiquei no Egito durante a permanência do rei no Hijaz. Um pouco antes da sua partida para o Iraque, ele me enviou um telegrama pedindo que o encontrasse em Basra (...) Eu gastei os vinte anos seguintes da minha vida a serviço do Iraque”.

“Por vinte anos no Iraque, al-Husri promoveu o nacionalismo árabe a cada oportunidade.” (REID, 1995: 155)

Além das conferências que ministrou através do mundo árabe, al-Husri criou uma nova infra-estrutura educacional voltada para a disseminação de idéias e sentimentos nacionalistas árabes entre a população no Iraque e, posteriormente, na Síria, para onde retornou ao ser expulso do Iraque, em 1941⁷⁶, quando o regime nacionalista de Rashid 'Ali foi subvertido pela Inglaterra.

Com Sati' al-Husri o conceito de nação árabe começou a ganhar um reconhecimento e uma aceitação cada vez maior entre a diversidade árabe.

“Sua principal contribuição é a apresentação eloqüente de uma alternativa ao regionalismo e ao Islã como bases da identificação e da lealdade pessoal.” (CLEVELAND, 1971: 178)

Já que os árabes não se concebiam como árabes, al-Husri desenvolveu ou adaptou uma doutrina nacionalista que negava a eles qualquer outra escolha. A idéia francesa de nação como um contrato voluntário, formada por indivíduos para assegurar sua liberdade, foi descartada, e a idéia de nação natural acima da vontade humana, baseada na língua e na história, ganhou força, afirma Kramer (1993).

Conforme Cleveland (1971), al-Husri adere aos princípios que ele acredita que melhor servirão para unir os países árabes. Para esse propósito, critica Tibi (1991), ele tenta aduzir uma prova de que o conceito francês de nação é falso e que

⁷⁵ Diretor-geral de educação, editor de uma revista de educação, chefe da “Academia de Professores”, decano da “Faculdade de Direito” e diretor de antiguidades. (REID, 1995)

⁷⁶ A larga produção escrita de al-Husri começa mesmo a partir desse momento.

o alemão é o único correto, argumentando que o expansionismo francês enxergava seus interesses ameaçados por uma definição da nação como uma comunidade cultural lingüística orgânica, já que a França havia anexado territórios onde se falava alemão. Por isso critica *Que est-ce qu'une nation*, de Ernest Renan, como uma apologia dos interesses franceses.

Al-Husri enaltece a história da unificação alemã, critica os humanistas cosmopolitistas germânicos, elogia pensadores como Fichte, que teriam contribuído para a formação da consciência nacional alemã, discute as guerras de libertação de Napoleão, saudando Bismarck, e afirma que a unificação da Alemanha foi a maior vitória alcançada pela idéia de nação no século XIX. (TIBI, 1991)

Todavia, esclarece Cleveland (1971: 180, 181):

(...) há certas forças históricas que al-Husri, cuidadosamente, ignora, a fim de minimizar os antagonismos envolvidos nas unificações para fazer a unidade árabe parecer natural e possível. Evita mencionar desenvolvimentos da história européia considerados por ele potencialmente fragmentadores, como a noção de classe. Subordina ainda os interesses econômicos aos sentimentos nacionalistas.

Defensor das idéias nacionalistas culturalistas germânicas, al-Husri concebe a nação como uma construção cultural que precede o Estado e independe da autoridade política, que se origina em um passado muito remoto, em um grupo que, antes de tudo, compartilha a mesma linguagem.

Língua e história, necessariamente nessa ordem de importância, constituem, para al-Husri, os dois elementos que determinam a identidade nacional de uma população e não, como querem os partidários do nacionalismo como construção política, a vontade e o consentimento do povo. Nesse sentido, a identidade nacional não é uma questão de escolha pessoal, mas trata-se de algo determinado pela língua e pela história. Nas palavras de al-Husri (1976: 152):

Nós devemos estar completamente cientes de que a idéia de unidade árabe é uma idéia natural. Não se originou artificialmente. É uma consequência natural da existência da nação árabe em si. É uma força social que extrai sua vitalidade da língua árabe, da história da nação árabe e da conexão entre os países árabes (...) A idéia da unidade árabe é um conceito natural nascido das profundezas da natureza social e não de visões artificiais que podem ser inventadas por indivíduos ou por Estados.

“A linguagem e a história comuns constituem a base da formação da nação e do nacionalismo. A união dessas duas esferas conduz à união dos sentimentos e das inclinações, ao compartilhamento dos sofrimentos e esperanças e à unidade

cultural. Isso faz com que as pessoas se conscientizem de que são membros de uma nação que é distinta de outras.” (HUSRI apud HAIM, 1976: 43, 44)

Adaptando a vertente nacional-culturalista, promovida por Herder e Fichte, entre outros, ao mundo árabe, al-Husri prega a existência de uma nação árabe imemorial, composta por todos aqueles que falam árabe. A linguagem é responsável pelas fronteiras culturais de uma nação, não importando, para efeito da existência da última, se essas fronteiras culturais tornar-se-ão políticas (DAWISHA, 2003), ou seja, al-Husri discerne claramente, assim como os nacionalistas culturalistas germânicos, nação de Estado-nação.

É a nação cultural e não o Estado político o principal objeto da preocupação de al-Husri. Ele invoca a existência de ambos, mas o Estado político é secundário, já que se forma naturalmente uma vez que a consciência da afinidade lingüística, histórica e cultural geral se espalha (CLEVELAND, 1971), o que confere totalmente com sua inspiração nacionalista romântica germânica.

De acordo com essa perspectiva nacionalista, a linguagem desempenha tanto um papel unificador quanto diferenciador. Isto é, serve como referência para unir aqueles que compartilham o mesmo idioma, assim como distingue povos que se expressam em diferentes línguas. Daí a função essencial da linguagem para al-Husri.

Paralelamente à atenção que dispensou à questão da linguagem, al-Husri dedicou-se muito como diretor geral da educação, no Iraque, ao ensino de história nas escolas iraquianas. Entretanto, elucida Dawisha (2003: 77), não história geral, mas sim um ensino da história que transmitisse, de um lado, a unidade árabe e, de outro, a arabidade do Iraque. O conteúdo programático deveria mergulhar nas “grandes realizações dos árabes, nas histórias de heroísmo e valor, em exemplos de nobreza e generosidade, no espírito do sacrifício e força perante a adversidade (...)”

O objetivo desse ensino dirigido de história consistia na nutrição e legitimação da nação. Assim como fazem os nacionalistas em geral, al-Husri e seus seguidores utilizaram a história como um veículo de inculcação da idéia da existência da nação, praticando, quando necessário ou conveniente, de acordo com Cleveland (1971), uma seletividade na revisão da história árabe.

Traço importante do nacionalismo de al-Husri é seu caráter absolutamente secular. Apesar de o Islã ser a religião da maioria esmagadora dos árabes, a história árabe autorizada por al-Husri começa muito antes do advento do Islã. Os dois

elementos essenciais constitutivos da identidade nacional árabe são a língua e a história, que no seu decurso incorpora o Islã, mas, para ele, a religião não constitui um elemento fundamental da formação nacional.

Ainda que al-Husri considerasse o Islã, assim como o cristianismo, como concorrentes do nacionalismo, pois geram uma solidariedade entre povos distintos com suas diferentes línguas, histórias, culturas etc., sabiamente como fizeram outros nacionalistas, cientes de que a maioria dos árabes é muçulmana e de que o arabismo havia se alastrado mais entre os muçulmanos com o fim do Império Otomano e do otomanismo, desfavorecendo o divórcio do arabismo do Islã, ele “preocupou-se em seus escritos (...) em provar que nacionalismo árabe e Islã não eram incompatíveis”. (HAIM, 1976: 53)

O problema da unidade (política) islâmica repousa, para al-Husri (1966), na sua impossibilidade de realização por conta de uma questão pragmática: a extensão do universo islâmico. Daí a sua preferência pela unidade árabe, alega ele, que seria, inclusive, um pré-requisito para a unidade islâmica: “portanto, opor-se à unidade árabe seria (...) opor-se à unidade muçulmana”. (HAIM, 1976: 54)

A unidade árabe, garante al-Husri (1976), não só de modo algum poderia prejudicar a causa do Islã, como contribuiria para sua promoção.

Não é possível, diz al-Husri (1966: 148, 149):

(...) para qualquer pessoa são imaginar a união entre Cairo, Bagdá, Teerã, Cabul, Hyderabad e Bukhara (...) antes da existência de uma união entre Cairo, Bagdá, Damasco, Meca e Tunis. Não é possível para qualquer pessoa são conceber a possibilidade de união entre turcos, árabes, persas, malaios e negros, enquanto negando a unidade entre os próprios árabes. Se (...) o mundo árabe fosse mais extenso e mais amplo que o mundo muçulmano, seria possível imaginar uma união muçulmana sem união árabe e seria permissível dizer que a união muçulmana é mais fácil de realizar do que a árabe.

O diálogo de al-Husri é com os defensores da solidariedade islâmica – mormente os tradicionalistas, como, por exemplo, a Fraternidade Muçulmana – como base para o estabelecimento da unidade política entre os muçulmanos:

Nós não devemos esquecer que a expressão ‘unidade’ significa unidade política; e nós devemos constantemente lembrar que o conceito de unidade islâmica difere grandemente daquele de fraternidade muçulmana. Unidade é uma coisa e afeição é outra, unidade política é uma coisa e concordância sobre um determinado princípio é outra. Defender a unidade muçulmana, portanto, é diferente de defender a

melhoria de condições no Islã e diferente de defender uma melhora no entendimento, na afeição e na cooperação entre os muçulmanos (...) Nós temos de distinguir claramente a questão da fraternidade muçulmana daquela da unidade muçulmana, e devemos considerar diretamente se é ou não possível realizar a unidade muçulmana no sentido político. (HUSRI, 1976: 149, 150)

Além disso, al-Husri (1976: 150) afirma que as religiões mundiais não têm sido capazes de unificar povos de diferentes línguas, exceto na Idade Média, somente em áreas limitadas e por um curto período:

A unidade política que a Igreja cristã tentou não uniu o mundo ortodoxo com o católico. Nem a unidade política que o papado tentou no mundo católico durou muito tempo. Assim foi também no mundo muçulmano; a unidade política que existiu no começo não foi capaz de resistir às mudanças por muito tempo. Até mesmo o Califado Abácida, na plenitude do seu poder e glória, não conseguiu unir todos os muçulmanos sob sua bandeira política (...) nem preservou sua unidade política por muito tempo (...) seu controle sobre algumas províncias tornou-se mais simbólico do que real (...) não impediu a separação dessas províncias e sua transformação em unidades políticas independentes (...) em alguns países o Islã espalhou-se de maneira independente da autoridade política, nas mãos de comerciantes missionários, homens santos e dervixes. Em resumo, o mundo muçulmano, dentro de seus limites extensos, nunca formou uma unidade política. Se (...) a unidade política não pôde ser realizada nos séculos passados quando a vida social era mais simples e as relações políticas primitivas, quando os costumes religiosos controlavam cada aspecto do comportamento e do pensamento, não seria possível realizar isso neste século quando a vida social tem se tornado mais complicada (...)

Obviamente al-Husri desagradou os defensores da primazia da solidariedade muçulmana, que sempre representaram uma força política importante no Islã e no mundo árabe, em alguns momentos mais, em outros menos, como já comentado, mas sempre marcando presença. Contemporaneamente, da década de 1970 até os dias atuais, experimentam uma fase com notável ressonância.

Al-Husri usa exemplos históricos não só para desacreditar a unidade religiosa, mas também para dar credibilidade à sua perspectiva secularista. Cita, de um lado, os povos dos Bálcãs, que, apesar de compartilharem a mesma religião, não se entendem. De outro, menciona a unificação nacional da Prússia protestante e da Bavária católica. (HUSRI apud DAWISHA, 2003: 69)

Ao discutir a relação do Islã com o nacionalismo árabe, explica Haim (1976), al-Husri estava tentando tratar ou resolver um problema central enfrentado por qualquer teoria séria do nacionalismo árabe, ou seja, buscar substituir a lealdade islâmica pela lealdade ao arabismo. Mas o fato é que o nacionalismo árabe, para ser bem sucedido, tinha de ceder espaço ou acomodar o Islã. “Os árabes, na sua maioria, permaneceram muçulmanos e, a menos que o arabismo parecesse consoante com a religião deles, não haveria nenhum prospecto da conversão de muitos. O homem prático sabia (...) que (...) a grande força do nacionalismo árabe era aquela retirada do sentimento muçulmano.” (HAIM, 1976: 54)

Um outro ponto sobre o qual al-Husri se concentrou foi o da liberdade. Ele não está preocupado com a liberdade individual. A liberdade que lhe é relevante é a da nação. Se fosse preciso restringir a liberdade do indivíduo em prol da nação, assim deveria ser feito, lembrando que, de acordo com a visão desse ideólogo, a identidade nacional é pré-determinada, não cabendo ao indivíduo escolher se quer ou não fazer parte de uma dada nação, logo, se deve ou não sacrificar-se por ela.

(...) liberdade não é um fim em si, mas um meio para alcançar uma vida mais elevada (...) Os interesses nacionais que às vezes requerem a um homem sacrificar sua vida podem (...) requerer (...) o sacrifício de sua liberdade (...) Quem não sacrifica sua liberdade pela liberdade da sua nação (...) pode perder sua própria liberdade junto com a liberdade de seu povo e de seu país (...) eu digo continuamente e sem hesitação: patriotismo e nacionalismo antes e acima de tudo (...) até mesmo acima e antes da liberdade (...) (HUSRI apud HAIM, 1976: 44)

Uma vez determinada pela língua e pela história, não há possibilidade de escolha da nacionalidade. Se a pessoa nasceu entre árabes e fala árabe, é árabe. Caso não aceite essa identidade, deve ser persuadida ou até forçada a aceitá-la, o que revela a determinação e o perfil autoritário de al-Husri com relação ao tema. Os cargos ocupados por ele, sempre na área da educação, lhe davam poder para levar adiante sua determinação, “sua missão de implantar as sementes do nacionalismo árabe dentro das mentes e corações do povo e para fazer o nacionalismo árabe suplantar outras identidades e lealdades”. (DAWISHA, 2003: 73)

Não é difícil entender o uso do poder oficial, o autoritarismo e a manipulação da história, justifica Dawisha (2003), se nos voltarmos para a realidade árabe dos anos 1920 e 1930, não surpreendentemente dominada pela fragmentação e por lealdades e identidades diversas, opostas e hostis ao nacionalismo árabe.

Segundo Kramer (1993: 181), “a idéia de nação como um exército obediente imediatamente apelava para o exército em si. Essa idéia teria caminhado de mãos dadas com o militarismo crescente e a crença de que somente as forças armadas poderiam suplantar o ‘egoísmo’ da seita e do clã, fazendo cumprir a disciplina com relação à nação”.

O Iraque foi pioneiro nessa tendência. Um ano após unir-se à Liga das Nações, o exército conduziu o massacre de cristãos nestorianos, acusados de infidelidade à causa árabe. Em 1936, um golpe de Estado estabeleceu uma ditadura militar em nome da unidade árabe. (KRAMER, 1993)

Para finalizar esse tópico, não se pode esquecer também o empenho de al-Husri para convencer os árabes, inclusive os egípcios, de que o Egito fazia parte da nação árabe, já que, como comentado mais de uma vez neste trabalho, por conta de algumas peculiaridades, tanto os egípcios desenvolveram um patriotismo próprio, quanto os árabes da parte asiática desconsideravam os povos do norte da África como participantes da nação árabe, independentemente da linguagem.

Uma dessas peculiaridades refere-se ao laço do Egito com o Império Otomano enquanto os nacionalistas do Crescente Fértil reivindicavam maior autonomia. A defesa dessa ligação por parte dos egípcios estava muito relacionada ao fato de o Império representar um obstáculo contra os desejos britânicos de anexar completamente o Egito. Enfim, por causa de interesses diferentes, enquanto árabes asiáticos atacavam a política otomana, os egípcios tinham o Estado Otomano como uma barreira protetora contra os ingleses. Isso criou antipatia em ambos os lados, o que se agravou com o estouro da I Guerra, já que os egípcios foram solidários ao poder otomano.

Foi só por volta da metade dos anos 1930 que os nacionalistas árabes começaram a pensar no Egito como parte da nação árabe e que al-Husri se envolveu numa campanha para provar, tanto para os egípcios quanto para os outros, que o Egito era parte da nação árabe, baseando seu argumento, afirma Haim (1976), no laço lingüístico e buscando convencer de que a unidade não consistia somente numa questão de sentimento, mas que era de interesse vital para todos.

Al-Husri alegou que a natureza havia dotado o Egito com todas as qualidades que o capacitavam para assumir a liderança do movimento nacional árabe:

Localiza-se no coração das terras árabes, é o maior dos Estados árabes, tem feito mais progresso do que qualquer outro na adoção da civilização moderna, é o

mais importante centro cultural no mundo árabe, sua moderna máquina administrativa está há mais tempo em operação, sua literatura é a melhor em qualidade e a mais pura em linguagem. Em resumo, o Egito é o líder natural dos árabes. (HUSRI apud HAIM, 1976: 51)

V

Ainda que as divisões predominassem no Oriente Médio e o nacionalismo árabe avançasse lentamente durante os anos 1930, de acordo com Dawisha (2003), os povos de língua árabe, incluindo agora também os do norte da África, se mostravam sensíveis aos desenvolvimentos políticos de seus vizinhos árabes, os quais, graças à expansão da educação, à diminuição do analfabetismo e ao crescimento da imprensa árabe, tornaram-se mais visíveis. Aos poucos, com a ajuda desses mesmos meios, o nacionalismo árabe também popularizar-se-ia.

A união com outros árabes não constava na agenda de cada país árabe, mas nem por isso, especialmente com a ferocidade da colonização europeia, suas populações mostravam-se indiferentes ao que acontecia com seus vizinhos igualmente subjugados pelas forças imperiais, que, afinal, haviam prometido apoiar a independência árabe e, na pior das hipóteses, se comprometido apenas a auxiliar a condução dos países árabes sob o sistema de mandatos por um curto espaço de tempo.

Um dos temas que mais encontraram eco entre os povos árabes foi o perigo da imigração judaica para a Palestina. Esse tema uniria nacionalistas (árabes e locais) e islamistas. De suas diferentes lealdades e perspectivas todos concordariam com a necessidade de resistir às mudanças demográficas que estavam ocorrendo na Palestina e que poderiam se transformar em ameaça a todos. Daí o assunto começar a ser entendido como um problema não restrito somente aos palestinos.

Porém, a questão só conquistaria espaço dentro dos pronunciamentos e das políticas oficiais com o estouro da revolta de 1936, na Palestina, que durou três anos, causando a morte de três mil árabes, dois mil judeus e seiscentos ingleses. (CLEVELAND, 2000: 252)

Segundo Gershoni (1997), Gelvin (1997) e Dawisha (2003), a pressão popular sobre os governos foi crucial para que eles manifestassem apoio e cooperassem com os palestinos.

A questão palestina, diariamente veiculada pela mídia por todo o mundo árabe, mobilizou a opinião pública nas várias sociedades árabes, fazendo crescer a demanda pelo envolvimento com o problema não visto como exclusivamente palestino e transformando-se em um fator de solidariedade ímpar entre os povos árabes do Oriente Médio e norte da África e em um forte símbolo do imperialismo europeu.

No Iraque, na Síria e no Egito foram inúmeras e variadas as demonstrações de apoio à causa palestina, primeiro por parte das populações – desde encontros e manifestações públicas a suporte financeiro – e, depois, dos seus governos pressionados.

No Iraque, o Comitê de Defesa Palestina e o Clube Muthana (organização nacionalista árabe) trabalharam muito a favor da campanha palestina.

Segundo Dawisha (2003), uma importante consequência da Revolta Palestina para o futuro político do Iraque foi o fortalecimento dos sentimentos nacionalistas árabes entre os oficiais das Forças Armadas, legitimando e institucionalizando o ingresso dos militares na política iraquiana.

Os sentimentos nacionalistas teriam também se intensificado entre a elite política e os segmentos mais educados da classe média (*effendiyya*) iraquiana, afirma Gershoni (1997).

A pressão popular e o envolvimento de grupos das Forças Armadas em prol da campanha palestina custariam a Yasin al-Hashimi, um arabista ligado às organizações pan-árabes “Sociedade de Libertação Árabe” e “Liga da Ação Nacional”, o cargo de primeiro-ministro no Iraque.

Ao apoiar financeiramente o propósito de Fawsi al-Qawuqchi – um oficial das Forças Armadas iraquianas – de recrutar e liderar um grupo de voluntários para lutar ao lado dos árabes na Palestina, al-Hashimi entrara em conflito com o poder mandatário britânico e com os oponentes do nacionalismo árabe.

O resultado foi a execução de um golpe militar, em outubro de 1936, que substituiu al-Hashimi por Hikmat Sulayman, que contava com o apoio de curdos e de nacionalistas iraquianos, e que teria sido instruído a reduzir o envolvimento do Iraque em outros assuntos árabes, como, por exemplo, a Palestina.

No entanto, a pressão popular e de militares favoráveis à causa nacionalista árabe, de um lado, e a pressão britânica, de outro, entre outras coisas, mais uma

vez teriam encurralado o novo governo. Assim, o poder passa a ser dirigido por pan-arabistas ex-oficiais do xarife Husayn.

Assim como as lideranças iraquianas, as sírias tiveram igualmente de tentar estabelecer um equilíbrio entre a pressão popular e as restrições mandatárias francesas. Entretanto, na Síria, diz Dawisha (2003: 115), “o apoio cauteloso e morno dos líderes sírios à Revolta Palestina refletia não somente uma preocupação com o poder francês, mas também uma inquietação das classes socioeconômicas mais abastadas com o provável impacto negativo da revolta sobre a economia síria”.

O público geral expressou solidariedade e ofereceu ajuda material para a revolta, assim como os políticos pan-arabistas, conduzindo a situação a um ponto em que os líderes, temerosos, se viram forçados a oferecer ajuda oficial, envolvendo formalmente a Síria em um assunto que se tornara árabe. (KHOURY apud GERSHONI, 1997: 23)

No Egito, declara Gershoni (1997: 23), “a Revolta Palestina rapidamente corroe o tradicional isolamento egípcio. Até mesmo de forma mais dramática do que no Iraque e na Síria, a *effendiyya* do Egito forneceu apoio público à luta palestina e explorou isso como um argumento para a unidade árabe-islâmica”.

Dessa forma, como no Iraque e na Síria, o governo egípcio acabou cedendo ao se envolver e adotar políticas arabistas.

De acordo com Dawisha (2003: 115), “as lideranças egípcias argumentavam contra a divisão da Palestina, prescrevendo um Estado unitário com tolerância mútua entre as comunidades religiosas”.

Muitas das atitudes e/ou percepções dos governantes egípcios, contrárias à política britânica, eram interpretadas pela Inglaterra, sugere Dawisha (2003), como uma estratégia para desviar a atenção pública dos graves problemas internos, e não como uma real preocupação com a questão palestina. Da mesma maneira eram entendidas as atitudes das autoridades iraquianas a favor das demandas palestinas. Ainda que a solidariedade oficial fosse populista e demagógica como aqui sugerido, o importante é que isso reflete o novo peso das aspirações populares nos processos políticos.

Independentemente dos seus propósitos sinceros, os governantes árabes, de uma forma ou de outra, intervieram no conflito da Palestina, que acabou por despertar um esforço cooperativo entre eles.

A Conferência dos Árabes Palestinos, realizada em St. James, Londres, em 1939, certifica essa cooperação. Mais significativo do que os resultados da Conferência em si, argumenta Dawisha (2003), foi a decisão dos líderes árabes de se reunirem no Cairo antes que ela ocorresse, onde eles concordaram sobre uma posição árabe comum, que foi endossada completamente ao longo de toda a Conferência.

Outro importante efeito da Revolta Árabe Palestina foi a geração de congressos e encontros interárabes de caráter não-oficial, demonstrando que o nacionalismo árabe havia se infiltrado um pouco mais para baixo, estendendo-se para camadas mais populares. Esses eventos revelam claramente, na opinião de Gershoni (1997), o quanto tinha se estendido o suporte popular ao pan-arabismo no final da década de 1930.

A Revolta Palestina talvez seja o fator contribuinte mais importante, segundo Yehoshua Porath (1986), para o crescimento da ideologia pan-árabe, para o sentimento de solidariedade entre os povos árabes e para a tentativa de formar uma posição e uma política árabe geral unificada.

Da Revolta Palestina até a primeira guerra contra Israel, em 1948, as manifestações e atividades arabistas, tanto por parte das populações quanto por parte das lideranças, cresceram significativamente.

Os governos árabes, dado o crescimento da reivindicação da opinião pública por unidade e solidariedade árabes, passaram a apresentar idéias e projetos para a instituição de alguma forma concreta de unidade. A evolução desse processo culminou na fundação da Liga Árabe, em 22 de março de 1945.

Uma das conseqüências da eclosão da II Guerra no mundo árabe foi a retirada da França do Crescente Fértil. Sob ocupação germânica, a França teve dificuldades de manter seu mandato na Síria e no Líbano. Com a França fora do Levante, o Reino Unido, no controle do Egito, do Iraque e da Transjordânia, visando uma aliança com o nacionalismo árabe, encorajou a unidade árabe.

O ministro britânico das Relações Exteriores, Anthony Eden, declarou, em maio de 1941, à Câmara dos Comuns apoio britânico às iniciativas de unidade árabe. (HASOU, 1995; DAWISHA, 2003)

Motivado com a manifestação do apoio britânico, o primeiro-ministro iraquiano, Nuri al-Sa'id, apresentou, em 1943, ao governo britânico o Plano do Crescente Fértil, que, inicialmente, visava à reunião dos países da Grande Síria

(Síria, Líbano, Transjordânia e Palestina) em um Estado, o qual, em seguida, unir-se-ia ao Iraque, formando uma estrutura federal árabe, aberta à vinculação de outros países árabes. A Federação ou a Liga deveria ter um Conselho permanente nomeado pelos Estados-membros e presidido por um dos governantes dos Estados. Suas responsabilidades girariam em torno de relações exteriores, defesa, moeda corrente, comunicações, alfândega e direitos das minorias. (CHOUEIRI, 2000; DAWISHA, 2003)

A idéia de formar uma Liga tinha por objetivo, salienta Choueiri (2000), mais coordenar políticas oficiais do que amalgamar todos os Estados árabes.

A proposta iraquiana não recebeu endosso oficial da Inglaterra e nem foi aceita pela Síria, pelo Líbano e, especialmente, pela Arábia Saudita e pelo Egito.

Os motivos individuais dessa rejeição estão resumidamente explicados, com base em Dawisha (2003), nos próximos parágrafos, ilustrando as divisões e a competição entre as lideranças árabes já desde o início de sua tentativa de união.

As divisões étnica e religiosa dentro do Iraque são bem lembradas. A população curda, compondo importantes 20% da população total do Iraque, em caso de unidade árabe, se transformaria em uma ilha insignificante em um oceano de povos árabes.

Os xiitas, por sua vez uma maioria substancial no Iraque, passariam a constituir uma minoria em um mundo predominantemente sunita. Por isso, não era vantajoso para eles submeter sua identidade xiita a uma identidade árabe.

De acordo com Dawisha (2003), a reação negativa de xiitas e curdos ao Plano do Crescente Fértil foi uma importante razão interna para o fracasso do plano.

Outro fator de grande peso foi a resistência do Egito, que, principalmente com a Revolta Palestina, passou a se envolver mais com assuntos árabes e com o nacionalismo árabe, o que não quer dizer que, a partir da Revolta e durante os anos 1940, o nacionalismo árabe tenha se tornado a ideologia dominante no país. Ainda não. A lealdade ao Islã e ao nacionalismo egípcio permanecia mais forte. O envolvimento do Egito na Revolta Palestina se deveu, em grande medida, à reação da sua população, que, na verdade, tinha uma forte dimensão islâmica. Como já observado, a causa palestina deixou de ser um problema restrito aos palestinos, tornou-se um símbolo do imperialismo e conquistou a solidariedade árabe e muçulmana.

Afora isso, os líderes políticos ponderaram sobre as vantagens de se associarem ao nacionalismo árabe de forma ativa, o que resultou na iniciativa egípcia de assumir a função de líder na busca pela unidade, procurando estabelecer conversações com os governantes dos países árabes.

Logo, não surpreende a oposição do Egito ao plano iraquiano, que, naturalmente, tinha muito a ver com as ambições hachemitas. O aspirante à liderança da pretensa unidade árabe temia a formação de um domínio hachemita no mundo árabe asiático – que já contava com uma base em Bagdá e outra em Amã – que pudesse desafiar sua ascensão na área como líder do nacionalismo árabe.

O rei da Arábia Saudita, ‘Abd al-‘Aziz ibn ‘Abd al-Rahman Al-Sa’ud, mais conhecido por Abdul Aziz Ibn Sa’ud, rival da dinastia hachemita, que anexou o Hijaz em 1925, não apoiaria um plano que pudesse fortalecer seu antigo adversário.

A Síria, por sua vez, possuía uma forte facção dentro do seu governo, francamente nacionalista síria, que insistia no estabelecimento de um governo sírio republicano. Havia também a suspeita de que o Plano do Crescente Fértil fosse um meio para empreender as ambições hachemitas.

No Líbano, os cristãos maronitas temiam que a união árabe fosse um disfarce para o domínio muçulmano. Eles almejavam a independência do seu país. Segundo Dawisha (2003), apoiavam os egípcios, pois os consideravam mais moderados do que os iraquianos e achavam que seria mais fácil negociar seus anseios com os primeiros.

Assim sendo, o Plano do Crescente Fértil não vingou, e o Egito iniciou sua jornada convidando formalmente representantes do Iraque, da Transjordânia, da Arábia Saudita, da Síria, do Líbano, do Iêmem e da Palestina para um encontro, em setembro de 1944, em Alexandria, para discutir a união e a cooperação entre os árabes. Suas conclusões, registradas no Protocolo de Alexandria, constituíram a base para o Pacto da Liga dos Estados Árabes, assinado no Cairo em 22 de março de 1945.

De acordo com o Protocolo de Alexandria, os representantes dos Estados árabes participantes do encontro concordaram com a formação de uma estrutura na qual os Estados-membros reteriam sua soberania e as resoluções seriam obrigatórias a todos os membros somente se a votação fosse unânime. Decisões majoritárias seriam obrigatórias apenas para os Estados que as aceitassem. A Liga

se esforçaria para alcançar cooperação entre os Estados árabes e para manter sua independência e soberania. (HASOU, 1995)

O acordo da Liga afirmava, por um lado, a participação dos países árabes em um sistema árabe mais amplo, porém, por outro, assegurava a soberania dos Estados-membros.

De um determinado ângulo, portanto, a Liga poderia ser vista positivamente como um passo para a cooperação global entre os Estados árabes. De outro, entretanto, dada sua ênfase na soberania dos seus membros, poderia ser entendida como um obstáculo para uma possível futura unidade. De fato, nos anos 1950 e 1960, como veremos no próximo capítulo, a Liga acabou se transformando na representante do Estado árabe em tensão com a meta de unidade árabe.

O debate em torno das vantagens e desvantagens da Liga para a evolução do nacionalismo árabe propagou ainda mais as idéias pan-arabistas na segunda metade dos anos 1940 e as tornou mais aceitas.

O acolhimento dessas idéias, não coincidentemente, acompanhou o salto educacional que ocorreu nas sociedades do Oriente Médio nos anos 1940 em comparação aos anos 1920.

Em 1920, não mais que 2% da população árabe possuíam alguma escolaridade. Nos anos 1940 esse cenário mudou. O ingresso de estudantes nas escolas secundárias do Egito, por exemplo, cresceu de 5.000, em 1920, para 120.000, em 1951. No nível universitário aumentaram de 3.000, em 1925, para 32.000, em 1950.⁷⁷

Nas escolas secundárias iraquianas o número de estudantes cresceu de 229, em 1921, para 13.969, em 1940. No nível universitário, no mesmo período, cresceu de 99 para 1.218.⁷⁸ Enquanto apenas 15 alunos concluíram a faculdade, em 1921, o número subiu para 1.091, em 1951.⁷⁹

Na Síria, o número de estudantes primários dobrou, e o de secundários quadruplicou, em cinco anos, a partir de 1945.⁸⁰

Esses números, na verdade, refletem uma reação dos Estados recém-independentes, que procuraram unificar seus sistemas educacionais, submetendo escolas missionárias, islâmicas e minoritárias ao controle estatal. Através das

⁷⁷ Estatísticas de YAPP, M. E. apud DAWISHA, 2003: 125.

⁷⁸ Estatísticas de BATATU, Hanna apud DAWISHA, 2003: 126.

⁷⁹ Estatísticas de MARR apud DAWISHA, 2003: 126.

⁸⁰ Estatísticas de HINNEBUSCH, R. A. apud DAWISHA, 2003: 126.

escolas estatais, valores nacionalistas e secularistas foram inculcados nos estudantes. O sistema educacional iraquiano, sob direção de Sati' al-Husri, como observado anteriormente, é uma boa ilustração.

A expansão do sistema educacional conseguiu alcançar segmentos até então resistentes ou totalmente não-familiarizados com o nacionalismo árabe, que, gradualmente, se constituiu em um competidor ao menos capaz de disputar com as outras identidades, especialmente a muçulmana, a lealdade política dos iraquianos, sírios, libaneses, palestinos, egípcios, sauditas etc. Todavia, ainda tinha muito a conquistar para atingir a predominância no Oriente Médio.

Não por acaso, Sati' al-Husri (1976: 147), em publicação de 1944, dirigida certamente aos islamistas, principalmente aos líderes da Fraternidade Muçulmana, alega ser questionado sobre o seu interesse na unidade árabe e sua negligência quanto à unidade muçulmana:

'Você não concorda que o sentimento religioso no Oriente é muito mais forte que o sentimento nacional? Por que, então, você quer que a gente negligencie a exploração desse sentimento poderoso e gaste nossa energia para fortalecer um sentimento fraco? (...) Você não sabe que cada muçulmano na Síria, no Egito ou no Iraque acredita que o muçulmano indiano, o muçulmano japonês, o muçulmano europeu é tão seu irmão quanto o muçulmano com quem ele vive lado a lado? De onde, então, a impossibilidade de realizar a união muçulmana?'

Como já abordado, sua resposta consiste, primeiramente, na diferenciação entre unidade política e fraternidade, sendo que o que a ele interessa é a primeira opção. Isso posto, al-Husri (1976) assegura não ser contrário à unidade muçulmana. O problema, segundo ele, repousa na capacidade e/ou maior probabilidade de realização da unidade muçulmana e da árabe. Ainda que a primeira não seja impossível, é bem menos provável que a segunda, dada sua maior extensão e diversidade. Além disso, os dois esquemas não são excludentes. Melhor, a realização da unidade árabe representaria um passo para a conquista da unidade muçulmana.

Ainda assim, apesar da forte identidade muçulmana representada, por exemplo, segundo Dawisha (2003: 127), "por um milhão de membros da Fraternidade Muçulmana no Egito", da força dos nacionalismos locais, dos interesses sectários e tribais, da penetração do comunismo, em tese, oposto ao nacionalismo, o pan-arabismo lentamente caminhava se fortalecendo.

Entretanto, o que tinha tudo para coroar o pan-arabismo, a primeira guerra Árabe-Israelense, ao menos por um curto período, o estancou, o descreditou e reforçou as identidades concorrentes.

Ao final da II Guerra, o apelo moral a favor da imigração judia para a Palestina cresceu. A configuração internacional mudara. A Grã-Bretanha já não desfrutava do poder de antes. O governo dos Estados Unidos começou a sofrer pressão da sua enorme comunidade judaica, inclinando-se a usar sua influência em favor das exigências sionistas de imigração e da criação de um Estado judeu. As propostas de acordo por parte de britânicos e americanos não recebiam aprovação nem de judeus, nem de árabes. Incapaz de controlar a situação, a Grã-Bretanha entregou o assunto às Nações Unidas, em 1947:

Uma comissão especial da ONU enviada para estudar o problema apresentou um plano de partilha mais favorável aos sionistas que o de 1937. O plano foi aceito pela Assembléia Geral das Nações Unidas em novembro de 1947⁸¹, com apoio bastante ativo dos Estados Unidos e também da Rússia (...) Os membros árabes das Nações Unidas e os árabes palestinos rejeitaram-no, e, mais uma vez diante da impossibilidade de encontrar uma política que árabes e judeus aceitassem, a Grã-Bretanha decidiu retirar-se da Palestina numa data fixada, 14 de maio de 1948. (HOURANI, 1995: 363)

Assim que a Inglaterra deixou a Palestina, Ben Gurion (um dos fundadores do Estado de Israel e seu primeiro primeiro-ministro) anunciou o estabelecimento do Estado de Israel, e teve início o primeiro conflito árabe-israelense⁸².

Apesar de somados, os exércitos do Egito, da Síria, da Transjordânia, do Líbano e do Iraque permaneceram o tempo todo quantitativamente em condição inferior aos de Israel, que de “David” nada tinha.

Além disso, as forças árabes, conforme Dawisha (2003), enfrentaram um outro problema que desmascarou a fragilidade da união, a desconfiança umas das outras, o que não permitiu a concentração total de energia contra Israel, não que isso fosse suficiente, já que “os exércitos do Egito, do Iraque e da Jordânia estavam pobremente armados e equipados, em parte, como um resultado da política britânica

⁸¹ Resolução 181 das Nações Unidas, publicada em novembro de 1947, que recomendava a divisão da Palestina em dois Estados, um árabe (com 53% do território) e outro judeu (com 47% do território).

⁸² A Revolta Palestina de 1936-1939 também foi um conflito envolvendo judeus e palestinos, esses amplamente apoiados por outras populações árabes e por seus Estados, mas não foi um conflito entre Estados, não se tratou de uma guerra convencional, mas sim de uma insurreição.

(...) o exército da Jordânia era pequeno. Os outros exércitos árabes eram pequenos, mal-equipados ou inexistentes”. (DAWN, 2000: 53)

Conclusão, após meses de combate entre árabes e israelenses, as forças árabes foram derrotadas. “Dos aproximadamente 27.000 km² das terras palestinas, 20.000 passaram para o controle de Israel. As porções restantes, a Cisjordânia – onde encontra-se Jerusalém Oriental, de grande importância histórica e religiosa – e a Faixa de Gaza, tornaram-se controladas, respectivamente, por Transjordânia e Egito.” (ABED, 1995: 106)

Quase dois terços da população palestina abandonou suas casas e tornou-se refugiada, problema que só se agravou desse momento até os dias atuais.

A guerra revelou as divisões, as concorrências, as ambições individuais, não necessariamente nacionais, mas, até mais provavelmente, pessoais ou de grupos. O esforço cooperativo pré-guerra, resultante das pressões populares, de interesses pragmáticos e até mesmo de compromisso ideológico, converteu-se em acusações e recriminações mútuas.

Novamente transbordava um dos grandes impasses intra-árabe, se não o de maiores dimensões na época – as pretensões hachemitas, que, *grosso modo*, alinhavam Bagdá e Amã, em oposição ao Cairo, a Damasco, a Beirute e a Riad.

Logo após o cessar-fogo, o príncipe da Transjordânia organizou uma conferência com nobres e funcionários públicos, cujo objetivo era discutir a fusão, para não dizer anexação, da Cisjordânia à Transjordânia. Essa revelação, afirma Dawisha (2003), causou tamanha aversão entre as populações das sociedades árabes, a ponto de até o regime iraquiano, aliado natural da Transjordânia, ter de condenar a idéia de Abdullah, que concordou em ceder perante o compromisso dos outros países árabes de retirarem seu apoio à fundação de um governo palestino. Dessa forma, Abdullah pôde tentar por outros meios a absorção da Cisjordânia, isto é, através de negociações secretas com Israel.

Quando isso veio à tona, para ainda mais desgosto das populações árabes com seus governantes, a Liga Árabe respondeu, na primavera de 1950, proibindo qualquer país de tentar negociar a paz com Israel.

Em 24 de abril de 1950, Abdullah respondeu anunciando a anexação da Cisjordânia.

O Egito pediu que a Jordânia⁸³ fosse excluída da Liga, mas Iraque e Iêmen foram contrários e, como visto, somente a unanimidade poderia obrigar todos a uma resolução. Para piorar, Estados Unidos e Inglaterra apoiaram o príncipe hachemita.

Às populações árabes que esperavam a vitória na guerra contra Israel restou assistirem à competição entre seus governos, ou pela Palestina, ou pela liderança regional, e a falta de fidelidade de seus líderes aos interesses nacionalistas árabes. Esse cenário deixou o público mais cético não apenas em relação à capacidade para realizar as causas pan-arabistas, mas, sobretudo, acerca da sinceridade das lideranças no tocante ao nacionalismo árabe.

Assim, a ideologia pan-arabista, que ainda lutava para se erguer, sofre um encolhimento. Descrença popular, por um lado, e ênfase no nacionalismo local, de outro.

Segundo Dawisha (2003: 132, 133), de todas as sociedades árabes, a que demonstrou maior retração foi a egípcia. Entretanto, exclama ele:

(...) ironias históricas são o elo do desenvolvimento humano. Apesar de seu impacto negativo sobre o nacionalismo árabe, a guerra na Palestina acabou sendo o catalisador principal para o dramático ressurgimento do nacionalismo árabe nos anos 1950 (...) foram as conseqüências inesperadas da guerra que contribuíram para a onda de sentimento arabista menos de uma década depois. E isso aconteceu no Egito, a terra menos hospitaleira às idéias do nacionalismo árabe e da unidade árabe orgânica.

Assim, três anos e meio após o malogro na Palestina, no dia 23 de julho de 1952, jovens oficiais egípcios, acusando o regime monárquico do rei Faruq de corrupção, executam um bem-sucedido golpe de Estado. Entre os seus líderes estava o Coronel Jamal 'Abd al-Nasir, que viria a se transformar no maior ícone do nacionalismo árabe.

Independentemente dos retrocessos sofridos pelo pan-arabismo até aqui, que buscava ainda seu espaço e sua afirmação, vale enfatizar nessa fase, especialmente a partir dos anos 1930, o empenho para obter teorização a fim de orientar o movimento político na busca da unificação árabe. A idéia da unidade e seus fundamentos, divulgados via um sistema educacional cada vez mais centralizado e através da propaganda (por enquanto, principalmente impressa),

⁸³ Em 1946 a Transjordânia tornou-se independente da Inglaterra e, em maio de 1950, seu nome mudou para Reino Hachemita da Jordânia.

foram gradualmente popularizando⁸⁴ o nacionalismo árabe, que, por sua vez, contribuiu para uma série de eventos e transformações políticas e institucionais, como a formação da Liga Árabe, os golpes ocorridos após a fase da obtenção das independências, a criação da RAU (República Árabe Unida), as alianças militares entre os árabes contra Israel etc. Não se quer dizer com isso que outros fatores, como os econômicos e até mesmo pessoais, não sejam significativos, longe disso. Mas o que se quer destacar aqui é o poder que a idéia da unidade da nação árabe conquistou, mormente nos anos 1950 e 1960, levando as populações do Oriente Médio a um grande frenesi e a enormes pressões sobre seus governantes, como veremos no capítulo a seguir.

⁸⁴ Vale lembrar que ainda que o sistema educacional tenha evoluído significativamente dos anos 1920 para os anos 1940, a maioria da população dos países árabes ainda não estava incluída, o que limita quantitativamente a noção de “popularização” do nacionalismo árabe. Por outro lado, a maioria dos árabes, como bem se sabe, é muçulmana, e os nacionalistas árabes, inclusive os cristãos, como, por exemplo, Zurayq, sabiamente mostraram que a reconciliação do nacionalismo árabe com o Islã era um pré-requisito para o apoio popular. ‘Abd al-Nasir, por exemplo, era acusado por islamistas tradicionalistas de usar a linguagem do Islã em seus discursos e transmissões por rádio para ganhar o apoio das massas.

5) De 1948 a 1967

I

Esse é um período muito denso, que abriga os mais importantes eventos políticos relacionados ao pan-arabismo. O estabelecimento do Estado de Israel e a questão da Palestina adquirem um papel destacado na política do mundo árabe, tornando-se determinantes na nova conformação do nacionalismo árabe pós-1948. Outro elemento que se sobressai é o envolvimento dos militares com a política e o movimento pan-árabe. Igualmente importante é a vinculação do último com uma tendência socialista e, no final das contas, apesar da resistência, a inevitável divisão dos árabes de acordo com a lógica da Guerra Fria.

A derrota da coligação árabe para as forças israelenses em 1948 foi um acontecimento-chave no desenvolvimento do nacionalismo árabe que, como afirma Korany (1995), fez da Palestina um assunto central na política intra-árabe e nas relações dos árabes com os poderes externos.

O revés sofrido pelos exércitos árabes, a imigração massiva de palestinos para os países vizinhos e, principalmente, a perda de territórios para Israel deixaram perplexa a opinião pública árabe no momento em que se iniciava o processo de descolonização nos países árabes. Os regimes vigentes foram questionados, e a crise de legitimidade se estabeleceu.

Como visto no final do capítulo anterior, o resultado da guerra de 1948 revelou a falta de determinação e de fidelidade às aspirações pan-arabistas por parte das lideranças dos países árabes. Segundo Dawisha (2003), os Estados árabes não mobilizaram toda a sua força contra Israel e, o que é pior, demonstraram desconfiança uns com relação aos outros, além da ambição de anexar partes da Palestina.

Isso não levou exatamente ao enfraquecimento do apoio ao ideal da unidade, mas sim do apoio aos governantes vistos como responsáveis pelo fracasso.

O conflito de 1948 também agravou a opinião pública negativa nos países árabes no que diz respeito à Inglaterra, o principal poder estrangeiro, à época, no Oriente Médio, que, nas palavras de Hourani (1995: 364), “retirou seus funcionários e soldados do país sem perdas”, despertando hostilidade. Os árabes percebiam a política britânica como colaboradora do sionismo e como indiferente às implicações

da imigração judia e do fortalecimento de Israel para o mundo árabe. Nutriam o mesmo pensamento com relação aos Estados Unidos. Certamente isso contribuiu para o posterior rechaço de propostas de alianças com esses países por parte de várias lideranças e governos árabes.

A partir, então, do fracasso árabe na primeira guerra árabe-israelense, o pan-arabismo sofre uma reavaliação cujo saldo foi um movimento mais organizado, mais ativista e mais revolucionário, que somou ao seu caráter anticolonialista e, posteriormente, antiimperialista uma forte tendência socialista. De acordo com Kramer (1993), um socialismo mais autêntico, não alinhado com o marxismo, implicando reforma agrária e nacionalização extensiva.

Esse caráter revolucionário possui, portanto, duas facetas. A primeira refere-se à aversão à dominação européia direta ou indireta e à decepção com os resultados provenientes das idéias e instituições liberais importadas. A segunda, alternativamente, diz respeito à absorção de novas idéias de organização política, social e econômica que, apesar de também originarem-se na Europa, pregavam, sobretudo, justiça social, que era entendida pelos revolucionários como um pré-requisito para um maior envolvimento da população em torno do ideal da unidade árabe. Não se quer dizer com isso que a idéia de justiça social tenha sido manipulada com a intenção de conquistar apoio para a causa árabe, mas que, a partir do revisionismo pan-árabe, justiça social e unidade deveriam estar associadas. Todos os integrantes da nação árabe deveriam desfrutar de condições de vida dignas.

O socialismo árabe não contou com uma estrita fundamentação teórica, desenvolvendo-se mais pragmaticamente dentro das estruturas econômicas e políticas. A formulação da doutrina socialista, afirma Sharabi (1966), foi um processo gradual e, em grande parte, pragmático. “O despertar de uma consciência moral na inteligência após a II Guerra foi a base para seu desenvolvimento. A moralidade social islâmica associada com o fervor nacionalista agiu como um propulsor emocional da nova doutrina, um fato que, em grande medida, favorece o caráter não-marxista do socialismo árabe e sua hostilidade ao comunismo.” (SHARABI, 1966: 82)

Esse socialismo começou a se desenvolver no mundo árabe entre os jovens educados por volta dos anos 1930 e 1940 e alcançou enorme expressão nos anos 1950 e 1960, através do partido fundado por Michel ‘Aflaq e Salah al Din Bitar, o

Ba'th, e, em menor grau, do nasserismo. Seu perfil difere do pensamento socialista tradicional, ou seja, do socialismo real ou científico. Há quem diga que guarde talvez mais semelhanças com o socialismo de Proudhon.

O importante é que o chamado socialismo árabe compôs uma ideologia que mesclou nacionalismo, mais especificamente, pan-arabismo, e idéias socialistas. Mais do que isso, prevalecia, segundo Choueiri (2000), uma subordinação do socialismo ao objetivo maior do movimento pan-árabe, a unidade árabe, conflitando com o internacionalismo marxista.

O objetivo da absorção e adaptação do socialismo para as necessidades árabes, enfim, o objetivo do socialismo árabe, segundo 'Aflaq (apud CHOUEIRI, 2000: 157) “um socialismo independente que não segue uma doutrina particular (...) que se beneficia de todas as teorias e experimentos (...) e é determinado para estar em conformidade com o espírito da nação”, era garantir a justiça social. Para 'Aflaq (apud CHOUEIRI, 2000: 158), os árabes não progrediriam se não acreditassem que seu nacionalismo garantiria a eles igualdade e um padrão de vida decente.

Essa reformulação revolucionária partiu, como indicado pouco acima, da geração educada que cresceu no contexto dos anos 1930 e 1940, queixosa, entre outras coisas, da falta de acesso e participação na vida política de seus países, que era dominada pelas elites da geração anterior, a velha guarda nacionalista (examinada no capítulo anterior), considerada progressista nos anos 1920, todavia conservadora nos anos 1940.

Para compreendermos melhor essa enérgica mudança do movimento pan-árabe depois da primeira derrota para Israel, vale uma breve comparação entre seu perfil geral antes e depois de 1948.

Enquanto o nacionalismo árabe pré-1948 tem como elementos determinantes a língua e a história, o nacionalismo árabe pós-1948, ainda que não os descarte, uma vez que continuam sendo necessários, prioriza outros elementos, a saber, conforme Korany (1995), uma ameaça externa, um pólo de atração (um centro) e uma liderança carismática, que podem se traduzir, na prática, respectivamente, por: Israel juntamente com as forças ocidentais imperialistas, Egito e 'Abd al-Nasir. À medida que antes de 1948 o pan-arabismo enfatiza mais a teoria, depois disso, passa a valorizar maior ação política.

Nas palavras de Tareq Ismael (apud CHALALA, 1987: 42): “O nacionalismo árabe liberal havia se nutrido da euforia da herança árabe; tal euforia pareceu falida,

de fato, perante a realidade da inabilidade árabe na Palestina (...) Sob a ameaça de extinção, como simbolizado pela Palestina, o nacionalismo árabe se reafirmou, não na glorificação do passado, mas na reforma do presente”.

Enquanto a geração anterior à I Grande Guerra, dentro da qual se insere a primeira geração nacionalista, desenvolveu uma visão otimista do liberalismo e da democracia parlamentar, a geração formada nos anos 1930 e 1940 sentiu-se desapontada com a ideologia e a política liberais. Esse desencanto se deveu ao prolongamento do sistema mandatário, ao controle por parte das potências estrangeiras da vida política dos países sob mandato, controle esse efetivo, por exemplo, através da manipulação de eleições parlamentares.

A estrutura parlamentar instituída nos países árabes não desempenhou seu papel genuíno, funcionando de forma corrompida e cheia de vícios, visando a continuidade do atendimento dos interesses colonialistas e a manutenção das condições social e material das elites tradicionais, estrategicamente, de um lado, associadas ao discurso nacionalista árabe e, de outro, aliadas e submetidas aos poderes europeus.

Assim, para a nova geração, o parlamentarismo simbolizava a influência e a exploração estrangeiras e uma força contrária à integridade nacional. A desilusão com a experiência parlamentar no período entre guerras abriu espaço para que o fascismo e o socialismo exercessem a sua atração.

Como não poderia deixar de ser, esse processo de decepção e mudança gerou oposição entre a velha guarda, segundo Sharabi (1966), formada na sua maioria por sunitas de classes mais abastadas, educados e aristocráticos, porém desorganizados como grupo, e a geração que amadureceu ao longo dos anos 1930 e 1940, moldada por influências diferentes daquelas que atingiram a geração anterior.

Vale lembrar, por exemplo, que a teorização primeira do nacionalismo árabe que ocorre nesse período, representada, entre outros, por al-Husri e pelo Michel 'Aflaq de antes da união de seu partido com o partido socialista de al-Hawrani, o que veremos logo mais, é fortemente baseada nas idéias nacionalistas culturalistas germânicas.

De 1948 a 1967 quase todos os Estados árabes alcançaram a independência. Alguns países do Golfo Pérsico demoraram um pouco mais: Bahrein, Qatar e Emirados Árabes Unidos a obtiveram em 1971. Egito e Iraque, por sua vez,

alcançaram antes suas independências formais, respectivamente, em 1922 e 1932. No entanto, só se livraram, de fato, da colonização britânica em 1954, no caso egípcio, e em 1958, no caso iraquiano.

A maioria dos países árabes asiáticos e o Egito obtiveram a independência pela manipulação de forças políticas internas e externas e por negociações relativamente pacíficas.⁸⁵ O poder fora transferido para as elites tradicionais (a velha guarda), que conseguiram, através da posição social e da habilidade política, se manter durante o período mandatário. (HOURANI, 1995)

Ainda que essas elites possam ser consideradas progressistas nos anos 1920, já que, apesar da colaboração com a França ou com a Inglaterra, proveram, na medida do possível, a independência (Faysal, como já visto, é um caso clássico), sua política era, antes de tudo, voltada para garantir a manutenção do seu *status* e de sua riqueza e assim persistiu após a independência, visando manter o tecido social e a distribuição de riqueza.

Logo, esses regimes não poderiam absorver os partidos de esquerda fundados pela geração mais jovem. A oposição entre a elite estabelecida no poder e a geração educada mais jovem era muito aguda para permitir a acomodação de ambas dentro do sistema político vigente. A negação da participação efetiva dos mais jovens no sistema parlamentar exclusivo dos mais velhos acabou tendo como consequência a violência.

Não estamos nos referindo quando falamos de partidos de esquerda, apenas aos pan-arabistas, mas também a outros grupos que se organizaram politicamente, nacionalistas em geral, islamistas e comunistas. Estes, que já se opunham no período pré-independência aos colonizadores e seus colaboradores nativos, intensificaram essa oposição contra os governantes, agora independentes, que, por sua vez, reagiram perseguindo os oposicionistas, fazendo crescer o uso da violência.

⁸⁵ Esse já não foi, por exemplo, o caso da independência da Argélia, um país que ingressou na onda revolucionária dos anos 1950 e 1960, tornando-se fortemente socialista (um socialismo argelino, não-alinhado) após sua dramática independência em 1962, cujo saldo foi, segundo Sharabi (1966: 70), o de um milhão de mortos, dois milhões de desabrigados e, aproximadamente, quatro milhões vivendo da ajuda e de subsídios governamentais. A partir daí, a Argélia vai compor, juntamente com o Egito de 'Abd al-Nasir, a Síria do Ba'th e o Iraque pós-1958, o grupo dos Estados árabes revolucionários, opostos ao grupo dos Estados monarquistas, composto por Arábia Saudita, Jordânia, Líbia e Marrocos. Outros países árabes, como o Líbano e a Tunísia, nem monarquistas, nem revolucionários, tornaram-se alvo da ação dos Estados de esquerda. Essa polarização aparecerá ao longo deste capítulo.

Esses partidos organizaram forças paramilitares, armaram-se e se prepararam para a apreensão do poder pela força. Mais importante do que isso, buscaram entrelaçar sua perspectiva ideológica com a força militar por meio da infiltração da ideologia no exército e da conversão de oficiais jovens. Foi assim que os militares começaram a se envolver com a política e com o nacionalismo árabe, transformando-se em peças centrais, como notaremos adiante, na evolução desse movimento.

Além disso, explica Sharabi (1966), os jovens exércitos árabes criados sob o domínio europeu só adquiriram prestígio após a II Guerra. Depois da independência, o exército, em cada Estado árabe, tornou-se símbolo de orgulho nacional. Em pouco tempo se transformou também em centro da atividade nacionalista. O antagonismo entre a elite tradicional dominante e a jovem guarda revolucionária refletiu-se igualmente dentro das Forças Armadas entre oficiais mais antigos identificados com a velha liderança e oficiais mais jovens associados com a esquerda.

Essa polarização existente dentro das sociedades árabes, fortalecida pela derrota em 1948 que “desmascarou a falência da velha liderança e mostrou que a fraqueza, assim como o poder nacional, repousavam no exército” (SHARABI, 1966: 61), desencadeou uma onda de golpes de Estado conduzidos por militares associados com a esquerda árabe, que se estendeu por toda a década de 1950 e adentrou o início dos anos 1960.

Como observado, há, via de regra, cooperação entre militares e civis de esquerda. No caso egípcio, por exemplo, a Fraternidade Muçulmana foi uma grande colaboradora dos militares que executaram o golpe de 1952, ainda que tenham se desentendido depois disso. Na Síria, os militares contaram com os comunistas, com os nacionalistas sírios e com os ba'thistas, grupos que também entraram em conflito e disputaram o poder entre si posteriormente.

Desnecessário dizer que, embora compartilhassem a oposição às elites governantes e o objetivo de controlar o Estado e estabelecer uma nova ordem política e social, os grupos supracitados diferiam enormemente no que diz respeito a ideologia, métodos e organização, o que implicará, como teremos a oportunidade de ver mais adiante, disputa e conflito entre eles.

O primeiro golpe e o primeiro exército a entrar na política foi o sírio, sob a liderança do coronel Husni al-Za'im, em 30 de março de 1949. Depois disso, a Síria experimentou mais dois golpes nesse mesmo ano e também em 1951, 1954, 1961 e

1963. No Egito um golpe aconteceu em 1952, levando os Oficiais Livres ao poder, entre os quais estava o futuro presidente egípcio 'Abd al-Nasir. No Iraque, em 1958, um golpe comandado pelo General 'Abd al-Karim Qasim, contrário aos outros, sem participação de civis, colocou fim à monarquia hachemita e, em 1963, outro golpe levou os ba'thistas ao poder. O Sudão também viveu essa experiência em 1958. O Iêmen, em 1962, derrubou a monarquia e proclamou o nascimento da república.

Países que não experimentaram golpes bem-sucedidos vivenciaram, ao menos, tentativas frustradas, caso da Jordânia, da Arábia Saudita e do Líbano. Conforme Sharabi (1966), mesmo onde os militares não tomaram o Estado, tornaram-se centro de influência e prestígio.

II

Nesse processo de revisão, radicalização e fortalecimento, dois movimentos são de peculiar importância para o nacionalismo árabe nos anos 1950 e 1960. Um é o ba'thismo, o outro, o nasserismo.

O ba'thismo tem início nos primeiros anos da década de 1930 através do cristão ortodoxo Michel 'Aflaq e do damasceno muçulmano Salah al-Din Bitar, ambos estudados em Paris e fundadores do Partido Ba'th, que significa *ressurreição*.

A fundação oficial do Ba'th ocorreu em abril de 1947, no Congresso do Partido, que reuniu principalmente membros da classe média. Apesar de atuar na clandestinidade, o Ba'th começou a ganhar mais e mais adeptos já a partir de 1945, momento em que ainda não era uma força política. Esse crescimento foi um sintoma, segundo Dawisha (2003), da aceitação das idéias nacionalistas árabes entre os árabes, sobretudo os de classe média. Seu crescimento não se restringiu ao seu país de origem, a Síria, avançando, a partir do começo dos anos 1950, também para Jordânia, Iraque, Líbano, Palestina, Tunísia e Península Arábica.

Os principais ideais do partido giravam em torno da unidade política, econômica e cultural dos árabes, ou seja, sugeriam a extinção das divisões impostas pelo colonialismo à nação árabe e pregavam o direito dela de possuir seu próprio Estado soberano, demonstrando a concordância com a congruência “uma nação, um Estado”.

Conforme Dawisha (2003), o objetivo do Ba'th era reverter o dano da divisão

causada pelos poderes ocidentais, rejuvenescendo, assim, o “espírito árabe”, o que não poderia ser realizado de forma gradual, caracterizando seu ímpeto revolucionário.

Além de tornar-se um veemente propagador da unidade árabe, o partido de ‘Aflaq e al-Din Bitar tornar-se-ia da metade dos anos 1950 em diante um dos maiores jogadores da política intra-árabe, ainda que seu brilho, como diz Chalala (1987), tenha sido um pouco ofuscado pelo grande êxito de ‘Abd al-Nasir, que analisaremos logo mais.

O Ba’th começou a desempenhar um papel mais relevante na política árabe, relata Chalala (1987), após unir-se ao Partido Socialista Árabe, dirigido por Akram al-Hawrani⁸⁶. Dessa fusão surgiu o Partido Árabe-Socialista Ba’th, que passou a contar, então, com três lideranças: Michel ‘Aflaq, secretário-geral do partido que desempenhava o papel de filósofo, responsável por sua direção ideológica, e Salah al-Din Bitar e Akram al-Hawrani como organizadores. A partir dessa união o caráter revolucionário do Ba’th intensificou-se.

A união com o Partido Socialista, apoiado sobretudo por camponeses, resultou, conforme Chalala (1987), na quebra do predomínio da pequena burguesia urbana como base de apoio do partido de ‘Aflaq, que, de acordo com Choueiri (2000), passou a ser composta também por estudantes, trabalhadores urbanos, camponeses e minorias. Vale registrar ainda que al-Hawrani mantinha importantes contatos dentro das Forças Armadas, conseguindo dessa forma recrutar muitos membros de instituições militares. (DAWISHA, 2003)

Como resultado, afirma Chalala (1987), o Ba’th emergiu como uma força efetiva na política síria, apelando tanto para o estrato rural quanto para a classe média, o que pôde ser comprovado pelo resultado das eleições de 1954, na Síria, na qual se tornou o terceiro partido em termos de ocupação de cadeiras parlamentares, conquistando 13 dos 141 assentos⁸⁷, fortalecendo assim as forças pan-arabistas.

Além do seu expressivo crescimento após sua união com o partido de al-Hawrani, a sorte política do Ba’th, diz Dawisha (2003: 155), “foi ajudada pela nacionalização do Canal de Suez conquistada por ‘Abd al-Nasir e pelo subsequente

⁸⁶ Akram al-Hawrani foi parlamentar na Síria nos anos 1940. Em 1950 ocupou a cadeira de Ministro da Defesa.

⁸⁷ Longe de se igualar aos políticos tradicionais que conquistaram o maior número de cadeiras, esses treze assentos são expressivos para um partido que não existia oficialmente menos de uma década antes, alega Dawisha (2003).

ataque tripartite contra o Egito”, que examinaremos posteriormente.

O impulso do Ba’th a partir da metade da década de 1950 é coincidente com o aumento mais que expressivo da popularidade daquele que depois de 1956 (crise de Suez), como veremos, se transformou no líder reconhecido do movimento nacional árabe. O fato de os princípios do Ba’th ecoarem os do carismático al-Nasir contou positivamente para o seu desenvolvimento.

A noção de nacionalismo pan-árabe de al-Husri faz parte do conteúdo doutrinário do Ba’th, ao qual se soma a doutrina do socialismo árabe, desalinhada do bloco comunista e avessa ao marxismo. Isso se deve, em primeiro lugar, como já comentado, à base ideológica internacionalista do último, contrária ao nacionalismo em geral (ou que o admite, na melhor das hipóteses, apenas como uma etapa) e, portanto, desfavorável, em princípio, ao ideal de unidade nacional árabe. Como veremos abaixo, para o Ba’th, o socialismo, visto como um meio de se alcançar a justiça social, era subordinado ao ideal da unidade nacional árabe.

Quando nós dizemos que necessitamos de um nacionalismo árabe, queremos dizer que devemos dar atenção às circunstâncias peculiares que pertencem a nós como árabes nessa fase da nossa história. Nós concordamos com o princípio do socialismo, mas não com a maneira como deve ser aplicado ou com o lugar que deve ocupar em nossa vida nacional. Nós não podemos aceitar a visão do socialismo ocidental de que o nacionalismo é meramente uma fase transitória no processo de evolução econômica. Ao contrário, nacionalismo deve ser adaptado à nossa nação e à nossa luta política, e não tornar-se um instrumento da conspiração contra nossa pátria, ou um meio de divisão interna (...) ou um espaço de manobra antinacionalista.⁸⁸

O que seria do pensamento árabe se fosse superado por uma filosofia artificial tal como o socialismo comunista (...) falsa e distorcida?⁸⁹

Além da antítese universalismo/particularismo que posiciona comunistas e nacionalistas árabes em lados opostos, ‘Aflaq ainda confere à religião, no caso o Islã, um valor fundamental. Como afirma Sharabi (1966), a moralidade islâmica aliada ao fervor nacionalista pan-arabista agiu como um propulsor da doutrina socialista árabe, o que contribuiu para o caráter não-marxista do socialismo árabe e para sua hostilidade contra o comunismo.

⁸⁸ Essa citação é de um texto de 1946, retirada de uma coleção de artigos e discursos de Michel ‘Aflaq, selecionados por SHARABI, Hisham B. *Nationalism and Revolution in the Arab World*. Princeton, New Jersey: Georgetown University, 1966. P. 111.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 111.

Para 'Aflaq (apud PICARD, 1995: 203), os três elementos que sustentam a noção de uma identidade árabe comum são: a história, especialmente a história moderna do imperialismo e a instalação do Estado de Israel⁹⁰, a língua árabe e o Islã, “não interpretado como religião, mas sim como cultura e experiência espiritual única dos árabes através da linguagem e da revelação do Corão”.

Como 'Aflaq nutria um sentimento antieuropeu e interpretava o Islã como uma chave mestra da identidade árabe, escreveu: “A Europa é temerosa do Islã hoje, como foi no passado. Ela sabe que a força do Islã (que no passado expressava a dos árabes) está renascendo e aparecendo em uma nova forma, a do nacionalismo árabe. Por essa razão ela emprega todas as suas armas contra essa nova força”.⁹¹

Desejava-se que a síntese entre o nacionalismo e o socialismo teorizada por Michel 'Aflaq ocorresse dentro de um Estado árabe que deveria estender-se do Golfo Árabe ao noroeste da África. Isto é, a estrutura estatal herdada do colonialismo europeu deveria desaparecer gradativamente, dando lugar a uma grande nação árabe, expressão essa que implica aqui unidade cultural, política e econômica.

“A batalha por unidade não pode (...) ser separada da batalha por liberdade (...) e socialismo, nem deve ser separada sob quaisquer circunstâncias.”⁹²

No que se refere à liberdade individual, o pensamento de 'Aflaq é similar ao de al-Husri, ou seja, o indivíduo só existe como parte da comunidade, da nação árabe (TIBI, 1991), a qual não cabe a ele decidir se quer ou não compor, já que a base dessa nação é a “raça árabe que tem, desde épocas históricas mais remotas, carregado dentro de si uma vitalidade e uma nobreza que a têm capacitado a renovar-se e aperfeiçoar-se, tirando vantagem tanto de triunfos quanto de derrotas”.⁹³

Mais: pertencer à nação e ser um nacionalista é, para 'Aflaq, motivo de júbilo. “Nacionalismo, como qualquer tipo de amor, enche o coração com alegria e a alma

⁹⁰ Nota-se aqui a importância dada a Israel e aos poderes imperiais na elaboração da identidade árabe, ratificando o lugar do inimigo externo como determinante fundamental no revisionismo pan-árabe pós-1948.

⁹¹ Essa citação é de um texto de 1943, retirada de uma coleção de artigos e discursos de Michel 'Aflaq, selecionados por SHARABI, Hisham B. *Nationalism and Revolution in the Arab World*. Princeton, New Jersey: Georgetown University, 1966. P. 112.

⁹² Ibid., p. 111. Citação de um texto de 'Aflaq de 1958.

⁹³ Trecho retirado de um ensaio de 'Aflaq de 1940, contido em HAIM, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 242-249.

com esperança; o indivíduo que sente isso deve dividir com todas as pessoas essa alegria que o coloca acima do egoísmo e o aproxima da bondade e da perfeição.”⁹⁴

De acordo com Tibi (1991), al-Husri e o Partido Ba'th mantinham relações bastante cordiais. O pensamento do primeiro era bem aceito, servindo, em parte, como observado acima, como base do programa doutrinário do Ba'th. Essa cordialidade começou a se desmanchar com o surgimento do nasserismo.

O termo *nasserismo* nasceu entre os inimigos de al-Nasir. Conta Dawisha (2003), que teria sido utilizado pela primeira vez pelo primeiro-ministro iraquiano Fadhil al-Jamali durante os anos 1950, período de intensa inimizade entre o Egito e o Iraque.

Conforme Sharabi (1966), nasserismo ou *al-nasiriyyah* refere-se a um movimento criado por 'Abd al-Nasir, que contava com vários grupos e partidos que acreditavam que o nacionalismo árabe só seria bem-sucedido sob o comando de al-Nasir, fornecendo, portanto, apoio às suas políticas e à sua liderança. Explica ainda Sharabi (1966) que esse movimento não possuía uma organização central, representando mais uma tendência emocional do que um movimento coordenado.

Segundo Dawisha (2003: 151) “o Egito de al-Nasir não foi de modo algum amado por todos; alguns tinham ressentimento do mesmo, outros o temiam. Mas, detestado ou venerado, sua liderança do nacionalismo árabe revolucionário de metade dos anos 1950 até a morte de al-Nasir em outubro de 1970 foi reconhecida por amigos e inimigos”.

Nos anos 1950, assegura Chalala (1987), nasseristas, ba'thistas e outros nacionalistas árabes uniram suas forças na corrida pelos objetivos maiores do nacionalismo árabe, a unidade e a liberdade⁹⁵. Contudo, apesar de pregarem a unidade e o socialismo árabes, 'Abd al-Nasir e o Ba'th se desentenderam inúmeras vezes e se imbricaram numa enérgica competição pela liderança do movimento pan-arabista. Conforme Chalala (1987), o nacionalismo árabe de 'Abd al-Nasir assumiu um papel mais moderado nos anos 1960, enquanto o radicalismo teria marcado o nacionalismo dos ba'thistas.

Como visto no capítulo anterior, um dos três pontos principais em que al-Husri concentrou sua energia foi demonstrar, tanto para os egípcios quanto para o

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Lembrando que o termo liberdade refere-se à libertação da influência e do domínio dos países imperialistas.

restante dos países árabes, que o Egito fazia parte do mundo árabe e, mais importante, que era o líder natural dos árabes em função das suas características.

Assim, quando 'Abd al-Nasir adotou o nacionalismo árabe e com seu carisma conquistou as massas, al-Husri passou para o seu lado sem hesitar, afirma Tibi (1991: 202).

Dois anos depois do golpe que derrubou o rei Faruq, em meio à maré de golpes que assolou o mundo árabe depois da derrota para Israel em 1948, o coronel 'Abd al-Nasir tornou-se presidente do Conselho do Comando Revolucionário e, em 1956, foi eleito presidente do Egito, cargo em que permaneceu até a sua morte em 1970. Até 1967 al-Nasir assumiu não só a função de chefe de Estado egípcio, mas de líder do nacionalismo árabe, amado pelas massas árabes.

III

Conforme Kramer (1993), os oficiais que haviam lutado contra Israel, influenciados também, em parte, pelo desgosto expresso e impresso dos intelectuais nacionalistas, sentiram-se apunhalados pelas costas ao perceberem que seus Estados estavam negociando normalmente com Israel e que cada um buscava seu *modus vivendi* com o mesmo.

Assim, além da infiltração da ideologia nacionalista árabe nas Forças Armadas, a motivação prática dos militares para a realização dos golpes encontra-se na corrupção e na ineficiência de seus governos.

Dessa forma, só em 1949, a Síria testemunhou três golpes, conforme Choueiri (2000: 198):

(...) lançados por coronéis que acusavam os dois principais partidos políticos do momento, o Partido do Povo e o Partido Nacional, de corrupção, nepotismo e ineficiência. O primeiro golpe foi liderado por Husni al-Za'im em 30 de março de 1949, seguido rapidamente pelo segundo em 14 de agosto de 1949. O líder do segundo golpe, Sami al-Hannawi, foi deposto, por sua vez, por Adib al-Shishakli, em 19 de dezembro de 1949.

Esse último endureceu a ditadura militar em 1951, dissolvendo todos os partidos políticos e banindo seus líderes. Foi contra esse governo que 'Aflaq, al-Din Bitar e al-Hawrani começaram as conversações para a união de seus partidos a fim de se fortalecerem para derrubar al-Shishakli.

Em 1952, chegara a vez do rei Faruq, do Egito, voar para o exílio. Rei do Egito desde de 1936, Faruq, em contraste com a popularidade que conquistou no começo de seu reinado, na segunda metade dos anos 1940 passou a ser visto como incompetente e rodeado de corruptos. (CHOUEIRI: 2000)

Em fevereiro de 1942, o Reino Unido, suspeitando de uma aproximação do Egito – sede dos aliados no Oriente Médio – com a Alemanha, cercou o Palácio de Faruq, oferecendo a ele duas escolhas: sua abdicação ou a formação de um governo favorável aos Aliados. Faruq escolheu a segunda opção, indicando o líder do Wafd⁹⁶, Mustafá al-Nahhas, como seu primeiro-ministro. Esse episódio causou um profundo desgaste na imagem do Rei Faruq e do sistema político do Egito, demonstrando claramente e de forma humilhante o poder de interferência dos britânicos nos assuntos do país, em tese soberano desde 1922.

Foi nessa época que, segundo Choueiri (2000), os militares, a maioria de classes média e mais baixa, começaram a sua escalada ao poder. A essa altura ‘Abd al-Nasir já era tenente. Foi na academia militar, por volta da II Guerra, que al-Nasir estabeleceu laços mais fortes com oficiais jovens que desejavam abolir a monarquia, livrar o Egito da influência britânica e fundar uma república egípcia. Note que a questão pan-arabista não é um assunto importante ou que mereça destaque entre as futuras lideranças do Egito por enquanto, em contraste com a importância, primeiro do arabismo e, depois, a partir dos anos 1930, da ideologia pan-arabista à maneira de al-Husri e ‘Aflaq, na política síria e iraquiana.

O resultado da Guerra de 1948, como já mostrado anteriormente, fez com que o Egito recuasse de seu envolvimento pragmático com o nacionalismo árabe e mergulhasse na afirmação do nacionalismo egípcio. Houve até, conta Dawisha (2003), quem sugerisse a retirada do Egito da Liga Árabe e a concentração total das forças do país nos assuntos internos.

Foi nesse clima de valorização do nacionalismo individual, de desgosto pela humilhação na Palestina e de caça aos culpados pela mesma que, em 23 de julho de 1952, jovens oficiais egípcios executaram um golpe militar que derrubou a monarquia. À frente do golpe estava o então coronel Jamal ‘Abd al-Nasir.

⁹⁶ O Partido Wafd – um agente fundamental na política egípcia da metade da década de 1920 até 1952, quando foi dissolvido pela revolução dos oficiais livres –, assim como o já citado Partido do Povo, da Síria, eram partidos formados por estratos mais abastados da sociedade e que, de acordo com Choueiri (2000: 173), “aprenderam a arte de manipular as multidões urbanas”.

O envolvimento de 'Abd al-Nasir com o nacionalismo árabe não se deu imediatamente após o sucesso do golpe. A insatisfação dos oficiais que planejaram a derrubada da monarquia nada ou pouco tinha a ver com nacionalismo árabe, que, apesar do impulso que ganhou com a Revolta Palestina, não havia deitado raízes entre os egípcios. O golpe estava mais relacionado com problemas internos, como a corrupção. Conforme Dawisha (2003), muitos oficiais que retornaram derrotados da primeira guerra contra Israel mostraram-se descontentes com a incompetência do Alto Comando Egípcio e com a corrupção dos departamentos governamentais responsáveis pelo suprimento de armas.

Outra forte razão era a presença britânica e sua interferência nos assuntos do país, instituída, como já visto no capítulo 3 – diferentemente do ocorrido com os árabes asiáticos, desde o fracasso de Muhammad 'Ali na Síria – em 1840. Isso teria contribuído bastante para um patriotismo egípcio até mesmo excessivo e para o distanciamento do Egito dos assuntos árabes. Em resumo, os árabes asiáticos não incluíam o Egito como parte do universo árabe, e os egípcios estavam ainda mais longe de se verem como árabes, cultivando uma história e uma cultura peculiar. Desse modo, a unidade árabe nada ou quase nada representava para os egípcios no geral, que, inclusive, conferiam mais importância à unidade islâmica.

Haim (1976: 47) conta que:

(...) uma testemunha registrou os fortes sentimentos despertados nos egípcios durante a guerra [I Guerra] ao avistarem oficiais árabes em uniforme do governo do xarife Husayn; uma noite, em um teatro, ele viu três desses oficiais sendo abusados e insultados por egípcios de boa família. Após a guerra e o desaparecimento do Império Otomano, a atitude egípcia continuou cética. 'Abd al-Rahman 'Azzam⁹⁷ contou que uma vez estava falando com Zaghlul⁹⁸ sobre a unidade árabe, quando Zaghlul interrompeu-o com a questão: 'Se você adicionar um zero a outro e, então, a outro, que resultado você obterá?'

De acordo com Dawisha (2003), 'Abd al-Nasir só considerou o envolvimento com o movimento nacionalista árabe quando enxergou nisso um meio de alcançar a vitória na luta contra a Grã-Bretanha. Ciente da submissão dos seus vizinhos aos

⁹⁷ 'Abd al-Rahman Azzam (1893-1976) é considerado o pai da Liga Árabe. Foi o primeiro secretário-geral da Liga entre 1945 e 1952.

⁹⁸ Sa'd Zaghlul foi um nacionalista egípcio, fundador do Wafd, partido fundamental para a independência do Egito e que dominou a sua organização política entre a I Guerra e a Revolução de 1952, a qual conduziu 'Abd al-Nasir ao poder.

poderes imperiais, julgou a *cooperação* entre eles um modo mais efetivo de combater o imperialismo.

Em *Filosofia da Revolução*, 'Abd al-Nasir afirma o fim da era do isolamento, argumentando que os eventos que ocorrem ao redor do mundo, "suas guerras, suas complicações e crises", têm impacto mesmo nos países que não têm nada a ver com eles e que é "imperativo que cada país olhe em torno de si e encontre sua posição (...) e o papel positivo que poderia desempenhar nesse mundo problemático".⁹⁹

O papel do Egito, localizado no centro de três círculos – um árabe, um africano e um islâmico –, seria o de líder da interação entre países que "experimentaram os mesmos sofrimentos e viveram as mesmas crises".¹⁰⁰

'Abd al-Nasir destaca o círculo árabe como o mais intimamente conectado ao Egito e, embora não faça referências à existência de uma nação árabe, afirma: "há um círculo árabe que nos cerca e que é parte de nós como nós somos parte dele, nossa história tem caminhado com a dele e seus interesses são ligados com os nossos".¹⁰¹

De forma ainda moderada, sem o discurso da unidade, as palavras de 'Abd al-Nasir começam a demonstrar interesse na colaboração entre os países vizinhos, sobretudo os árabes, na luta contra o imperialismo.

Como se sabe, esse combate torna-se mais acirrado com a intensificação do conflito bipolar. Em maio de 1953, os Estados Unidos tentaram uma aproximação com o Egito e com outros países do Oriente Médio, argumentando contra as ambições soviéticas na região. Segundo Dawisha (2003), 'Abd al-Nasir reagiu de forma hesitante a essa tentativa, alegando que a principal ameaça ao Egito não residia na distante União Soviética, mas sim na ocupação britânica do Canal de Suez.

Contudo, a rejeição da aliança com os EUA poderia resultar no isolamento do Egito caso os outros países a aceitassem. Logo, era preciso convencer ou desencorajar os outros países árabes a ingressarem nessa aliança.

Foi a partir daí que 'Abd al-Nasir abraçou o discurso nacionalista árabe de que, apesar de divididos em Estados, os árabes compunham uma só nação. Dotado

⁹⁹ Retirado de trechos da *Filosofia da Revolução*, da versão inglesa, sem data, selecionados por HAIM, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 229.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 231.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 230.

de extraordinário carisma, de acordo com Chalala (1987), comparável, no mundo árabe, apenas ao do profeta Muhammad, de enorme talento oratório e apoiado por um eficiente sistema de radiodifusão, o novo líder egípcio empenhou-se na conquista das populações árabes independentemente das divisões territoriais. Em pouco tempo, do Egito, 'Abd al-Nasir conseguiu impor imensa influência sobre a opinião pública e os sentimentos dos cidadãos de outros países. Inúmeras vezes acusado por governantes e lideranças árabes de interferir em assuntos internos de Estados vizinhos, ele invocou os laços do nacionalismo árabe e a existência da nação árabe acima de tudo.

O regime de 'Abd al-Nasir empregou muitos esforços na expansão do rádio do Egito para o restante do mundo árabe. Em poucos anos, o sistema de rádio egípcio espalhou-se e transformou-se em uma potente arma de propaganda, representada pela "Voz do Povo" e pela "Rádio do Cairo", que projetaram e consolidaram 'Abd al-Nasir e o Egito na liderança do movimento nacionalista árabe. (DAWISHA, 2003)

Uma ação significativa que contribuiu para a legitimação do movimento nacional árabe no Egito refere-se à subordinação das escolas em geral (islâmicas, minoritárias e missionárias) ao controle estatal, que se concretizou, segundo Reid (1995), assim que a Inglaterra deixou o Egito nos anos 1950. A unificação do sistema escolar foi uma tendência nos países recém-independentes, numa espécie de reação contra as políticas dos colonizadores.

O regime de 'Abd al-Nasir expandiu consideravelmente as oportunidades educacionais. Dobrou o orçamento do Ministério da Educação em uma década. Os gastos com construção de escolas aumentaram 1.000% entre 1952 e 1976 e o número total de escolas primárias dobrou para 10.000. O número de matrículas do ano letivo de 1965, em comparação com o de 1953, mais que dobrou. A proporção de população com alguma educação secundária, também, mais que dobrou entre 1960 e 1976. O número de pessoas com alguma educação universitária praticamente triplicou.¹⁰²

¹⁰² <http://countrystudies.us/egypt/71.htm> (Este website contém as versões on-line dos livros previamente publicados pela Federal Research Division da Library of Congress como parte da Country Studies/Area Handbook Series patrocinada pelo U.S. Department of the Army entre 1986 e 1998. Cada estudo oferece uma descrição e uma análise abrangente do país ou região).

Outra realização concreta que acompanhou a máquina de propaganda de ‘Abd al-Nasir foi o investimento bélico a fim de manter a supremacia militar egípcia entre os árabes, mais um motivo que colaborava para a permanência na liderança.

Independentemente de ter sido o ingresso de ‘Abd al-Nasir e do Egito no pan-arabismo uma questão de compromisso ideológico ou uma questão utilitária, o fato é que, após seu envolvimento, o ideal nacionalista árabe popularizou-se e o nacionalismo árabe tornou-se um movimento de massa, e não apenas da elite intelectual, como o foi do final do século XIX até a década de 1930, ou predominantemente da classe média, como nos anos 1930 e 1940. Agora, dotado do carisma de ‘Abd al-Nasir, o nacionalismo árabe transcendia as divisões administrativas, ainda que, no final, não as tenha conseguido apagar.

‘Abd al-Nasir, assim como o fez também o Ba’th, utilizou a teoria de al-Husri, mas, diferentemente do ideólogo, absorveu e acrescentou o socialismo¹⁰³, realizou reformas e apelou para amplos segmentos da população árabe. Ao contrário dos teóricos clássicos do nacionalismo, como Edmond Rabbath, Abdullah al-Alayili e Constantine Zurayq, entre outros, ‘Abd al-Nasir levou o pan-arabismo, tal como o Ba’th após a fusão com o Partido Socialista, para além da classe média sinceramente nacionalista, alcançando camponeses e trabalhadores urbanos.

Dessa forma, para os chefes de Estado dos vários países árabes, a aliança com ‘Abd al-Nasir passou a ser uma maneira de ganhar a aprovação das populações ou, ao menos, de não entrar em conflito com elas. Por meio de seus discursos e de suas mensagens, o líder egípcio conseguia desestabilizar a política de seus adversários monarquistas e favoráveis a uma aliança com o Ocidente, incitando as massas. Naturalmente isso despertou muita oposição, ciúme e rivalidade, como com o próprio Ba’th, por exemplo, já observado anteriormente. Apesar de seus princípios ecoarem os de ‘Abd al-Nasir, ou vice-versa, o que ajudava nas suas campanhas, o Ba’th e ‘Abd al-Nasir entraram várias vezes em conflito.

¹⁰³ Assim como no caso do Ba’th, o socialismo de al-Nasir também era divorciado da vertente marxista. ‘Abd al-Nasir planejou a economia, restringiu a propriedade privada e realizou a reforma agrária.

IV

De 1955 a 1958, três eventos contribuem para elevar o nacionalismo árabe ao céu: o Pacto de Bagdá, a Crise do Canal de Suez e o estabelecimento da República Árabe Unida.

A proposta americana de aliança ao bloco ocidental feita ao Egito, em 1953, à qual 'Abd al-Nasir mostrou-se hesitante, foi encaminhada também ao Iraque, que ainda abrigava o regime monárquico hachemita pró-ocidental, que, por sua vez, desejava projetar a si e seu país como um pólo de poder na região, mantendo-se, ao menos, em equilíbrio com o Egito, cuja importância estratégica e tamanho, entre outras características, o transformaram em centro de poder e atração na região. Apesar do apelo de 'Abd al-Nasir às massas árabes como um todo e do risco que isso significava, a proposta soava vantajosa, apresentando-se como uma oportunidade para os líderes iraquianos.

Assim, em fevereiro de 1955, Iraque, Turquia, Paquistão, Irã e Reino Unido adotaram um pacto de cooperação mútua relacionado à segurança regional, o Central Treaty Organization (CENTO), conhecido como Pacto de Bagdá. Os EUA promoveram e participaram ativamente das negociações, apesar de não assinarem o acordo.

Em resposta, Egito e Síria formaram uma aliança endossada, do ponto de vista ideológico, paradoxalmente, pela monarquia Saudita, que, como já destacado no capítulo precedente, era adversária dos hachemitas.

Como não poderia deixar de fazê-lo, ciente da sua superioridade em radiofonia, e com sobras, 'Abd al-Nasir, através da "Voz do Povo" e da "Rádio do Cairo", lançou uma intensa campanha contra o Pacto de Bagdá e a todos os que se mostravam simpatizantes dele. Afirma Dawisha (2003) que a propaganda egípcia, inflamada, emocional e sedutora, foi massacrante, inclusive contra o primeiro-ministro iraquiano, Nuri al-Sa'id, que nutriu intensa inimizade contra 'Abd al-Nasir durante sua vida.

Desguarnecidas de um meio de comunicação tão competente quanto o do Egito e sem um líder carismático, as lideranças do Iraque tiveram de enfrentar uma opinião pública iraquiana que se voltou contra seu próprio governo, apoiando 'Abd al-Nasir.

Ainda em 1955, perante a recusa dos Estados Unidos de vender armas para abastecer as forças armadas egípcias, 'Abd al-Nasir fecha um acordo de compra de armamento com a Tchecoslováquia, em 27 de setembro.

Na verdade, o negócio de armas foi feito com Moscou, Praga apenas intermediou a negociação, que implicou o ingresso da URSS na política do Oriente Médio, colocando, assim, fim ao monopólio ocidental referente à segurança na região.

Como essas armas serviram também para abastecer os argelinos na sua luta pela independência, as relações entre Cairo e Paris estremeceram, ao passo que entre França e Israel fortaleceram-se. Naturalmente, entre Egito, de um lado, e Estados Unidos e Inglaterra, de outro, as relações também se deterioraram ainda mais. (CHOUEIRI, 2000)

Todavia, a ousadia do líder egípcio conferiu a ele ainda mais popularidade e aumentou a esperança de igualdade militar com Israel, não apenas por parte das massas, explica Dawisha (2003), mas de governantes que vislumbraram a possibilidade de incremento da segurança de seus próprios países. Afora a preponderância de 'Abd al-Nasir em termos de comunicação, que esporadicamente dava mostras de seu poder desestabilizando Estados, o impacto da transação bélica com o bloco socialista, uma outra via para se armar, também desestimulou mais adesões ao Pacto de Bagdá.

A Jordânia, aliada natural do Iraque, pró-ocidental, até teria tentado ingressar no CENTO, mas recuou ao ser bombardeada por uma campanha propagandista que desequilibrou o país com revoltas populares que, conforme Dawisha (2003), ilustram o poder não simplesmente de 'Abd al-Nasir e de sua máquina de propaganda, mas sobretudo da mensagem do nacionalismo árabe, que foi fundamental para a ascensão do estadista egípcio.

A Crise do Canal de Suez, em 1956, promoveu ainda mais o pan-arabismo e 'Abd al-Nasir.

No final de 1955, os Estados Unidos e o Reino Unido ofereceram suporte material para o Egito colocar em andamento um projeto de represamento do Nilo (Represa de Assuã), que estenderia as terras cultiváveis. Entretanto, se 'Abd al-Nasir aceitasse a oferta norte-americana e britânica, teria de recusar auxílio soviético para o mesmo objetivo. 'Abd al-Nasir mais uma vez hesitou.

Para piorar seu relacionamento com o bloco capitalista, logo após a campanha propagandista em reação ao aceno positivo da Jordânia em torno do Pacto de Bagdá, em maio de 1956, 'Abd al-Nasir "estendeu reconhecimento diplomático à China Comunista". (CHOUEIRI: 2000: 185)

Em 26 de julho, 'Abd al-Nasir anunciou a nacionalização da Companhia do Canal de Suez, que, até então, estava sob amplo controle anglo-francês, conforme concessão que só deveria expirar em 1968.

De acordo com Choueiri (2000) e Dawisha (2003), 'Abd al-Nasir justificou sua ação alegando ser essa a forma de, através dos lucros anuais do canal, construir o dique de forma independente.

Ainda segundo Choueiri (2000), França e Inglaterra não questionaram a legalidade da decisão egípcia, nem acusaram 'Abd al-Nasir de confiscar uma posse internacional. Porém, iniciaram, junto com Israel, a preparação de uma operação militar contra o Egito. Os Estados Unidos, embora com as relações um pouco estremecidas com o Egito, eram contrários a uma solução militar, pois temiam a deflagração de um conflito com os soviéticos, o que, conforme Dawisha (2003), salvou o Egito da derrota.

O ataque dos aliados ocidentais teve início em 29 de outubro de 1956, mas, dada a pressão norte-americana, França e Inglaterra ficaram sem alternativa a não ser recuar, pois se continuassem perderiam apoio financeiro estadunidense. Assim, retiraram suas tropas no final de dezembro. Israel só se retirou completamente em março de 1957. O Canal foi reaberto em 29 de março, sob total administração do Egito.

O líder egípcio fez uso da competição bipolar, posicionando-se de forma a colocar os poderes estrangeiros uns contra os outros, em um jogo por ele chamado de "neutralidade positiva". Quando os americanos retiraram sua oferta para financiar Assuã, os soviéticos estenderam as mãos. Quando o anúncio da nacionalização do Canal de Suez e a ajuda aos rebeldes argelinos conduziram ingleses e franceses, em aliança com Israel, a atacarem o Egito em outubro de 1956, os Estados Unidos não permitiram. (KRAMER, 1993)

Durante a crise de Suez, árabes de todos os lugares demonstraram apoio esmagador a 'Abd al-Nasir e repúdio ao Ocidente. Os governos árabes, intimidados com a reação de seus cidadãos, também o fizeram. Conta-nos Dawisha (2003) que até mesmo Nuri al-Sa'id, o primeiro-ministro iraquiano, grande adversário de 'Abd al-

Nasir, embora, de fato, favorável à aliança tripartite (França, Inglaterra e Israel), perante a fúria popular, condenou a ação dos aliados.

Nuri al-Sa'id teria tentado, através de significativo investimento em jornais e revistas, inculcar uma outra visão nacionalista concorrente à de 'Abd al-Nasir, esforço em vão, afirma Dawisha (2003), pois o nacionalismo árabe depois da crise de Suez havia se tornado totalmente imbricado, na mente das pessoas, com 'Abd al-Nasir.

A crise de Suez projetou 'Abd al-Nasir como herói árabe, já que foi visto como o líder que desafiou os impérios europeus e resistiu a Israel. Desse evento em diante, a liderança de 'Abd al-Nasir do movimento nacionalista árabe tornou sua base egípcia em Estado-núcleo, do qual se esperava a promoção da unidade, do progresso social e das esperanças da nação como um todo. (CHOUEIRI: 2000)

A aclamação popular em torno do líder da “Revolução Árabe” era tanta, em todos os cantos do mundo árabe, que minimizou submissões locais, desafiando a sobrevivência de regimes conservadores.

No final de 1956, o pan-arabismo havia se transformado, com certeza, na ideologia dominante no mundo árabe, e 'Abd al-Nasir, seu líder incontestável para as massas.

Frases propagantistas ganhavam o universo árabe. Dawisha (2003) conta que iraquianos em viagem oficial ao Marrocos, para eles uma terra geográfica e culturalmente distante, ficaram surpresos ao ouvirem o slogan “Minal khaliġ al-thai'r; lġal muhit al-hadir; Labaika 'Abd al-Nasir”¹⁰⁴, recitado também pelos marroquinos.

Perante esse cenário, líderes árabes de regimes conservadores, apreensivos com o poder crescente de 'Abd al-Nasir e, especialmente, com o caráter revolucionário de nacionalismo árabe, começaram a reavaliar seu relacionamento com ambos.

Como visto, a Arábia Saudita, até então, havia apoiado as políticas de 'Abd al-Nasir, obviamente não por questões ideológicas, mas sim pragmáticas, sobretudo por conta da antiga inimizade com os hachemitas, que, derrotados na Península Arábica, conseguiram se consolidar no Iraque e na Jordânia.

Contudo, o regime e os interesses sauditas distanciavam-se cada vez mais da retórica revolucionária e afinavam-se, acima de tudo, aos propósitos das outras

¹⁰⁴ Do Golfo revoltoso; aos estrondosos oceanos; à sua disposição, 'Abd al-Nasir. (apud DAWISHA, 2003: 185)

monarquias árabes, representados pelo conservadorismo e pela manutenção do *status quo*.

Assim, a Arábia Saudita mudou radicalmente o rumo de sua orientação política, aparando as arestas com a Jordânia e aderindo à doutrina Eisenhower, a política de segurança regional proposta pelo presidente americano Dwight D. Eisenhower, no início de 1957, em decorrência da crise de Suez. De acordo com essa doutrina, os Estados Unidos distribuiriam ajuda econômica e militar aos países clientes do Oriente Médio e, se necessário, usariam a força para conter o avanço soviético entre os Estados árabes. Segundo Peter L. Hahn (2006), o enviado presidencial James P. Richards visitou a região distribuindo dezenas de milhões de dólares em ajuda militar e econômica para Turquia, Irã, Paquistão, Iraque, Arábia Saudita, Líbano e Líbia.

Quando a Jordânia entrou em ebulição por causa da demissão, em 10 de abril de 1957, de seu primeiro-ministro Sulayman al-Nabulsi, que era favorável a 'Abd al-Nasir e a uma aproximação com a URSS, a Arábia Saudita correu em seu resgate, o que rendeu outra vez a já clássica resposta de 'Abd al-Nasir, um ataque propagandista com grande ressonância.

Depois da crise de Suez e da determinação americana em preservar seus interesses na região, ainda que em termos de aceitação da massa o nacionalismo árabe fosse supremo, o que garantia enorme popularidade a al-Nasir, em termos de lideranças políticas dos países árabes a situação era bem diferente. Apesar da fragmentação política síria, que já analisaremos, a Síria persistia como a única aliada política do Egito.

Em agosto de 1957, o ministro de defesa da Síria, Khalid al-'Azm, um socialista assumido, concluiu com a URSS um acordo de ajuda militar e econômica. Ao fazer isso, no auge da Guerra Fria, despertou a neurose anticomunista norte-americana e de seus aliados na região. Os países do Pacto de Bagdá se reuniram na Turquia, que logo enviou tropas para sua fronteira com a Síria.

'Abd al-Nasir, de seu lado, enviou um contingente militar para ajudar a Síria, além da tradicional campanha propagandista, o que elevou ainda mais seu conceito com as massas, contrastando-o aos outros líderes árabes pró-ocidentais, pintados como defensores do imperialismo, contrários ao caminho para a independência árabe, o nacionalismo árabe.

A estratégia de al-Nasir surtiu efeito. Segundo Dawisha (2003), um a um, os líderes árabes foram se retirando, o que levou a uma decantação da crise, da qual, no final das contas, Egito e Síria saíram vitoriosos. Isso levou a uma demanda eufórica na Síria pela união com o Egito, não apenas por parte das massas, mas também de algumas lideranças, motivadas mais por questões pragmáticas do que ideológicas.

Como já comentado na primeira parte deste capítulo, a política Síria era dividida entre conservadores (grandes proprietários e classes financeiras), comunistas e nacionalistas árabes (nasseristas e ba'thistas), todos fortes e bem-organizados, mormente os dois últimos. Conforme Dawisha (2003), essa divisão não teria sido tão crítica se não fosse refletida nas Forças Armadas, onde essa difusão de poder impossibilitou ou a qualquer grupo impor sua vontade ou um entendimento entre eles a fim de restaurar a ordem.¹⁰⁵

Perante essa crise paralizante da política síria, o partido Ba'th propôs uma primeira sugestão de união federal com o Egito (diante da qual al-Nasir e seus assessores demonstraram enorme hesitação), visando com isso, principalmente, seu fortalecimento interno através do crescimento da sua legitimidade, já que as massas apoiavam al-Nasir. Contudo, a união federal não era suficiente para ba'thistas e nasseristas fervorosos, que não admitiam outro tipo de união que não a orgânica, ou seja, um único Estado correspondente à indivisível nação árabe separada artificialmente pelos poderes ocidentais.

O partido comunista numa luta competitiva acirrada com o Ba'th pelo poder, embora não favorável à união, baseando-se na hesitação de al-Nasir até mesmo à proposta de união federal do Ba'th, passou estrategicamente a apoiar a união orgânica, contando, segundo Dawisha (2003), com a recusa do líder egípcio. Os comunistas esperavam com isso uma maior legitimidade, sem o ônus da união.

No fundo todos fizeram uso da idéia de união para ganhar legitimidade e fortalecimento, mas não desejavam sinceramente a unidade, sobretudo a orgânica. O suporte popular que al-Nasir possuía e seu modo de governar o Egito, que implicava, entre outras coisas, um sistema partidário único, não eram um bom presságio para as ambições dos políticos sírios.

¹⁰⁵ Isso revela o papel fundamental das Forças Armadas sírias na vida política do país, um dos obstáculos alegados por al-Nasir para a união da Síria e do Egito.

Todavia, a instrumentalização da idéia começa a sair de controle em função da euforia popular em torno dela.

Por conta disso, os comunistas resolveram se adiantar e viajaram para o Egito para tentar assumir junto com al-Nasir os trâmites da união. O Ba'th, de seu lado, continuava pressionando o presidente egípcio, alegando que a Síria, a maior aliada do Egito na sua luta pan-arabista, estava prestes a cair nas mãos dos comunistas.

Apesar dos desacordos entre ba'thismo e nasserismo, “a imagem de ‘Abd al-Nasir era tão poderosa que o Ba'th (...) temendo que o próximo presidente fosse Khalid al-‘Azam, que contava com apoio soviético e comunista sírio, organizou a formação da RAU (República Árabe Unida) com ‘Abd al-Nasir, em fevereiro de 1958”. (DAWN, 2000: 55)

Explica Michel ‘Aflaq (apud DAWISHA, 2003: 194):

Nós desejávamos duas coisas que podem parecer contraditórias (...) um Estado federal forte e centralizado o suficiente para nos manter firme contra as manobras dos oponentes em casa e perante os governos estrangeiros (...) Mas nosso desejo por um governo forte era temperado por uma segunda consideração. Nós queríamos uma federação para fazer concessões às diferentes histórias políticas dos dois países. Nós acreditávamos que a sensibilidade às tradições locais estaria não somente nos interesses da união proposta, mas também seria essencial para torná-la atrativa para outros países árabes.

A unidade sugerida pelo Ba'th não era orgânica, mas federal. ‘Abd al-Nasir e sua assessoria, conta Dawisha (2003), também não estavam nem um pouco seguros da união; avaliaram-na, no mínimo, precoce, pois os dois países possuíam características muito divergentes: o sistema partidário egípcio era único, o da Síria, multipartidário, o Ba'th e o Partido Comunista eram muito ativos, Egito e Síria não dividiam fronteira e eram separados justamente por Israel, a economia síria era bem menor do que a egípcia e mais livre, enquanto a do Egito era controlada pelo Estado. Por outro lado, a ansiedade popular pela unidade e a ameaça dos comunistas predominarem na política síria pesaram.

Apesar das discrepâncias e dos riscos, as negociações culminaram, em 1º de fevereiro de 1958, no nascimento da República Árabe Unida (RAU), uma união entre Egito e Síria sob o comando de ‘Abd al-Nasir, que adotaria as instituições sociais e políticas do Egito. Ou seja, os partidos políticos seriam suprimidos, a reforma

agrária, estendida à Síria e a economia, controlada pelo Estado. Essas eram as condições de 'Abd al-Nasir para o Ba'th, que tentou a opção federal, mas sem êxito.

Segundo Kramer (1993), o pan-arabismo alcançou seu ápice durante a primeira visita de 'Abd al-Nasir a Damasco, onde ele foi aclamado freneticamente pela multidão que vinha de vários distritos sírios. Incapazes de conter sua alegria, conta Dawisha (2003: 201), eles cantavam, improvisavam orações patrióticas, dançavam o *dabka* (dança folclórica síria) e criavam slogans poéticos ritmicamente cantados e repetidos por todos, como os que seguem abaixo:

Wadat Misr wa Suriya
Jisr al-wuhda al- 'Arabiya
Shawka bi 'ayn al-raj 'iya
Dhid al-isti 'mar walaful
Al- 'askariya¹⁰⁶

O próximo enfatiza a natureza secular do nacionalismo árabe e sua promessa de justiça social:

Badna wuhda 'Arabiya
Islam wa Nisraniya
Wa 'adala ijtima 'iya¹⁰⁷

Não faltou um para o inimigo de 'Abd al-Nasir, o primeiro-ministro iraquiano:

Khai'nya Nuri al-Sa'id
Sha 'bina mithlal hadid¹⁰⁸

O apoio público à RAU se estendeu a outros países árabes, o que deixou seus governantes muito preocupados, conduzindo a encontros e reuniões por parte das lideranças antinasseristas e antiba'thistas na tentativa de fundar uma união árabe pró-ocidente para contrabalançar a do Egito com a Síria. Nas palavras de Kramer (1993: 187), “nenhum Estado árabe parecia capaz de resistir por conta própria à marcha da unidade árabe”.

O Iraque hachemita, naturalmente, não recebeu bem a união entre Síria e Egito, não reconheceu a RAU e passou a coordenar a oposição. Novamente a máquina de propaganda de 'Abd al-Nasir entrou em ação, incitando a população

¹⁰⁶ A unidade do Egito e da Síria/ É a ponte da unidade árabe/ E o espinho no olho da reação/ Contra o imperialismo/ E suas alianças militares (apud DAWISHA, 2003: 201).

¹⁰⁷ Nós buscamos a unidade árabe/ Do Islã e do cristianismo/ E justiça social (apud DAWISHA, 2003: 201).

¹⁰⁸ Traidor, Nuri al-Sa'id/ Nosso povo é de aço (apud DAWISHA, 2003: 201).

iraquiana e seu exército contra seus governantes. Em 14 de julho de 1958, um golpe de Estado coordenado pelo Supremo Comitê dos Oficiais da Liberdade, presidido pelo general 'Abd al-Karim Qasim, colocou fim à monarquia hachemita iraquiana. O maior adversário de 'Abd al-Nasir até então, o primeiro-ministro iraquiano Nuri al-Sa'id, fora assassinado, junto com o rei Faysal II e o príncipe 'Abd al-Ilah. Fundava-se assim a República do Iraque, que logo reconheceu a RAU e expressou seu desejo de integrar-se à união.

A esquerda árabe ficou ainda mais entusiasmada com a queda da monarquia no Iraque, afirma Dawn (2000). Todavia, passada a euforia do momento, afora os ba'thistas e, principalmente, os nasseristas, as outras vertentes políticas, a saber, comunistas, nacionalistas iraquianos e outros esquerdistas, revelaram-se, no máximo, defensores de uma organização federal bastante frouxa baseada na solidariedade árabe, que não tocasse na soberania de cada Estado.

Os nacionalistas árabes do Iraque, com apoio da RAU, tentaram, sem êxito, derrubar o líder do golpe de 1958, Qasim, que era favorável à cooperação e à alternativa federal. Isso acabou com qualquer possibilidade de aliança entre 'Abd al-Nasir e o general iraquiano. O primeiro defendendo o pan-arabismo, desde que logicamente sob seu comando ou do Egito, e o segundo defendendo o nacionalismo baseado na soberania de cada Estado árabe. *Grosso modo*, o primeiro representava a escola germânica do século XIX e sua ênfase sobre a unidade fundada na língua e na história, teoria resgatada e adaptada por al-Husri ao mundo árabe, como demonstrado no item IV do capítulo 4 deste trabalho. O outro endossava o conceito nacional das escolas francesa e britânica, segundo o qual o nacionalismo se constrói por meio das instituições estatais, dentro de um determinado espaço físico, não importando a língua e a etnicidade dos seus residentes; em outras palavras, no caso árabe, endossava a soberania dos Estados territoriais, na maioria, criados pelos poderes coloniais.

Enquanto nessa disputa por hegemonia no mundo árabe, entre elites pan-arabistas e antipan-arabistas, disfarçada no debate entre nacionalismo étnico e nacionalismo cívico, ou, dito de outra maneira, entre nacionalismo árabe e nacionalismo territorial, o Iraque levava vantagem sob o comando de Qasim, que, segundo Dawn (2000), eliminou os nasseristas no Iraque, a RAU, para o desgosto dos adeptos do nacionalismo árabe e início da decadência pan-arabista, sucumbia.

A união de ‘Abd al-Nasir com o Ba’th, apesar do apoio popular, foi resultante, de fato, mais de interesses pragmáticos do que de congruência ideológica (não que essa não existisse) e solidariedade sincera. Estava fadada ao fracasso desde seu início não só por causa das imensas diferenças entre Síria e Egito, mas, sobretudo, por causa do comando autoritário de al-Nasir, de um lado, advertido desde o início das negociações, e o ciúme dos ba’thistas do apelo que o líder egípcio desfrutava entre as massas e as ambições dos mesmos de, no mínimo, dirigir a RAU em condição de igualdade com al-Nasir. Essa união acabou por se transformar em uma luta pelo domínio do movimento pan-árabe.

Assim que ‘Abd al-Nasir estabeleceu os seus termos – o sistema político sírio seria fundido com o do Egito de acordo com as instituições do último, o que implicava a dissolução de todos os partidos políticos sírios, o afastamento dos militares da política, a fusão das duas economias, que ficariam sob controle do Estado e a extensão da reforma agrária para a Síria – políticos sírios conservadores, comunistas e até ba’thistas tentaram uma contraproposta de unidade federal, que foi rejeitada por al-Nasir, de quem a população esperava a colocação em prática do projeto de unidade orgânica, já que a federal, como notado, era vista como uma solução amena.

Os ba’thistas aceitaram a dissolução do seu partido, acreditando que dividiriam o poder na RAU com al-Nasir, esperança que, de acordo com Dawisha (2003), diminuiu a partir da metade de 1959. Líderes e membros do Ba’th, afirma Dawn (2000: 56), começaram a reclamar que compunham “o partido inferior na RAU”. Queixavam-se de serem cada vez menos consultados pelos egípcios e suspeitavam de um esforço para cortá-los da base política da Síria.

Conforme Dawn (2000), a adversidade cresceu e, no fim de 1959, o Ba’th se retirou do governo e passou os dois anos seguintes a fazer forte oposição ao governo de ‘Abd al-Nasir, que, por sua vez, reagiu com braço de ferro, agravando o conflito e diminuindo as chances de sucesso da RAU.

Além das disputas políticas, as diferentes tradições econômicas associadas às desiguais condições das economias (a economia do Egito era muito maior, a da Síria mais liberal), o que também era temido por ‘Abd al-Nasir desde o começo das negociações, inviabilizaram a continuidade da unidade. Ao socializar¹⁰⁹ a economia

¹⁰⁹ Em meados de 1961 al-Nasir embarcou numa impetuosa socialização da economia. Todo comércio de algodão foi controlado pelo Estado, assim como também o foram as companhias de

síria, ou seja, ao conformar a economia síria – que tinha sido construída principalmente sobre empreendimento privado e com pouca interferência do Estado – ao princípio socialista de controle estatal da economia, como era praticado no Egito, ‘Abd al-Nasir teria despertado o instinto de sobrevivência dos grandes proprietários e das classes financeiras.

Segundo Kramer (1993: 187), os egípcios teriam dirigido a Síria como uma colônia. A união, ao invés de libertar algum potencial reprimido, teria resultado justamente no oposto, ameaçando terminar com “toda iniciativa produtiva, especialmente na Síria, através da imposição do ‘socialismo árabe’”.

Assim, “sob um domínio egípcio direto cada vez maior, sírios descontentes organizaram uma revolta militar bem-sucedida que resultou na separação da Síria, em 28 de setembro de 1961” (DAWN, 2000: 56). “A ruptura demonstrou que a saliência das diferenças era muito aguda para ser dissolvida por slogans alegres.” (KRAMER, 1993: 187)

Infortúnio para muitos, contentamento para outros. Certamente as lideranças da Jordânia, Arábia Saudita e Iraque, sem falar nas forças ocidentais, comemoraram a dissolução da união e o golpe que isso representou para a popularidade de ‘Abd al-Nasir, que “renovou sua guerra propagandista contra Arábia Saudita, Jordânia, Iêmen e Síria”. (DAWN, 2000: 56)

O golpe que resultou na dissolução da RAU partiu da elite política e socioeconômica síria e de militares seccionistas, porém, de forma alguma contou com a participação ou o apoio da maioria da população, que se manifestou nas ruas, mas foi duramente reprimida.

Justamente nesse período difícil para o pan-arabismo, mais precisamente em 26 de setembro de 1962, o acaso soprou a favor de ‘Abd al-Nasir, ironicamente, em um dos países mais conservadores do mundo árabe, o Iêmen, onde um golpe de Estado derrubou a monarquia e fundou uma república. O líder do golpe, Abdullah al-Sallal, expressou sua admiração pelos objetivos do nacionalismo árabe.

‘Abd al-Nasir reconheceu a nova república árabe e começou a enviar ajuda militar aos golpistas, já que o apoio popular a esses não era geral. Tribos do norte do país, leais ao antigo governante e com a ajuda das lideranças sauditas que

importação e exportação. Todos os bancos, companhias de seguro, indústrias pesadas e a maioria das indústrias leves e de tamanho médio foram nacionalizadas. O tamanho máximo da propriedade privada não podia exceder 104 acres. (DAWISHA, 2003: 229)

temiam por sua estabilidade, uma vez que o Iêmen faz fronteira com a Arábia Saudita, rebelaram-se.

Esse evento deu novo ânimo ao papel de 'Abd al-Nasir como líder pan-arabista e forneceu alguma energia ao movimento.

Para melhorar, em fevereiro e março de 1963, lideranças hostis a 'Abd al-Nasir caíram também, respectivamente, no Iraque e na Síria. Nos dois países se estabeleceram no poder lideranças ba'thistas que reiniciaram uma aproximação com 'Abd al-Nasir, que, porém, muito desconfiado, garante Dawisha (2003), hesitou.

Em 17 de abril de 1963 uma declaração anunciou um período transitório de cooperação entre Damasco, Bagdá e Cairo, ao fim do qual se pretendia promulgar uma constituição federal.

Embora muito débil para os anseios dos nacionalistas árabes, o trato era melhor do que nada, significava um recomeço que logo incomodou os regimes antinasseristas e, paradoxalmente, o próprio Ba'th, ao perceber que o apelo popular de 'Abd al-Nasir na Síria continuava muito forte. Assim, definitivamente, a unidade árabe tripartite, afirma Dawn (2000), demonstrava a impossibilidade de acordo entre 'Abd al-Nasir e o Ba'th. Assim, uma nova guerra de propaganda teve início.

Essa última tentativa frustrada entre líderes ba'thistas e o presidente egípcio de estabelecer uma nova unidade culminou, relata Chalala (1987), em sérias divisões dentro do Partido Ba'th, que originaram uma nova geração de ba'thistas de orientação esquerdista-radical, conhecida por neoba'thista. Esses desafiaram não só as teorias clássicas do nacionalismo árabe, como a de al-Husri, mas também a reformulação pan-arabista de 'Abd al-Nasir e da velha guarda do Ba'th, que somava aos clássicos, especialmente o socialismo não alinhado.

Paralelamente a essa seqüência de acontecimentos, vale lembrar que o Egito se mantinha envolvido no conflito no Iêmen, aumentando a sua cota de contribuição militar às lideranças daquele país.

Como declara Kramer (1993), a teoria nacionalista que havia prometido a libertação dos estrangeiros através da unidade árabe, nas mãos das lideranças e governantes tornou-se um chicote de dominação exercido por alguns árabes sobre outros.

No outono de 1963, um novo evento apresentou-se como uma possibilidade de mudar novamente a sorte de 'Abd al-Nasir. Trata-se de uma comunicação de Israel anunciando a conclusão de um antigo projeto, nunca aceito pelos árabes, para

desviar, de acordo com Dawisha (2003), 75% das águas do rio Jordão para dentro do território israelense.

Em janeiro de 1964, a cidade do Cairo, a convite de 'Abd al-Nasir, recebeu líderes árabes de todas as "tribos" para discutir a questão do rio Jordão, numa demonstração de "diplomacia" que deixou perplexos e decepcionados os nacionalistas árabes, especialmente a nova geração, como, por exemplo, os neoba'thistas. Dawisha (2003: 245) descreve a cena no aeroporto do Cairo: "Inimigos amargos poucos dias antes, reis e presidentes árabes se abraçavam e se beijavam nas bochechas como amigos que não se encontram há muito tempo".

'Abd al-Nasir, menos impetuoso do que antes, argumentou que a prioridade naquele momento consistia na solidariedade árabe para enfrentar o inimigo, ainda que isso representasse o rebaixamento da unidade orgânica teorizada por al-Husri e veiculada ardentemente pelo líder egípcio desde 1953 ou então um impulso ao Estado territorial soberano. Para os nacionalistas árabes, aceitar a solidariedade entre os Estados árabes soberanos implicava a rejeição da idéia essencialista de al-Husri de que, nas palavras de Dawisha (2003: 247), "os árabes constituíam uma unidade cultural que devia ter um único Estado, já que a situação árabe com seus muitos Estados era algo artificial. A função do nacionalismo árabe era corrigir o erro das divisões árabes, unificar a unidade segmentada e conduzi-la de volta para sua condição natural".

Além disso, a unidade não significava um fim em si mesmo; sempre representou para os nacionalistas árabes um meio natural, legítimo e, acima de tudo, mais efetivo no combate ao imperialismo e a Israel, um instrumento na busca pela liberdade, pelo desenvolvimento e, depois, com 'Abd al-Nasir e com o Ba'th, pela justiça social, o que não combinava com os regimes conservadores árabes. A aliança ou a cooperação com os últimos soava como um retrocesso no tocante à luta pela realização dos objetivos¹¹⁰ do movimento nacional árabe, uma mudança de orientação, um aviltamento, uma traição.

Não só neoba'thistas, mas igualmente outros grupos originalmente pan-arabistas, como o Movimento Nacionalista Árabe (MNA), começaram a se

¹¹⁰ Ver resumo do discurso de 'Abd al-Nasir, de 26 de março de 1964, no qual elenca os objetivos do movimento nacional árabe e se refere de forma crítica às monarquias árabes, enquanto, na prática, firmava relações diplomáticas com elas, em NASSER, Gamal Abdul. *On the Achievements of the Egyptian Revolution*. In SHARABI, Hishan B. *Nationalism and Revolution in the Arab World*. Princeton, New Jersey, Georgetown University, 1966. P. 117-118. (Anexo 11)

desvencilhar do pan-arabismo revisionista e a seguir uma direção mais esquerdista-radical, tanto graças às incoerências ou impotência das lideranças nacionalistas árabes, quanto pelo incentivo despertado pelas vitórias revolucionárias, como a da Argélia contra a França.

Esses nacionalistas árabes radicais (...) claramente mostravam sua rejeição às políticas influenciadas pelas considerações nacionalistas árabes tradicionais¹¹¹. Eles afirmaram proposições radicais tais como o ‘socialismo científico’ no VI Congresso Regional do Partido Ba’th, em 1963, na Síria. Eles não demonstraram interesse nos vários esquemas de unidade que foram sugeridos por estadistas e movimentos políticos. Eles se dissociaram de muitas políticas adotadas pela maioria dos países árabes (...) também violaram muitas decisões acordadas por uma série de encontros que ocorreram entre 1964-1970 (...) sua principal ênfase era que a transformação social dentro das sociedades árabes deveria preceder qualquer plano de unidade. Uma das principais objeções que eles tinham contra ‘Abd al-Nasir era que ele queria estabelecer a unidade (...) de cima, enquanto eles acreditavam no estabelecimento da unidade, de baixo, no nível das massas. (CHALALA, 1987: 45)

Enquanto isso, vale lembrar mais uma vez que, junto com todos esses acontecimentos, mudanças e decepções, os egípcios, assim como os sauditas, aliados na questão do rio Jordão, permaneciam apoiando os lados opostos do conflito no Lêmen, que tomou proporções não esperadas, onerando de forma significativa o Egito, que só se retirou em dezembro de 1967.

A solidariedade entre os árabes despertada pelo anúncio de Israel, considerado uma ousadia pelos primeiros, durou pouco mais de dois anos, quando novos acontecimentos se sucederam, criando “novos” impasses, como, por exemplo, a aproximação da Arábia Saudita ao Irã, que, além de persa, era, na época, um importante aliado ocidental.

A Síria, por sua vez, passou por um processo de radicalização política de orientação marxista, que conduziu a um aprofundamento do seu conflito com Israel. Em fevereiro de 1966, os neoba’thistas assumiram o poder através de um golpe violento. Segundo Dawn (2000), os neoba’thistas insistiam na necessidade de resolver o conflito da Palestina por meio da guerra. A Síria ofereceu bases e

¹¹¹ “Nacionalistas árabes tradicionais” é aqui apenas uma expressão referente aos revisionistas, como, por exemplo, ‘Aflaq e al-Nasir, empregada por Chalala (1987), para contrastá-los com o novo impulso revolucionário dos neoba’thistas e do MNA.

assistência para grupos guerrilheiros palestinos, descritos por Dawisha (2003) como os companheiros de alma da Síria neoba'thista. A violência na fronteira aumentou.

Apesar da distância e dos atritos que separavam 'Abd al-Nasir dos neoba'thistas, o Egito apoiou Damasco em linha com seu discurso antiimperialista, antiisraelense e contra as forças consideradas reacionárias dentro do mundo árabe. Firmou, em novembro de 1966, com a Síria, um pacto de defesa mútua, conforme Dawisha (2003: 250), assinado mais “por seu valor simbólico do que por sua utilidade estratégica”.

Simultaneamente, o Egito e os Estados árabes conservadores travavam uma nova batalha propagandista. Os conservadores, afirma Dawn (2000), atacavam 'Abd al-Nasir assegurando que ele temia Israel e que se escondia atrás das Forças de Emergência das Nações Unidas.

Após retaliação israelense em abril de 1967 a invasões palestinas, perante o pedido de assistência do Ba'th referente à massiva concentração de tropas israelenses na fronteira com a Síria registrada pelos serviços de inteligência sírio e soviético, diante da crescente opinião pública demandando a restauração dos direitos árabes na Palestina e aproveitando para rebater os insultos dos conservadores, 'Abd al-Nasir retirou a Força Expedicionária das Nações Unidas e militarizou novamente o Sinai, mesmo ciente, de acordo com Dawisha (2003), do alto risco da generalização da guerra e do despreparo dos exércitos árabes para tanto. Importante lembrar aqui que al-Nasir não contava com toda a sua força militar, já que grande parte dela estava ainda empenhada nas “sangrentas batalhas do lême” (ABED, 1995: 107). Independentemente disso, o presidente egípcio, coerente com o princípio de que agressão contra qualquer país árabe seria considerada uma agressão contra o Egito, mobilizou o restante de suas tropas para enfrentar o inimigo árabe imposto nas terras palestinas.

Algumas semanas após alta tensão política e militar, em 5 de junho de 1967, explodiu a chamada Guerra dos Seis Dias, que mudaria o curso da política no Oriente Médio e feriria de morte o nacionalismo árabe.

O início do confronto galvanizou mais uma vez a pressão popular nos vários países árabes para que seus governantes se aliassem ao Egito e à Síria contra os israelenses, o que se concretizou. A Jordânia uniu-se aos dois primeiros formando a Frente Árabe, que foi apoiada também por Arábia Saudita, Kuwait, Iraque, Sudão e

Argélia. Todos juntos repetiram a derrota de 1948, para desgosto das populações que julgavam a vitória como muito provável.

É praxe afirmar que em apenas seis dias Israel liquidou a guerra, mas, na verdade, os árabes foram derrotados muito antes do sexto dia. O primeiro ataque de Israel destruiu a força aérea da Frente Árabe, que não chegou nem a sair do solo, incapacitando os árabes. A Síria foi o último país a aceitar o cessar-fogo.

Em consequência da guerra, Israel expandiu-se territorialmente, ocupando, do Egito, a Península do Sinai¹¹² e a Faixa de Gaza, dos sírios, as Colinas de Golã¹¹³, dos jordanianos, a Cisjordânia. A mais sentida das perdas parece ter sido Jerusalém Oriental.

O presidente 'Abd al-Nasir, conta Choueiri (2000), assumiu total responsabilidade pela derrota humilhante infligida aos árabes em poucas horas e colocou seu cargo à disposição em 9 de junho de 1967, em transmissão via rádio e televisão, levando milhões de egípcios às ruas pedindo que ele permanecesse no cargo. Assim aconteceu até a sua morte, ocorrida repentinamente em setembro de 1970.

Durante os seus últimos três anos, 'Abd al-Nasir comportou-se como chefe do Estado egípcio, e não mais como o carismático profeta do nacionalismo árabe. Já bastante onerado pela guerra no Lêmen, o Egito teve sua economia devastada pela guerra de 1967. O Canal de Suez, explica Dawisha (2003), responsável por importantes ganhos de exportação, foi fechado para a navegação internacional, e os campos de petróleo do Sinai concentravam-se, agora, em mãos israelenses. Além disso, a presença das tropas de Israel em solo egípcio era mais do que desconcertante. Assim como não sobrou recurso, tampouco deve ter restado ânimo para al-Nasir.

Pragmaticamente falando, a ordem do dia na política árabe depois de 1967 passou a ser o cultivo do nacionalismo individual e da soberania do Estado territorial. Cada Estado árabe procurou canalizar toda a sua energia para a resolução dos seus problemas. 'Abd al-Nasir, por exemplo, tinha como metas recuperar a economia do Egito, restabelecer a auto-estima do povo e, logicamente, retomar o território egípcio ocupado por Israel.

¹¹² Só para lembrar, a Península do Sinai já havia sido ocupada por Israel em 1956 durante a crise de Suez, sendo logo devolvida graças à pressão soviética e estadunidense.

¹¹³ Anexadas em 1981 por Menachem Begin, sob o pretexto de ser uma zona de segurança vital para Israel.

Aos palestinos restou tomar as rédeas do seu próprio destino. Até o fracasso de 1967 havia uma simbiose entre a questão palestina e o pan-arabismo. Os árabes eram protetores e patrocinadores das aspirações palestinas, e a questão palestina era um forte elemento de coesão entre os árabes. O malogro na Guerra dos Seis Dias significou a impotência do pan-arabismo em continuar ajudando a causa palestina. Dessa forma, a luta dos árabes palestinos contra Israel, de 1967 em diante, seria travada, como diz Dawisha (2003), sob a bandeira da Palestina, e a guerra convencional seria substituída pela guerrilha.

O rumo tomado pela resistência palestina dentro da nova ordem política que se afirmava no Oriente Médio gerou uma situação muito desconfortável para os líderes árabes que antes de 1967 erguiam, entre outras, a bandeira do antiimperialismo. O legado desses governantes, sobretudo o de al-Nasir, não combinava de forma alguma com sua oposição a um movimento de resistência ao símbolo do imperialismo incrustado entre os árabes e à ameaça real que Israel comprovadamente representava. Além do mais, esse movimento assumiu, do ponto de vista da opinião pública, um papel de revigoração da dignidade árabe.

Todavia, encolhidos depois da derrota de 1967 e submersos na nova configuração política que priorizava a soberania do Estado territorial, os ex-líderes pan-arabistas, agora apenas chefes de Estado, não podiam concordar com o impacto da guerrilha palestina que crescia de forma significativa nos Estados próximos a Israel, mormente o Estado soberano da Jordânia, em:

(...) cujas fronteiras a maioria das guerrilhas residia e de onde atacavam Israel
(...) A presença palestina dentro do Reino Hachemita tornou-se quase um Estado dentro de um Estado. Por volta dos anos 1970, duas estruturas políticas e militares existiam dentro da Jordânia, amplamente independente uma da outra e cada vez mais cautelosas com relação às intenções e razões uma da outra: a monarquia hachemita e a Organização para a Libertação da Palestina. (DAWISHA, 2003: 259)

‘Abd al-Nasir tentou mediar a tensão que se criou entre o rei e o líder da OLP, Yaser Arafat, e acabou pendendo favoravelmente ao primeiro.

O desacordo de ‘Abd al-Nasir do movimento de resistência palestino, claramente divorciado do desejo e dos sentimentos das massas árabes que, embora já descrentes da viabilidade de qualquer forma de unidade política, não tiveram corroídas sua arabidade e solidariedade, e enxergavam na resistência palestina um

motivo de orgulho, é mais uma prova contundente da nova base ideológica da ordem política regional firmada pós-1967.

Em outras palavras, essa situação incômoda de al-Nasir e de outros pan-arabistas se limitou à elite governante, uma vez que as massas continuaram apoiando a causa palestina e sua nova forma de resistência.

Com a repentina morte de al-Nasir, seu vice, Anwar al-Sadat assume seu posto e durante os primeiros dois anos de um mandato que durou até 1981, interrompido por seu assassinato, invocou o legado que o próprio al-Nasir havia abandonado. Contudo, o discurso de al-Sadat não foi congruente com sua prática, que, além de fundar-se na primazia da soberania de cada Estado, foi gradativamente aproximando-se de Israel, numa diplomacia independente, o que resultou na assinatura do Tratado de Camp David.

Com relação ao Ba'th, segundo Picard (1995), o partido já não apresentava mais, desde 1963, uma forte orientação pan-arabista. Na Síria, como comentado, os neoba'thistas, muito mais preocupados com o socialismo, agora de caráter marxista, do que com a unidade árabe, asumiram o poder em 1966. Depois foram substituídos pelo também ba'thista, porém não radical, regime de Hafiz al-Assad. Durante os anos 1970, a Síria abriu-se para o capitalismo e estabeleceu parcerias com o Ocidente. Além do esfriamento da idéia da unidade árabe, tão cara a 'Aflaq, pois representava para ele o revigoração do espírito árabe, também o socialismo, que emergiu aos poucos como tema dominante entre os pan-arabistas, murchou.

Entretanto, mais importante talvez que o apagar da chama socialista tenha sido o enfraquecimento da hostilidade ao marxismo, através dos neoba'thistas, dos membros do Movimento Nacional Árabe (MNA) e de outros círculos de intelectuais. Isso possibilitou, na verdade, segundo Choueiri (2000), a incorporação de certas noções marxistas, como a luta de classes e a propriedade dos meios de produção, ao discurso nacionalista árabe.

Ainda de acordo com Choueiri (2000: 208, 209):

(...) foi nessa conjuntura que a antiga associação entre arabismo e Islã começou a enfraquecer e a cessar de figurar como um refrão cotidiano de pronunciamentos ideológicos. Em outras palavras, o arabismo, neste estágio da sua história, não mais sentia a necessidade de legitimar sua ideologia usando citações seletivas do Corão (...) Mais do que isso, a cooperação entre Estados árabes radicais e a União Soviética (...) não poderia exceto reforçar essa nova confiança em uma

ideologia secular revigorada. Isso foi um divórcio silencioso entre Islã e arabismo, libertando o primeiro de sua associação com um parceiro secular, permitindo-lhe, assim, no devido curso demarcar seu próprio espaço ideológico.

Assim como o liberalismo foi rechaçado no final dos anos 1940, no mundo árabe, por fracassar como meio de alcançar tanto a autonomia dentro da comunidade internacional, quanto uma condição material digna para as populações árabes em geral e não só para as elites minoritárias, o que conduziu a um revisionismo do nacionalismo árabe que culminou no pan-arabismo mais espiritualizado de 'Aflaq e no mais pragmático de Nasser, a desarticulação e inabilidade no embate contra Israel, assim como a continuidade da injustiça social, somados ao vácuo deixado primeiro pelo abandono de al-Nasir da causa nacional árabe, depois pela sua ausência, abriram espaço para a revitalização do fundamentalismo islâmico como alternativa política, que terá, principalmente a partir do final dos anos 1970, papel destacado.

6) *Pensando o Nacionalismo Árabe a partir das Perspectivas Teóricas*

À primeira vista, as cinco abordagens teóricas sintetizadas neste trabalho possuem aspectos condizentes com o nacionalismo árabe. Vejamos de forma mais cuidadosa, entre essas teorias, os pontos que se aplicam e os que são deficientes na explicação do nosso objeto, e, por fim, se há alguma entre elas que some mais aspectos relacionados, explicando-o melhor.

Inicialmente, no que diz respeito à questão da modernidade do pan-arabismo como movimento e como ideologia, não há controvérsia, já que para os cinco autores selecionados, inclusive Smith, nacionalismo nos sentidos indicados, seja onde for, é um fenômeno absolutamente moderno. Consenso esse quebrado, como observável na primeira parte deste trabalho, quando o centro do debate transita de nacionalismo para nação.

Respeitando a ordem de exposição das teorias neste trabalho, tentaremos primeiro compreender o nacionalismo árabe à luz de Gellner. Antes de qualquer coisa, vale lembrar que o próprio Gellner adverte sobre a não aplicação universal do seu esquema ideal. Seria o nacionalismo árabe uma exceção dentro da teoria de Gellner?

Começemos relembando, em poucas palavras, a essência da sua teoria sobre a construção nacional: é a ânsia por crescimento econômico e a transição do modo de produção agropastoral para o modo de produção industrial, que exige a transformação da baixa cultura em alta cultura, transformação essa, por sua vez, que requer uma educação de massa prolongada, que demanda uma instituição capaz de promovê-la, o Estado. É dessa maneira, então, que se estabelece a ligação entre cultura e política, dando origem ao Estado-nação, que é, no final das contas, a estrutura necessária para o desenvolvimento e manutenção do modo de produção industrial. O nacionalismo, a teoria legitimadora da fórmula que determina que as fronteiras culturais devem coincidir com as políticas, também é fruto do processo de industrialização e desempenha, igualmente, um papel funcional.

Isso posto, indagamos: será que a industrialização figurava como uma realidade no mundo árabe ou pelo menos no Crescente Fértil quando o nacionalismo árabe despontou? Em que medida pode o nacionalismo árabe ser explicado pela introdução da sociedade industrial no mundo árabe?

A *Tanzimat* e as reformas de Muhammad 'Ali no Egito e, talvez de forma mais tímida, também na Síria, de fato deram início à promoção da industrialização já na primeira metade do século XIX. No entanto, é preciso recordar que esse incentivo logo sofreu um revés nos casos egípcio e sírio por conta dos constrangimentos impostos pela Grã-Bretanha e, na seqüência, o aumento da sujeição aos poderes europeus levou a tratados restritivos que dificultavam o desenvolvimento industrial na região. Dessa forma, o modo de produção industrial no mundo árabe manteve-se muito modesto pelo menos até metade do século XX.

Dos países que desempenharam papel destacado na emergência e fase inicial do nacionalismo árabe, o primeiro a ingressar na industrialização foi o Iraque após sua independência em 1932, logo, mais de uma década depois do aparecimento do movimento nacional árabe, se entendemos que a politização do arabismo se dá a partir do endurecimento do CUP com sua tendência "turquicizante" e da Revolta Árabe.

Na Síria a industrialização só ganha impulso após a II Guerra Mundial, seguindo a onda geral de substituição de importações. No Líbano e na Jordânia, ocorre ainda mais tardiamente e de forma tímida. Na Arábia Saudita, assim como na maioria dos países do Golfo e na Líbia, o desenvolvimento industrial significativo prepondera apenas por volta da metade do século XX com a indústria petrolífera. As indústrias de bens de consumo só aparecem mais tarde. A Argélia também ingressa tardiamente e com base na indústria de hidrocarbonato. Ainda que desnecessário falar do caso egípcio, já que a incursão do Egito no nacionalismo árabe só ocorre de fato a partir de 1945, o país inicia sua jornada industrial, como visto, com Muhammad 'Ali, a qual é interrompida pelos interesses britânicos. A partir de então sua economia ficou dependente da exportação de algodão. Assim como outros países, iniciou, no período entre guerras, a substituição de importações.

Então, não obstante a incipiência da natureza industrial no mundo árabe, o nacionalismo árabe emergiu e se desenvolveu. Mas será que isso é suficiente para descartamos a abordagem de Gellner na explicação do nacionalismo árabe? Será que o nacionalismo árabe é mais um caso para ser inserido na lista dos nacionalismos sem industrialização dos críticos de Gellner?

Lendo o mundo árabe da primeira metade do século XX, escassamente industrializado (uma industrialização escassa, porém não ausente), através da teoria de Gellner, que postula que as necessidades operacionais da sociedade industrial

requerem e determinam a disseminação de uma cultura de tipo superior, devemos concluir que o último não vivenciou, nesse período, o processo de transição da comunidade tradicional para a sociedade moderna, no qual, de acordo com a teoria em pauta, justamente ocorre o nascimento do nacionalismo?

Se, por um lado, o modo de produção industrial não compunha densamente o cenário árabe até aproximadamente 1950, por outro, o estilo de vida pré-moderno, no caso árabe, além de agrário, em grande medida, pastoril nômade, já não mais imperava. Elementos tradicionais mesclavam-se com elementos modernos, o que é natural em um processo transitório, embora não se deseje expressar com isso que, uma vez concluída a transição, os elementos tradicionais tendem ao completo esquecimento. Alguns certamente persistem ainda que revestidos ou disfarçados de visual moderno, mas esse é um assunto para depois.

Para ilustrar o que acabamos de afirmar, vale a pena a reprodução de alguns trechos da narrativa detalhada de Hourani sobre as transformações experimentadas pelos países árabes no período entre guerras – época em que o nacionalismo árabe ganha contornos mais definidos – no capítulo 20 do seu minucioso *Uma História dos Povos Árabes*.

As décadas de 1920 e 1930 foram as épocas em que os pastores nômades praticamente desapareceram como um fator importante na sociedade árabe. A chegada da estrada de ferro e do carro a motor atingiu a atividade da qual dependia a economia pastoril de longas distâncias: a criação de camelos para transporte (...) a ampliação do controle governamental e as mudanças na demanda urbana faziam com que grupos nômades e pastoris mais e mais se tornassem cultivadores sedentários. (HOURANI, 1995: 337)

Quando o xarife Husayn se revoltou contra os turcos, suas primeiras forças foram extraídas dos beduínos (...) mas qualquer ação militar efetiva nas últimas etapas do movimento veio de oficiais ou soldados que haviam servido no exército otomano. (*id.*: 337)

No Iraque, um conflito entre grupos de políticos urbanos na década de 1930 ainda pôde ser travado incitando-se tribos no vale do Eufrates a revoltarem-se, mas o governo pôde usar o novo método de bombardeio aéreo contra eles. (*id.*: 337)

Na maioria dos países a área de cultivo aumentou (...) em alguns deles (...) ampliou-se a irrigação (...) Mesmo uma área de cultivo expandida não mais podia sustentar a população rural em alguns países. Não apenas a população aumentava por crescimento natural, mas a terra não mais precisava de tanta mão-de-obra. Os

grandes proprietários podiam obter recursos de capital e usá-los para mecanização. (*id.*: 337)

O excedente de população do campo mudou-se para as cidades. Isso sempre acontecera, mas agora se dava num ritmo mais rápido (...) em épocas anteriores, a mudança das aldeias para as cidades havia reabastecido uma população urbana devastada por epidemias. Agora os imigrantes rurais vinham inchar uma população urbana que já crescia devido a melhorias na saúde pública. As cidades (...) cresceram mais rapidamente que o campo. (*id.*: 338)

Fora da *medina*¹¹⁴ surgiram novos bairros burgueses (...) Havia também novos bairros populares (...) onde oficinas e fábricas ofereciam emprego. No Cairo, a expansão dos bairros burgueses para o Nilo a oeste e além foi contrabalançada por uma expansão dos bairros mais pobres para o norte (...) em Casablanca, os bairros pobres surgiram em toda a volta da cidade, mas sobretudo nas zonas industriais. (*id.*: 339)

Restaurantes, cafés e cinemas ofereciam novos tipos de recreação; as mulheres podiam sair mais livremente (...) sem o véu ou levemente cobertas (...) Modernos sistemas de água e esgoto, eletricidade e telefones espalharam-se na década de 1920 (...) Os meios de transporte mudaram. Uma empresa belga pusera bondes em algumas das cidades costeiras no fim do século XIX, e depois apareceu o carro a motor; o primeiro foi visto no Cairo em 1903 (...) Na década de 1930 (...) a carruagem puxada a cavalos praticamente desaparecera em todas as cidades. O tráfego motorizado exigiu melhores estradas e pontes (...) Bagdá estendeu-se (...) Cairo espalhou-se (...) (*id.*: 340)

A viagem do Iraque à Síria, que levava um mês antes da guerra, agora podia ser feita em menos de um dia. (*id.*: 341)

Novos veículos de expressão criavam um universo de discurso que unia árabes educados mais plenamente do que poderiam fazer a peregrinação e as viagens de eruditos em busca de cultura. Os jornais multiplicaram-se (...) As editoras do Cairo e de Beirute produziam livros didáticos para o crescente número de estudantes, e também poesia, romances e obras de ciência popular e história (...) (*id.*: 341)

A essa altura [1939] (...) estações de rádio transmitiam entrevistas, músicas e notícias. (*id.*: 341)

Viagem, educação e os novos meios de comunicação ajudavam a criar um mundo partilhado de gostos e idéias. (*id.*: 341)

¹¹⁴ *Medina* é o centro das cidades grandes, não necessariamente o centro geográfico.

Como visto, ainda que não haja um processo de industrialização bem encaminhado, o processo de transição da sociedade pré-moderna para a moderna é irrefutável. Em outras palavras, embora a velocidade da transformação da organização econômica possa ser lenta, o processo transitório da sociedade agropastoral para a moderna é fato, e é nele, segundo Gellner, que ocorre a construção nacional, inerentemente ligada ao nacionalismo.

Resumindo, a realidade que se impõe no mundo árabe na época do surgimento do nacionalismo árabe, no final das contas, é intermediária, dinâmica, transitória, na qual a organização socioeconômica não se define ainda como moderna, entretanto, tampouco como pré-moderna.

Logo, ao invés de interpretarmos a incipiência do industrialismo na fase do surgimento do nacionalismo árabe como uma refutação da teoria de Gellner, podemos pensá-la em termos de industrialismo primitivo, conforme Gellner (2000), o fator responsável pela exacerbação dos sentimentos nacionalistas.

Vamos recordar essa passagem da teoria que parece ter afinidades com o nosso caso. De acordo com Gellner (2000), a fase inicial do modo de produção industrial abarca enormes desigualdades econômicas tanto entre indivíduos quanto entre comunidades. Aqueles que demoram mais a ingressar no industrialismo normalmente enfrentam dificuldades para atingir o próprio desenvolvimento, sendo explorados e oprimidos pelos que já ingressaram há mais tempo nesse modo de produção. Os oprimidos tendem, então, a demandar liberdade. No entanto, para que essa demanda se transforme numa luta pela organização de seu próprio Estado-nação, ou seja, para que se transforme em um movimento nacionalista, é preciso que a desigualdade econômica se associe a uma conscientização étnica.

Esse contorno periférico da tese de Gellner parece particularmente convergir com o nosso objeto. Isto é, o papel do pan-arabismo corresponde ao de movimento de libertação nacionalista reativo depois da I Guerra, principalmente dos anos 1940 em diante. Os poderes ocidentais¹¹⁵, sobretudo França e Inglaterra, que já estavam muito mais familiarizados com o modo de produção industrial e/ou mais adiantados nesse quesito, figuram como os exploradores e opressores dos povos árabes que se encontravam em evidente desvantagem econômica.

¹¹⁵ Embora, conforme a nossa interpretação, as origens do nacionalismo árabe estejam relacionadas à “turquicização” ou ao endurecimento das políticas do CUP no início do século XX, a ideia de polarização econômica aliada a exploração ganha força mesmo é com a colonização ou no embate com as potências européias.

Durante a fase de desmembramento do Império Otomano, a idéia de unidade árabe, baseada na proximidade lingüística e em similaridades culturais, já se fazia presente entre alguns, mas foi principalmente após a “era liberal árabe” que essa idéia se constituiu, para muitos, no meio mais eficaz para enfrentar aqueles que haviam se transformado em exploradores e opressores – as potências ocidentais. Dito de outra forma, somou-se à idéia de unidade cultural árabe ressaltada pelos arabistas o desejo de autodeterminação, o que foi se intensificando com a persistência do sistema mandatário.

Faysal, apesar dos seus paradoxos e motivos escusos, já empregava, durante seu mandato na Síria, esforços rudimentares para divulgar ideais nacionalistas árabes. Mas foi, mormente com Rabbath, al-Bazzaz, Zurayq, al-Husri e ‘Aflaq, entre tantos outros, que a busca por uma identidade nacional árabe ganhou forte impulso e que foi renovada na década de 1950 com o ba’thismo e o nasserismo. Antes mesmo desses dois movimentos, a manifestação das massas em 1936, na Revolta Palestina, já expressava grande solidariedade entre os árabes, o que se nota também depois, em 1948, contra Israel, em 1956, na crise de Suez etc. O que vale destacar aqui é que, independentemente da busca por uma conscientização nacional árabe por parte da inteligência e de elites políticas, a Revolta Palestina revelou uma solidariedade espontânea das massas, ainda que muito motivada pela religião.

Assim, em conformidade com a teoria de Gellner, o ressentimento pela exploração e opressão, possível por conta de uma enorme distância econômica entre árabes e europeus, associou-se a uma percepção de arabilidade, que evoluiu para o pan-arabismo.

Para finalizar esse assunto, uma comparação interessante pode ser feita entre o caso árabe e a 3ª Zona Geográfica, a saber, o leste europeu, também resgatada dos contornos periféricos da teoria de Gellner. Não é nossa proposta fazer uma pesquisa sobre isso, mas só para registrar, intuitivamente, essa parece ser uma analogia promissora no sentido de corroborar a nossa conclusão a respeito do cruzamento da abordagem de Gellner com o nacionalismo árabe. Será que essa região ou alguns de seus países não guardariam afinidades com o mundo árabe no que diz respeito ao processo de construção nacional nos termos de Gellner? Será que a industrialização nesses países – tidos por Gellner como os casos que melhor se encaixam no seu esquema ideal – não era também bastante escassa quando

desenvolveram sua primeira onda de forte nacionalismo? Não estariam esses países em desvantagem econômica e sendo explorados e oprimidos por outros?

Esses são os pontos convergentes da teoria de Gellner sobre a nação e o nacionalismo, com o pan-arabismo, por nós encontrados. Há, por outro lado, pontos que não se afinam à realidade árabe. Contudo, esses estão relacionados à parte da teoria que procura dar conta da nação, e não do nacionalismo. Logo, de menor interesse para este trabalho, já que nosso objeto é o nacionalismo árabe, e não a nação árabe.

Gellner dá, por exemplo, enorme peso ao sistema educacional prolongado de massa, mas não para a construção do nacionalismo, e sim para a formação da nação, para ele, um grupo de indivíduos anônimos iniciados em uma cultura superior e funcionais para a sociedade industrial.

Para Gellner, a identidade nacional significa a identificação dos cidadãos necessariamente com uma cultura de tipo superior, uma cultura criada pelas inteligências para atender às necessidades da sociedade industrial e disseminada por meio do sistema educacional público.

Assim, se o foco desta pesquisa fosse a nação árabe, logicamente partindo do princípio da existência dessa, nossa avaliação da legitimidade da teoria de Gellner seria certamente muito diferente.

O sistema educacional público árabe, por exemplo, tão caro, como visto, à teoria de Gellner para a construção da identidade nacional ou para a formação da nação, dificilmente ajudaria a explicar a nação árabe. Isso porque, até pelo menos os anos 1950, a educação no mundo árabe era um luxo. Houve um incremento educacional significativo nos anos 1940 e 1950 em comparação à situação vigente no setor nos anos 1920 e 1930, porém, ainda assim, as taxas de alfabetização nos Estados árabes por volta de 1950 (Iraque, pouco mais de 10%; Argélia e Tunísia, menos de 20% e Egito, 20%)¹¹⁶ não sustentam essa idéia de formação da nação e da identidade nacional via sistema educacional público.

¹¹⁶ Dados retirados do capítulo 8, *The Making of Literate Societies*, do *Global Monitoring Report 2006*, UNESCO. De acordo com esse relatório, informações históricas sobre tendências de alfabetização na África, na Ásia, na América Latina e nos Estados árabes são muito limitadas antes de 1950. Poucos censos foram realizados nos territórios dos impérios europeus. Conseqüentemente, dados históricos sobre alfabetização são disponíveis apenas para certas partes da África, Ásia e Oriente Médio. Por volta de 1950 uma avaliação mais completa das diferenças nacionais e regionais nas taxas de alfabetização de adultos foi possível. No geral, o relatório afirma que a vasta maioria dos adultos residente nos Estados árabes contava com restrito acesso a oportunidades de alfabetização por volta dos anos 1950 e, certamente, antes também.

Para que essa cultura ensinada pudesse suplantar, melhor talvez seja dizer preponderar e homogeneizar, o sistema educacional tinha de ser abrangente.

O sistema educacional vigente nos anos 1920, 1930, 1940 e 1950 contribuiu mais para a construção e renovação do pan-arabismo e, num grau muito menor, para a disseminação da mensagem nacional árabe, importante dizer que não só alcançando, mas ajudando a formar as classes intermediárias.

Apesar de a maciça maioria da população não ter sido absorvida por essa educação pública até, pelo menos, os anos 1950, não se coloca em questão aqui a importância cívica atribuída à mesma pelos nacionalistas, como al-Husri, 'Aflaq e 'Abd al-Nasir, que empenharam significativos esforços no campo.

Concluindo, apesar de o cenário árabe dos anos 1920 em diante, repleto de elementos modernos, porém com um grau ínfimo de industrialização, poder gerar, à primeira vista, um certo pessimismo com relação à utilidade de Gellner na explicação do nacionalismo árabe, uma análise baseada não apenas na essência da teoria, mas que leva em consideração também suas sinuosidades, foi surpreendente.

Dinâmica semelhante se dá ao transitarmos para a apreciação do pan-arabismo através da abordagem de Anderson. Embora esse teórico priorize a questão da formação da nação e da construção da identidade nacional, ele dedica em seu *Comunidades Imaginadas* um capítulo à explicação do nacionalismo e da formação das nações na América Espanhola, especialmente interessante para o exame do nosso objeto.

Apesar da importância atribuída por Anderson à homogeneidade da língua, dada a centralidade dos artefatos de texto no processo de construção nacional, que, por sua vez, implica um papel determinante para o capitalismo editorial, ela não é nem mesmo presságio de formação nacional; necessária sim, mas não suficiente.

Então, de acordo com a teoria de Anderson, a fragmentação da América Espanhola, assim como a fragmentação do mundo árabe, a despeito da homogeneidade lingüística no primeiro caso e da proximidade no segundo, não são surpreendentes.

As similaridades entre a Nova Espanha da segunda metade do século XVIII e o mundo árabe da primeira metade do século XX não são insignificantes.

Da mesma forma que Madri, a fim de facilitar a gerência do seu império, dividiu seus territórios americanos em várias unidades administrativas, Inglaterra e

França, através do Acordo Sykes-Picot, firmado em 1916, também o fizeram com o espólio do Império Otomano.

Assim como as elites *creoles* sofreram forte discriminação na sua “peregrinação” em busca de altos postos na hierarquia administrativa imperial, árabes educados até mesmo no que havia de melhor na Europa, bem-preparados para assumirem postos no primeiro escalão administrativo, como mostrou Kedourie (1970) através dos exemplos de George Antonius (1891-1942) e Edward Atiyah (1903-1964), também eram barrados antes de chegarem lá. Havia para eles um limite estipulado pelos poderes mandatários, o que causou ressentimento.

Do mesmo modo que a melhoria da comunicação e do transporte transatlânticos aumentou a circulação das idéias do iluminismo na América Latina, o contato mais freqüente, as viagens de árabes para a Europa e de europeus para o mundo árabe, a instalação de escolas européias no mundo árabe etc. abriram as portas para a entrada das idéias européias, como o liberalismo, num primeiro momento, e, depois, as idéias culturalistas germânicas e o socialismo, incrementando ainda mais as demandas por autogoverno.

Porém, todos esses fatores – divisões administrativas, intensificação do controle da metrópole, divulgação de idéias liberais, fascistas, socialistas etc. e discriminação, como afirma Anderson (2003), que podem explicar a fragmentação e o desenvolvimento de um movimento de resistência ou de libertação, não esclarecem por que esses movimentos assumem uma forma nacionalista. A resposta, como já ressaltado, repousa no capitalismo editorial.

Certamente nesse ponto não podemos continuar repetindo o “da mesma forma que”, o “assim como” e o “do mesmo modo que nas colônias hispano-americanas”, como fizemos nos parágrafos anteriores. Isso porque, enquanto na América Espanhola da metade do século XVIII e das primeiras décadas do século XIX, não obstante os esforços de Simon Bolívar, os movimentos de libertação que se firmaram foram os nacionalismos chileno, peruano, argentino etc., no mundo árabe, sobretudo nas décadas de 1950 e 1960, apesar dos esforços contrários daqueles que desejavam transformar seus Estados territoriais em Estados-nação, o movimento de resistência ao imperialismo que predominou e que teve grande apelo foi, sem dúvida, o pan-arabismo.

Seguindo a teoria de Anderson, a explicação para essa diferença se encontraria na capacidade de alcance do capitalismo editorial. Quanto maior essa

envergadura, mais amplo o nacionalismo (tanto como sentimento quanto como ideologia) e maiores as chances da ampliação da nação.

No caso latino dos séculos XVIII e XIX, apesar da língua compartilhada, do antimetropolitismo e das idéias iluministas que atingiam a todos, o alcance restrito do capitalismo editorial – o elo que permite a conscientização nacional – não teria possibilitado nem um nacionalismo pan-hispano-americano, nem a derrubada das fronteiras administrativas.

Já no caso do mundo árabe, dois séculos depois, certamente desfrutando de um capitalismo editorial mais eficiente, o pan-arabismo se alastrou horizontalmente, isto é, entre as elites e classes médias dos diferentes países árabes. Depois se difundiu verticalmente, ou seja, ganhou as massas.

Mas será que o caminho editorial foi o meio efetivo para a massificação do nacionalismo árabe, entendido aqui não apenas como doutrina, mas também como sentimento ou consciência nacional?

Como afirma Smith (2003), o crescimento do público leitor através da disseminação dos vernáculos impressos sem dúvida teve uma importância especial em várias partes da Europa no século XIX, mas seria um erro generalizar a importância da palavra impressa.

Como já observado, a educação, até os anos 1920, confinou-se a pequenos grupos, estendendo-se, no máximo, pelo menos até a década de 1950, aos recém-formados estratos intermediários da população. Apesar disso, mais e mais árabes de classes mais baixas engrossavam as fileiras do pan-arabismo. A produção escrita foi mais importante na teorização do nacionalismo árabe e na sua disseminação entre as elites e as classes médias.

Justiça seja feita, no que diz respeito à divulgação da ideologia nacional árabe: o meio realmente eficaz foi o sistema de radiodifusão, principalmente o do Egito, que alcançava todo o mundo árabe. Aliado a esse importante recurso, destacam-se o uso da terminologia e simbologia islâmica e o carisma de 'Abd al-Nasir.

Enquanto o texto desempenha papel-chave na elaboração da ideologia e na sua disseminação entre as elites e, posteriormente, para as classes médias, outros meios orais e audiovisuais serviram para mobilizar a maioria da população, embora isso não tenha resultado em um único Estado-nação árabe.

Por fim, o capitalismo editorial de Anderson, auxiliado por outros métodos de difusão de ideais nacionalistas e de produção de percepção de simultaneidade e de consciência nacional, pode ter sido fundamental para a magnitude alcançada pelo nacionalismo árabe, mas não foi suficiente para o desmantelamento das fronteiras arbitrárias estabelecidas por França e Inglaterra.

As propostas teóricas de Gellner e de Anderson, no geral, dividem alguns pontos em comum com a abordagem de Plamenatz, embora sejam divergentes em outros.

O estilo analítico de Gellner e Plamenatz segue a tradição intelectual dos orientalistas, ainda que de forma velada, mormente no caso do primeiro, apontando como características dos povos orientais o despotismo, a irracionalidade e o atraso em contraste com a liberdade, a racionalidade e o progresso dos ocidentais.

A explicação do surgimento do nacionalismo na teoria de Plamenatz também guarda similaridades com a de Gellner. Esse é mais preciso, porém mais reducionista, apontando o industrialismo como determinante da nação e do nacionalismo. O primeiro indica a cultura secular moderna baseada na idéia de progresso, surgida no século XVIII na Europa e na América do Norte, como motivadora da competição e iluminadora das desvantagens entre povos que, independentemente das particularidades culturais, desfrutavam dessa matriz cultural de tipo superior; competitividade e percepção de desvantagens que, por sua vez, conduziram ao nacionalismo legítimo como um instrumento de preservação da autenticidade (da cultura própria) e da independência.

Em convergência com Plamenatz, para quem o nacionalismo é uma forma de preservar a especificidade cultural perante um estrangeiro poderoso e opressor, Gellner e Anderson, ainda que atribuam outras funções ao nacionalismo, também o enxergam como um movimento de resistência e libertação.

A despeito da curiosa “essência do Islã”¹¹⁷, que seria, segundo Gellner (1992, 1995), responsável pela incompatibilidade das sociedades muçulmanas com a modernidade, a alta cultura dos árabes muçulmanos, que compõem a maioria árabe,

¹¹⁷ A mensagem filtrada de *Muslim Society* é a de que as sociedades islâmicas, por conta de uma particularidade do Islã – que Gellner infelizmente não esclarece, não aponta o que essa religião e cultura têm a mais ou a menos que outras – nadam contra a maré da modernidade e da secularização vigentes no mundo. Ao mesmo tempo que a alta cultura islâmica possui os atributos adequáveis à modernização e à industrialização, retém algo que impede o ingresso dos povos muçulmanos, entre esses, os árabes, na modernidade e na prosperidade que, conforme Gellner (1992), subvertem as virtudes inculcadas pela religião e levam a uma tibieza religiosa e à secularização.

é, para Gellner, potencialmente adaptável à modernidade, pois conta com um perfil monoteísta, escrituralista, voltado à observância das regras, associado com a burguesia mercantil e que exprime os valores e gostos citadinos.

A interpretação de Plamenatz da cultura dos povos orientais é oposta. De acordo com sua visão, falta (ou faltava) a eles, entre os quais os árabes, as ferramentas culturais necessárias para a produção ou mesmo para o enfrentamento das condições modernas e, portanto, também, para a produção do nacionalismo. Na falta desses recursos, e diante do avanço e da ameaça de povos detentores deles, os orientais recorreriam, para a manutenção da sua autonomia e genuinidade, à imitação.

O nacionalismo árabe corresponderia, dentro do esquema dicotômico de Plamenatz, à categoria dos “nacionalismos piratas”, aqueles nascidos de povos desprovidos de uma cultura secular e marcada pela idéia de progresso material, requisitos para a produção de “nacionalismos originais”.

Os nacionalismos imitativos eclodiriam entre os povos sem os recursos culturais indicados acima perante a ameaça e, posteriormente, a dominação de povos culturalmente providos de tais recursos; seria um meio de modernizar-se, de reunir forças para defender-se da ameaça ou do colonizador, protegendo a autenticidade na medida do possível e restabelecendo a autodeterminação, além, é claro, de tornar-se competitivo na comunidade das nações.

Todavia, conforme o capítulo 3 da trajetória histórica narrada neste trabalho, o arabismo, que podemos chamar de “forma cultural do nacionalismo árabe” em alusão à própria terminologia utilizada por Plamenatz, seu clamor pela flexibilização administrativa imperial, sua reivindicação por autonomia cultural e, finalmente, sua politização no início do século XX não se estabelecem contra um poder provido do perfil cultural moderno tal qual traçado por Plamenatz. Em outras palavras, não constituíram uma reação aos poderes europeus, mas contra o poder otomano, representado à época pelo CUP.

Alguém poderia questionar esse argumento afirmando que os árabes estavam para os turcos assim como os italianos e alemães para os franceses e ingleses. No entanto, nesse caso, teríamos de admitir a inserção de turcos e árabes dentro de uma civilização bem- equipada de acordo com os padrões cosmopolitas, o que contraria Plamenatz, para quem a cultura marcada pela idéia de progresso, requisito

para o nacionalismo, só emerge no século XVIII na Europa Ocidental e na América do Norte.

Além disso, não se deve esquecer de que árabes e turcos conviveram sob um mesmo Estado com razoável harmonia por séculos, resultante, inclusive, do fato de compartilharem a mesma religião. Apesar das particularidades culturais, os recursos culturais desfrutados por árabes e turcos não eram discrepantes, nem modernos, no sentido estipulado por Plamenatz.

O nacionalismo turco, sim, pode ser entendido como um resultado direto do avanço europeu; o árabe é originalmente uma reação ao Estado otomano, inclusive, na fase de sua politização, aliado, não importa se por questões pragmáticas ou não, aos poderes imperiais, especialmente a Grã-Bretanha.

Essa aparente discrepância é percebida igualmente ao sobrepormos as teorias de Gellner e Anderson ao nacionalismo árabe, e a resposta é única. Num segundo e terceiro momentos, as características do nacionalismo árabe se alteram. Já a partir da década de 1920, ainda que timidamente, o pan-arabismo começa a assumir um caráter anticolonialista. Nas décadas de 1930 e 1940, isso se acentua significativamente, e, nos anos 1950 e 1960, a postura pan-arabista é francamente antiimperialista.

Além disso, é marcado na sua construção pelas idéias culturalistas germânicas e faz uso, em momentos diferentes, das ideologias liberal e socialista, originariamente ocidentais. Logo, o nacionalismo árabe, no decorrer do seu desenvolvimento, encaixa-se perfeitamente no esquema de Plamenatz, assim como no de Gellner e de Anderson.

Na fase pós I Guerra, quando o mundo árabe é dividido entre França e Inglaterra na forma de mandatos, quebrando as promessas britânicas de apoio à independência feitas ao líder hachemita em 1915 em troca de ajuda contra os turcos durante a I Guerra, o nacionalismo árabe, ainda na infância, começa a assumir um *ethos* anticolonial, ao mesmo tempo que segue noções e estratégias ocidentais, como a secularidade e a ênfase no papel da educação moderna na construção e divulgação de uma identidade nacional.

Esse emprego de elementos ocidentais em substituição aos tradicionais causou irritação e produziu rejeição entre estratos mais conservadores das sociedades, contribuindo para a formação de nacionalismos locais ou populistas, contrários tanto aos poderes europeus quanto ao discurso nacionalista árabe das

elites nativas. Isso, inclusive, contradiz aquela idéia de Gellner (1995) de que o impacto europeu, ao contrário do que ocorrera com outros povos, não provocara polarização entre populistas e elites ocidentalizadas no mundo muçulmano, em virtude das características do Alto Islã.

Faysal, mais uma vez não importando aqui se por convicção ou pragmatismo, tanto na Síria quanto no Iraque, é um exemplo desse processo paradoxal de imitação e hostilidade. De um lado, associado aos poderes colonizadores a fim de se manter no circuito de poder; de outro, incentivando os nacionalistas árabes através, por exemplo, de atividades no âmbito da educação. Não foi à toa que um dos mais renomados ideólogos do nacionalismo árabe, se não o mais, Sati' al-Husri, esteve ao seu lado na Síria e permaneceu por vinte anos no comando da esfera educacional no Iraque.

Antes mesmo da emergência e da consolidação do movimento nacional árabe, o puritanismo islâmico dos séculos XIX e XX, também denominado modernismo islâmico ou reformismo islâmico, tido por muitos como um precursor do nacionalismo árabe em função do valor especial que atribui aos árabes, já se opunha, por um lado, aos europeus, e, por outro, visava a aquisição de seus avanços como forma de manter a autonomia dos muçulmanos. Nota-se claramente aqui, também, uma acomodação ao processo paradoxal de imitação e hostilidade esboçado por Plamenatz.

Diante da percepção da disparidade entre o seu mundo e o europeu, e reconhecendo a superioridade material do último, os reformistas propunham justamente a incorporação de idéias e outros elementos da moderna civilização ocidental como o caminho para a recuperação, a libertação e o renascimento da *umma* muçulmana. Não descartavam o Islã e manifestavam o desejo de manter a identidade e a integridade culturais, resistindo à influência ocidental, porém defendiam a absorção de noções ocidentais nos âmbitos da ciência, da administração, da jurisdição e outros.

Os intelectuais reformistas encorajavam a introdução de instituições educacionais européias, pois as viam como um veículo de revitalização, e eram favoráveis à introdução de reformas econômicas e políticas, porém procuravam acomodar isso com a sua identidade cultural. Alegavam defender um projeto de modernização sem ocidentalização, o que é, ao menos parcialmente, inviável, já que a importação de parâmetros ocidentais para a realização de reformas no âmbito

institucional não se limita à apreensão de técnicas e inevitavelmente envolve valores.

Para Plamenatz, essa proposta de modernização sem ocidentalização é retórica. Gellner, por sua vez, afirmando a passagem da baixa para a alta cultura no mundo muçulmano com recursos nativos, ou seja, entendendo o Alto Islã como potencialmente apto à modernização, em tese, admite essa possibilidade.

Jamal al-Din Afghani (1839-1897), um dos fundadores do movimento modernista, apesar de encarar o Ocidente como inimigo, o considerava como um modelo a ser seguido. Ele discordava do conservadorismo de muitos ulemás e da sua hostilidade sistemática contra as inovações. Ao contrário dos pré-modernistas islâmicos ou tradicionalistas, propunha não uma adaptação do mundo ao Islã, não a interpretação do presente à luz do passado, mas o inverso. Justificava sua visão argumentando que as novas interpretações faziam parte de um processo ininterrupto e que não significavam a inadequação do Islã.

Apesar desse contra-senso de oposição e imitação ao estrangeiro que acomete tanto os reformistas quanto os pan-arabistas, há que se estar atento para a distinção de ambos. Tanto é que 'Abd al-Nasir e a Fraternidade Muçulmana do Egito, por exemplo, conviveram sempre, quando não em conflito, pelo menos em tensão.

O fato de os islamistas enfatizarem o elemento árabe em função, principalmente, da origem árabe do Islã e de a língua do Corão ser o árabe, e de muitos nacionalistas árabes manipularem o Islã em busca de legitimidade, pode levar a uma associação positiva entre islamistas e pan-arabistas. Afora isso, o Islã é profundamente importante na história árabe, o que torna impossível desembaraçá-lo do nacionalismo árabe.

Todavia, apesar de algumas afinidades, os objetivos de islamistas e pan-arabistas são claramente distintos. A preocupação maior dos primeiros era com o pan-islamismo, e a dos segundos, com o “despertar” da nação árabe e com a unidade política dos árabes, ainda que recorressem ao argumento de constituir isso um possível passo para uma unidade maior, como fizeram, por exemplo, Rashid Rida e al-Husri.

Para Plamenatz a consciência nacional, ou seja, a percepção e o orgulho da particularidade cultural, antedata a emergência do nacionalismo. Essa consciência nacional pode evoluir para o nacionalismo ou ser a sua base diante da percepção da

desvantagem ou da ameaça de destruição da autenticidade e da perda da autonomia.

A politização da consciência nacional acontece, então, como forma de suplantar a desvantagem, enfrentar a ameaça ou lutar pela libertação. Nos casos de países africanos, asiáticos e latino-americanos, como quer Plamenatz, a importação do arcabouço cultural moderno se faz necessária para tanto. Paradoxalmente, o remédio empregado para preservar a independência (ou reconquistá-la) e a genuinidade provoca, ao menos, a destruição parcial da última e, junto com isso, a perturbação da consciência nacional, o que significa crise de identidade e de legitimidade. Daí a origem, acreditamos, seguindo o raciocínio de Plamenatz, da negatividade ou iliberalidade de muitos regimes nacionalistas estabelecidos entre povos desprovidos de cultura moderna. Os nacionalistas, dá a entender Plamenatz, bem-intencionados, tentam impor a duras custas o que concebem como requisitos necessários para transformar seus países em nações competitivas dentro da comunidade internacional.

Crise de identidade, de legitimidade e autoritarismo certamente compõem o cenário árabe desde, pelo menos, o final da I Guerra. Os dois primeiros fatores são fortemente relacionados ao movimento nacional árabe até aproximadamente o fim da II Guerra, o que não exclui a presença do terceiro. Haja vista as dificuldades de Faysal e seus seguidores na Síria e no Iraque, a oposição infligida pelos nacionalistas, denominados por Gelvin (1997) populistas, e da luta dos xiitas do Iraque contra, até mesmo, uma unidade mais frouxa, como muitos desejavam.

O autoritarismo, apesar da retórica pan-arabista contrária, sempre foi uma constante. Vide, por exemplo, o perfil teórico proposto por al-Husri, para quem “se a pessoa nasceu entre árabes e fala árabe, é árabe. Caso não aceite essa identidade, deve ser persuadida ou até forçada a aceitá-la”¹¹⁸. Vide igualmente o braço de ferro de ‘Abd al-Nasir no trato com opositores, o que aconteceu, por exemplo, contra ba’thistas insatisfeitos com a posição que estavam ocupando dentro do governo da RAU.

Já a idéia da existência de uma consciência nacional árabe antiga é, conforme nossa narrativa histórica, no mínimo duvidosa. Apesar de denominadores comuns na arquitetura, na culinária, nas artes, da *proximidade* lingüística etc., não

¹¹⁸ Confira na página 119 deste trabalho.

se pode falar de uma identidade nacional árabe disseminada anterior ao nacionalismo árabe. Como visto, a diversidade de identidades e lealdades – tribais, clânicas, religiosas, sectárias – se coloca como um dos grandes obstáculos para a unidade entre os povos árabes a partir do fim da I Guerra e do desmembramento do Império Otomano, que não deixou alternativa aos ex-otomanos senão lutar pela autodeterminação em um mundo cuja dignidade pautava-se nisso. Ainda que essa observação não desfaça o argumento central de Plamenatz, é um detalhe significativo da sua abordagem para o qual se deve atentar.

Assim como para Plamenatz, também para Kedourie os nacionalismos na África e na Ásia são imitativos e reativos, porém a hostilidade para o último autor não é resultante do medo de submissão ao estrangeiro e do receio de destruição da particularidade cultural, mas sim do ressentimento de reduzidos estratos intelectuais gerado pela percepção da discrepância entre o discurso europeu do mérito impessoal e da justiça imparcial por eles abraçado e a prática colonizadora discriminatória na burocracia imperial.

Alguns africanos e asiáticos que tinham condições iam estudar na Europa, tendo, dessa forma, se familiarizado com as idéias nacionalistas. Outros as absorveram através de fontes européias. As escolas de origem européia que se estabeleceram no mundo árabe também contribuíram nesse sentido. Depois de formados de acordo com os padrões europeus, e de alguma experiência, muitos se tornavam aptos para a ocupação de cargos importantes na administração pública, o que lhes era vedado. Assim como acontecia com a elite *creole* das colônias americanas, havia um limite para a carreira dos nativos africanos e asiáticos, que não era determinado por competência. Essa discriminação os teria conduzido à incorporação da ideologia nacionalista como ferramenta de resistência.

Seriam então o pensamento e o movimento nacionais árabes derivados dessa política de auto-afirmação de intelectuais ressentidos?

Perdoe, leitor, a redundância, mas, de fato, por um lado, o nacionalismo árabe originou-se entre intelectuais em resposta à centralização de poder do Estado Otomano a partir da *Tanzimat*, intensificando-se primeiro com o breve período de liberdade após o fim do governo de Abdülhamid e, depois, com o endurecimento do CUP. Num segundo momento, volta-se contra os europeus e, sem dúvida, assim como acontece com outros nacionalismos, a atuação da inteligência, especialmente

na elaboração da ideologia, na insistência sobre a importância da padronização do idioma e no levantamento de memórias, foi crucial.

A veracidade sobre as ambições frustradas de intelectuais árabes, não apenas por superiores europeus, mas também pelo CUP, não se discute. O próprio Kedourie documenta essa afirmação na sua longa introdução de *Nationalism in África and Ásia*. Cita, para o caso árabe, os exemplos dos cristãos libaneses George Antonius (1891-1942) e Edward Atiyah (1903-1964). Ambos cresceram à sombra do poder britânico no Egito e foram educados inicialmente em um estabelecimento inglês em Alexandria e depois na Grã-Bretanha.

Ao retornar de seus estudos na Inglaterra, Antonius empregou-se no governo e conseguiu avançar na carreira até certo ponto. No entanto, não lhe foi permitido, apesar do seu talento reconhecido inclusive pelos superiores britânicos, ocupar postos mais elevados. “O posto de inspetor sênior foi o máximo que ele alcançou no Departamento de Educação; quando o cargo de diretor ficou temporariamente disponível, ele foi considerado bom o suficiente para desempenhar as funções de diretor por um curto período, mas como diretor nunca fora designado.” (KEDOURIE, 1970: 86)

Insatisfeito, Antonius acaba tornando-se partidário do nacionalismo árabe. Publicou em 1938 *The Arab Awakening*, que, segundo Kedourie (1970), o revelou o mais hábil e persuasivo defensor das reivindicações desse movimento. O curioso não é a adesão à causa nacionalista árabe, mas sim a adesão de alguém com os antecedentes de Antonius, moldado pelo melhor da educação britânica e que parecia durante a sua carreira burocrática identificado com o Império Britânico e seus interesses, avalia Kedourie.

Atiya, conta Kedourie (1970), em seu livro *An Arab Tells His History*, de 1946, descreve o prestígio que os europeus desfrutavam entre os sírios antes da I Guerra por causa do seu êxito militar, cultural, científico etc. Descreve também como adotou o espírito inglês e se tornou um produto da tradição liberal britânica. Porém, após Oxford, ele foi lecionar em Cartum, onde teria se sentido segregado do *staff* britânico. Isso o teria amargado e tornado seus sentimentos hostis ao Império Britânico. “O choque para Atiyah foi tão grande que, como ele mesmo coloca, reverteu toda a engrenagem da sua vida: ‘Eu me tornei um nacionalista árabe’.” (KEDOURIE, 1970: 88)

Que a estrutura propagativa de idéias, via viagens, escolas modernas e contato com textos de pensadores europeus, aliada ao ressentimento de um pequeno grupo de intelectuais, sejam considerados fatores contribuintes para o desenvolvimento do pan-arabismo a partir do fim da I Guerra, isto nos parece plausível, mas transformá-los em causas centrais parece um pouco exagerado.

A idéia de nação árabe e o pan-arabismo são vistos, conforme a perspectiva de Kedourie, como construções de intelectuais mortificados pela conduta dos europeus colonizadores, depois espalhadas e assimiladas pelo restante da população, sem nenhuma fundação no passado e em valores.

O “restante da população” aparece nessa teoria como uma espécie de títere, uma definição que não combina com o papel desempenhado pelas classes intermediárias que surgiram no mundo árabe com a introdução da modernização. Longe de serem passivas, as classes médias, já na primeira fase do movimento nacional árabe, envolveram-se ativamente com a ideologia, apimentando-a e reproduzindo-a, e não apenas assimilando-a. Por outro lado, como explicado por Gershoni (1997), a adoção da ideologia pan-árabe pelas classes médias foi, em parte, uma resposta à sua alienação dos grupos de elite mais altos. Isso parece guardar uma semelhança com a ótica de Kedourie. Dito dessa forma, a classe média parece fazer mais a vez do pequeno estrato intelectual do que ser parte do “restante da população”.

Seja como for, ainda restam as massas. Essas com certeza entendidas como passivas massas de manobra. Não se discute, por exemplo, o poder de ‘Abd al-Nasir liderá-las de acordo com seus interesses e convicções, ameaçando ou auxiliando líderes dos diversos Estados árabes.

Entretanto, as massas também conseguiam pressionar os líderes pan-arabistas. A realização da RAU é um bom exemplo disso, embora não sejamos ingênuos a ponto de atribuir unicamente, ou até majoritariamente, a sua concretização à pressão popular. Apesar da insegurança de ‘Abd al-Nasir e de sua assessoria em unir o Egito com a Síria sem antes preparar o caminho, a rápida fusão se deu, em parte, por conta da euforia popular.

Nas palavras de ‘Afif al-Bizri (apud DAWISHA, 2003: 195), um comandante militar sírio, “Ninguém desejava a unidade. Nem mesmo ‘Abd al-Nasir (...) Depois de todos eles começarem a dizer unidade, unidade, unidade, ninguém ousaria dizer

não, nós não queríamos isso. As massas cresceriam contra eles¹¹⁹ (...) As multidões estavam bêbadas (...) Quem nesse momento ousaria dizer que nós não queríamos a unidade? O povo arrancaria nossas cabeças fora”.

Antes da RAU, outro importante episódio que demonstra a iniciativa das massas é a Revolta Palestina de 1936. Foi através da pressão popular que os governos começaram a se manifestar em prol da causa palestina.

Enfim, outros eventos, tanto localizados quanto os que envolveram vários países do Oriente Médio, contaram com a intensa presença das massas, que não eram assim como quer Kedourie, tão controláveis.

Será mesmo que somente a origem européia da idéia de nação e do nacionalismo e a difusão das mesmas a partir de uma elite europeizada, não necessariamente por conta do rancor, são suficientes para explicar o apelo do nacionalismo árabe? De onde vem então a sua especificidade? Será que o desmantelamento das sociedades tradicionais provocado pelo impacto da modernidade e da colonização implicou a fabricação de uma nova identidade a partir de um caderno em branco ou a partir de um novo mundo árabe onde o tradicional caiu totalmente em desuso?

Como comentado no início desta terceira parte do trabalho, há quebras e continuidades com o passado. Algumas características desaparecem, outras persistem assumindo seu novo lugar e sua nova função no mundo moderno. Daí as particularidades dos nacionalismos e o favorecimento na manipulação das massas. Valores, recursos culturais e históricos são estudados e resgatados pelos ideólogos para propiciar a identificação. Esses recursos devem ser ressonantes para tornar a manipulação viável. No caso árabe, o elemento cultural que mais mexe com as emoções das massas é o Islã, que, como visto, não foi desprezado pelos nacionalistas árabes.

Na verdade, Kedourie não ignora o emprego desses recursos. Contudo, para ele, essas ferramentas sofrem exageradas perversões nas mãos dos ideólogos e servem expressamente para manipular os sentimentos populares. Nesse sentido, Kedourie destaca o uso da linguagem, dos símbolos e dos rituais da tradição religiosa, elementos que possuem maior ressonância entre as massas e por isso são aproveitados pelas elites e transformados em símbolos nacionais. Isso é muito real

¹¹⁹ “Eles” refere-se àqueles que, porventura, ousassem contrariar a união.

no caso do nacionalismo árabe. Vide, por exemplo, o uso que se faz da figura do profeta Muhammad, lembrado, antes de ser profeta, como árabe. Um árabe escolhido por Deus, entre tantas opções, para divulgar a mensagem divina.

Enfim, a visão de Kedourie do nacionalismo como uma ideologia moderna, no caso dos países asiáticos e africanos, copiada, adaptada (já que Kedourie admite o uso seletivo de recursos históricos e culturais) e divulgada por intelectuais frustrados operando em um vácuo social criado pela modernização, que visam atender seus próprios interesses, precisando para tanto opor-se aos colonizadores e aos conservadores nativos e manobrar as massas, encontra bastante eco no desenvolvimento do nacionalismo árabe, mas é muito excessiva. A modernidade, a imitação, a adaptação, o importante papel dos intelectuais, a hostilidade contra os colonizadores e contra os tradicionalistas, assim como a manipulação das massas, são fato no desenvolvimento do pan-arabismo. O que se questiona na clássica abordagem de Kedourie é o peso demasiado conferido à inteligência, por um lado, e o papel exclusivamente passivo atribuído às massas, por outro.

Intelectuais nacionalistas como al-Husri e suas idéias foram cruciais para sustentar e fazer crescer o pan-arabismo, para filtrar memórias, adaptar a língua, selecionar valores e adequar idéias européias ao momento moderno árabe. O vigor temporário do nacionalismo árabe se deve a isso, porém não é unicamente produto desses intelectuais. A efetividade da mensagem nacional árabe se deve, sem dúvida, à esperança da solução das queixas e injustiças, assim como da realização de outras aspirações, originadas de promessas nacionalistas, mas também do uso de noções populares oriundas do ambiente sociocultural particular. A instrumentalização é fato, mas não se pode esquecer que ela funda-se na particularidade e em algo substancial e autêntico. A perversão das memórias é, como quer Kedourie, verdadeira, porém limitada, caso contrário ocorreria uma descaracterização total do passado e dos valores.

Mas a que peculiaridade cultural ou étnica estaríamos nos referindo se sustentamos ao longo deste trabalho o caráter diverso do habitat ocupado pelos árabes em termos de identidades e lealdades? Será que o nacionalismo árabe não passou mesmo de um mito criado pela força de elites intelectuais descontentes? Será que o engajamento das massas se deveu basicamente a um processo de doutrinação, algo que por não contar com raízes profundas murchou perante os obstáculos, como a derrota para Israel em 1967?

É especialmente nesse ponto que a abordagem etno-simbólica de Smith interessa. Como visto, ainda que não tão adiantado ou lento ou incompleto, não importa, o processo de modernização no mundo árabe dentro do recorte temporal que importa neste trabalho, ou seja, do fim do século XIX até a segunda guerra contra o Estado israelense, é fato. O empenho de intelectuais, líderes e outros na promoção da mensagem nacional árabe também. Entretanto, as condições étnicas favoráveis aparentam ser o pilar mais curto no tripé de Smith. Será mesmo?

A busca do entendimento do nacionalismo árabe com base nas explicações etno-simbólicas de Smith nos obriga a um maior esclarecimento a respeito do significado do genérico termo “árabe”.

Do ponto de vista étnico – compreendendo etnia como um grupo que compartilha um senso de origem e uma noção de história comuns –, apesar das muitas características culturais divididas pelos habitantes do mundo árabe, não se deve entender por “árabes” um única etnia.

A equivocada e não rara suposição de homogeneidade no universo habitado também, mas não só por árabes, se deve, fundamentalmente a dois fatores: a difusão da língua árabe – ainda que de forma não-padronizada¹²⁰ – e dos princípios islâmicos – embora nem todos os árabes e habitantes do Oriente Médio e norte da África, como se sabe, sejam muçulmanos – ocorrida a partir da expansão árabe-islâmica do Hijaz, iniciada no século VII, em direção ao Crescente Fértil e ao norte da África, territórios ocupados por uma miscelânea de etnias (egípcios, mesopotâmicos, berberes etc.) antes do domínio árabe representado pelos Califados Omíada (661-750) e Abácida (750-1258).

Com o decorrer do tempo, em função de casamentos interétnicos, migrações, guerras, da difusão do Islã, da colonização e de tantos outros fatores e processos específicos, a cultura desses povos foi sofrendo alterações. Todavia, não se deve derivar disso, sobretudo da expansão árabe, a eliminação ou substituição absoluta

¹²⁰ De acordo com o Education for All Global Monitoring Report 2006, o árabe, língua oficial das Nações Unidas desde 1974, é falado por aproximadamente 200 milhões de pessoas no Oriente Médio, no norte da África e em países com significativas populações muçulmanas. Entretanto, há três tipos de árabe: o clássico (encontrado no Corão e em textos religiosos), o moderno (usado por muitos países como língua oficial) e umas trinta formas de árabe coloquial. Árabes de uma dada localidade não necessariamente entendem outros de regiões diversas. Assim, muitos devem aprender o padrão moderno ou usar outra língua para se comunicar. Todavia, embora o padrão moderno seja a língua oficial dos Estados árabes, muitos habitantes não têm acesso a isso. Portanto, ainda que a língua árabe conte de forma positiva para a identificação e coesão, é preciso se levar em conta essas diferenças subjacentes à expressão “língua árabe” e estar consciente que a similaridade não foi transformada em homogeneidade.

das outras culturas e identidades, como a dos coptas, maronitas, curdos, assírios, turcomanos, berberes etc. Talvez, inclusive, a expressão “povos arabizados” seja mais coerente do que “povos árabes” em relação a muitos habitantes do Oriente Médio e norte da África, que sem dúvida absorveram influências árabes, mas também preservaram traços culturais peculiares, um mito de ancestralidade diferenciado e uma autopercepção nem sempre árabe.

Enquanto o Império Otomano perdurou, lembra Helms (1990), a pluralidade foi controlada por mecanismos como o sistema de *millets*, que promoviam a proteção de diferentes comunidades e de não-muçulmanos dentro dos territórios otomanos.

O fim do Império e a introdução das noções de Estado-nação e de nacionalismo nesse universo iluminaram as diferenças e esquentaram o clima entre as elites na sua ânsia por preservação ou recolocação no novo mundo. Para exacerbar ainda mais essa situação, França e Inglaterra ocuparam o vácuo político deixado pela quebra do Império Otomano e desenharam o moderno mapa do Oriente Médio e norte da África, dando origem, afirma Helms (1990), a Estados sem nações e a nações sem Estados. Ainda pior, promoveram, por um lado, vários mosaicos étnicos dentro de Estados artificiais, caso do Líbano e do Iraque, por exemplo, que resultaram em banhos de sangue por não conseguirem acomodar a diversidade e, por outro, a divisão de grupos étnicos pelas linhas fronteiriças, caso dos berberes e dos curdos, por exemplo.

Conforme Helms (1990), séculos de lingüística tradicional, de tradições étnicas, tribais, regionais e de formas de associação religiosa foram de repente colocados em competição com os novos grupos de influência (elites coloniais e forças emergentes internas) e os nacionalismos.

Os novos Estados plantados não conseguiram erradicar as memórias, as tradições e afirmar sua validade, tampouco o fez o paradigma nacionalista árabe, assim como também jamais o fora bem-sucedido o Islã.

Não se pretende mostrar com isso que o nacionalismo árabe não passou de um mito forjado por elites rancorosas ou que simplesmente enxergaram na ideologia nacionalista um meio de satisfazer seus interesses, e que não estava fundado em uma base legítima (não-inventada). Porém não estava fundado na medida projetada pelos pan-arabistas.

Uma das mais importantes conseqüências das conquistas árabes e da disseminação do Islã, além, é claro, da própria absorção da religião islâmica por diferentes povos na região, foi a difusão da língua árabe, que, apesar das suas discrepâncias, foi tomada como referência principal do nacionalismo árabe orgânico proposto por al-Husri e Michel 'Aflaq, entre outros, segundo o qual a definição de árabe se pauta fundamentalmente no fato de a pessoa falar alguma variedade de árabe, ainda que ela não queira ser identificada e não se identifique como árabe. Certamente a arabização tornou muitos não-árabes usuários da língua árabe. Afinal, os árabes experimentaram uma fase expansionista, de glória e poder, que normalmente resulta em absorção cultural.

Contudo, o princípio determinante de pertença à nação árabe, segundo os pan-arabistas a linguagem, independente de outras referências culturais ou étnicas, soa como uma tentativa de assimilação ou de erradicação de outras identidades sobreviventes no Oriente Médio e norte da África, o lar dos árabes, mas também de outros povos. Como resultado dessa imposição, lembrando do perfil autoritário de al-Husri, de 'Abd al-Nasir e da própria natureza das idéias germânicas sobre as quais se fundou o nacionalismo árabe, para as minorias citadas e para outras, o nacionalismo árabe foi percebido, na melhor das hipóteses, como um conceito abstrato e, na pior, como uma ferramenta de supressão cultural.

Assim, a escolha da língua como cimento nacional, mesmo com a ajuda da história seletiva e, de forma relutante por alguns secularistas, do Islã, que por sua vez também nunca conseguiu aplacar as rivalidades, não foi uma estratégia eficaz ou suficiente para a formação de uma nação árabe na medida almejada pelos pan-arabistas, não apenas ou principalmente por causa das minorias mais resistentes à arabização, mas devido a toda sorte de dispersão – política, social, geográfica, histórica, cultural etc. – mencionada neste trabalho.

Em outras palavras, perante tamanha diversidade, o emprego do que Smith chama de rota étnica na formação da nação, ou do nacionalismo étnico, pelos ideólogos pan-arabistas talvez não tenha sido a melhor opção para a construção da unidade política, se é que isso seria possível mesmo através de outro caminho.

Além disso, como quer Smith, dada a era de ênfase na congruência entre fronteiras políticas e culturais, mesmo existindo um núcleo cultural predominante, no caso, o árabe muçulmano sunita, o sucesso do nacionalismo árabe na construção

do Estado-nação legítimo e forte em uma região poliétnica, sem falar nas outras diferenças, era pouco provável.

No geral, o argumento de Smith pode ser interpretado como válido para a compreensão do forte apelo do nacionalismo árabe, uma vez que a percepção de similaridade cultural, de memórias e valores compartilhados entre os árabes, longe de ser um mito, contribuiu para o crescimento de uma identidade árabe.

Todavia, tão significativa quanto ou talvez até mais do que os aspectos culturais e históricos na produção dessa identidade, especialmente entre os povos do Crescente Fértil e do Egito, regiões que se tornaram as mais ardentes defensoras do nacionalismo árabe, é a rejeição à dominação européia.

O contraste com o estilo de vida e o modo de ser do colonizador e a submissão promoveram o destaque das particularidades que justificaram a coesão. Por outro lado, a cada recuo desse oponente, o foco volta-se para as divergências internas. Ou seja, língua, religião, memórias, símbolos, glórias e, por que não, também os fracassos coletivos predominantes não resistem às fraturas a não ser frente à presença de uma cultura estrangeira dominadora. Haja vista a solidariedade e mobilização populares espontâneas provocadas pelo avanço do movimento sionista de 1936 a 1939, tida como fundamental para o fortalecimento da ideologia pan-árabe, e depois pelas ameaças pousadas pelo Estado de Israel.

Do mesmo modo com que a abordagem de Smith explica parcialmente a força do nacionalismo árabe, é válida para o entendimento da decadência do mesmo, não apenas por conta da natureza plural do universo árabe, mas, sobretudo, em função da emergência e desenvolvimento desse movimento em um momento histórico de intensidade nacionalista. Esse é um tema, ainda que não muito destacado na abordagem de Smith em comparação à ênfase nos mitos, valores, elementos pré-modernos etc., relevante na análise do nosso objeto que se firma justamente nessa fase de solidificação da doutrina da congruência entre as fronteiras política e cultural.

Em uma era em que a ideologia nacionalista está consolidada, ou seja, em que a única forma de unidade política reconhecida é o Estado-nação – a realização da coincidência dos limites político e cultural –, a dificuldade para tal feito em sociedades divididas é compreensivelmente elevada.

No entanto, mais importante ou, no mínimo, tão importante quanto as questões étnicas e sectárias como obstáculos para a construção do Estado-nação

árabe, isto é, tão ou mais importantes do que as clivagens religiosas, do que a diferença entre “povos arabizados” e “povos árabes”, do que as discrepâncias linguísticas, entre outras, foram as disputas entre as elites governantes, já que as massas se mostravam tão favoráveis à unidade. O divórcio entre a vontade das massas e as razões dos governantes é expressivo. Novamente apelamos aqui para os casos da Revolta de 1936 e da RAU a fim de ilustrar essa afirmação.

Conforme Smith (1992), os Estados artificiais impostos pelos estrangeiros criaram os nacionalismos das elites que habitavam as fronteiras e os territórios artificialmente construídos. Ao mesmo tempo isso pode levar, ainda conforme Smith, a nacionalismos étnicos de massa com tendências conflituosas que podem originar reivindicações separatistas no Estado pós-colonial.

Isso é bastante condizente com a realidade árabe. Como visto, existia um nacionalismo sírio, um nacionalismo egípcio, um nacionalismo iraquiano etc., assim como o próprio nacionalismo árabe da época liberal, que não contavam com amplo apoio. Na segunda metade do século XX, o nacionalismo árabe torna-se um movimento de massa, oposto aos nacionalismos locais e à premissa da soberania dos Estados territoriais defendida pela Liga Árabe.

Depois da II Guerra, a linha divisória entre Estados conservadores e revolucionários no mundo árabe era evidente, refletida no conflito entre pan-arabistas e conservadores, e entre as elites de esquerda não-favoráveis ao pan-arabismo – caso do Iraque do General Qasim, por exemplo – e as elites conservadoras. Talvez até mais prejudicial para o movimento nacional árabe do que o antagonismo com os conservadores tenha sido a disputa dentro da esquerda árabe entre os revolucionários pan-arabistas e os revolucionários contrários à proposta do nacionalismo árabe. Ainda mais desgastante do que isso, quem sabe, tenha sido a disputa entre as elites nacionalistas árabes, como as ocorridas entre lideranças nasseristas e ba’thistas, pelo comando do movimento e do planejado Estado pan-árabe.

Por fim, gostaríamos de destacar que o fracasso na conquista da unidade política pan-árabe e a decadência vertiginosa do movimento nacional árabe a partir do final da década de 1960 não implicam a irrelevância e não devem levar ao esquecimento a magnitude dele nas décadas de 1950 e 1960 e seu impacto na política regional e internacional. Isso posto, buscamos uma explicação tanto para o grande apelo desse movimento bastante estudado do ponto de vista histórico, porém

pouco teorizado, quanto para a sua decadência, através de um arsenal teórico selecionado.

Considerações Finais

Em linhas gerais, é possível afirmar que o nacionalismo árabe encontra, em alguma medida, aplicação em cada uma das perspectivas teóricas abordadas neste trabalho. Em outras palavras, o nacionalismo árabe não se impõe como um caso à parte perante nenhuma das cinco teorias empregadas para sua análise, ainda que alguns componentes delas e o nosso objeto não sejam convergentes.

Isso revela que a despeito das diferenças entre as propostas teóricas, que não são poucas, genericamente, mais do que antagônicas, elas são complementares. Cada qual ao seu modo interpreta o nacionalismo como um fenômeno resultante da transição da época pré-moderna para a moderna, assim como o entende como um movimento de resistência, de libertação e de afirmação de uma identidade peculiar.

Embora a teoria da nação de Gellner possa ser conflitante com os atributos do mundo árabe, a parte da sua teoria direcionada à elucidação do nacionalismo é congruente com a evolução do pan-arabismo. A apreensão dessa distinção entre a explicação da nação e a explicação do nacionalismo na teoria de Gellner é crucial para uma interpretação coerente não apenas do nacionalismo árabe, mas também de outros nacionalismos à luz dessa abordagem teórica. Há que se estar atento para isso. Ainda que possa parecer uma diferenciação evidente, ela é relativamente sutil e, se não notada, produz uma apreciação equivocada.

A mesma observação deve ser feita com relação à abordagem de Anderson. No entanto, nesse caso, a prioridade conferida à teoria da nação é explícita, o que não a torna sem préstimos para o nosso objetivo, uma vez que Anderson se dedica à explicação da origem do nacionalismo e o analisa não apenas do ponto de vista doutrinário, mas também como consciência nacional.

Assim, tomando como referência as proposições de Anderson, o nacionalismo árabe é tanto um movimento de resistência ao colonialismo do século XX, originado entre as elites ressentidas que absorveram as idéias nacionalistas através de educação e de fontes européias, quanto um senso de identidade impulsionado pelo capitalismo editorial. Todavia, apesar de o último ser parcialmente útil para o esclarecimento da dimensão do pan-arabismo, é incongruente com a persistência das fronteiras territoriais traçadas pelos interesses da França e da Inglaterra. A idéia de um senso de identidade propiciado pelo capitalismo editorial também não

combina muito com as baixas taxas de alfabetização do mundo árabe no período que importa neste trabalho.

Seguindo a lógica de Plamenatz, assim como a de Kedourie, o nacionalismo árabe não pode ser pensado à parte da assimilação de idéias e práticas europeias e a despeito do seu ethos anticolonialista e antiimperialista. De acordo com a tese do primeiro, a força do nacionalismo árabe encontrar-se-ia na ameaça e na dominação estrangeiras. Já conforme a abordagem mais reducionista de Kedourie, deveríamos deduzir que a intensidade do movimento nacional árabe se deveu exclusivamente à doutrinação, o que soa exagerado, sobretudo perante a iniciativa e o ativismo das massas até mesmo antes de o pan-arabismo atingir o seu auge nos anos 1950 e 1960. O papel das elites é, de fato, essencial, porém não produziu sozinho a grandeza pan-árabe. A mensagem, mesmo que construída, para atingir as proporções que atingiu, não poderia ser completamente artificial. 'Abd al-Nasir, mais do que qualquer outro, promoveu a mensagem nacional árabe, mas foi também por ela promovido.

A visão de Smith é proveitosa tanto para a explicação, em parte e de forma diferenciada das anteriores, do apelo do nacionalismo árabe quanto da sua decadência. Não obstante as discrepâncias no âmbito cultural, o mundo árabe conta com um núcleo cultural razoavelmente homogêneo predominante, a saber, árabe ou arabizado, não importa, muçulmano e sunita, o que é positivo para a constituição do Estado-nação árabe, entretanto, nem de longe suficiente. Se por um lado as similaridades contribuíram para a solidariedade, por outro, as diferenças somadas à rigidez da doutrina pan-árabe colaboraram com a dissensão, principalmente em uma era de nacionalismo consolidado.

Para o conjunto, porém com destaque para Plamenatz, o ponto nevrálgico na promoção do nacionalismo árabe é a dominação estrangeira, primeiro através do endurecimento das políticas do CUP, depois, e mais importante, por meio da conservação da colonização europeia e do imperialismo subsequente, desencadeados, acima de tudo, pela descoberta de reservas petrolíferas no Oriente Médio já na primeira década do século XX, época em que a centralidade do petróleo para o sistema produtivo mundial já era absoluta. Uma das conseqüências mais desastrosas do imperialismo foi o estabelecimento do Estado israelense em meio aos árabes, que impulsionou ainda mais o nacionalismo árabe.

Embora as cinco abordagens sejam relevantes para a explicação do sucesso do nacionalismo árabe, em relação à decadência do movimento nacional pan-árabe somente os argumentos associados de Smith têm proveito: tanto as dissensões quanto a intensificação global da doutrina nacionalista, que implica em chances diminuídas do estabelecimento de Estados-nações legítimos e estáveis.

Contudo, conforme o traçado histórico delineado neste trabalho, o fator determinante para a decadência parece mesmo repousar em toda sorte de disputas entre as elites dominantes, certamente aproveitadas pelas grandes potências, a quem interessa um cenário político pouco coeso e susceptível de permanente intervenção pelo menos enquanto perdure o petróleo.

Essas disputas pragmáticas manifestam-se muitas vezes disfarçadas de conflito ideológico entre nação territorial contra nação étnica ou entre Estado territorial soberano contra Estado-nação árabe ou, ainda, para finalizar com os termos usados por Korany (1995), entre *raison d'état* contra *raison de la nation*.

Referências Bibliográficas

ABED, Shukri B. Arab-Israeli Conflict. In: ESPOSITO, John. L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.1, p. 105-111, 1995.

'AFLAQ, Michel. Nationalism and Revolution. In: HAIM, Sylvia G. (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. Cap. 20, p. 242-249.

AMIN, Samir. *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggles*. Traduzido por Michael Pallis. London: Zed Press, 1978. 116 p.

ANDERSON, Benedict. Introdução. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um Mapa da Questão Nacional*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000. P. 7-22. Tradução de *Mapping the Nation*.

_____ *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London and New York: Verso, 2003. 224 p.

CHAHÚAN, Eugenio Espir. Reflexão sobre o Conceito de Nação Árabe. In: ARAUJO, Heloisa Vilhena de (org.). *Diálogo América do Sul - Países Árabes*. Brasília: IPRI, 2005. P. 145-180.

CHALALA, Elie. Arab Nationalism: A Bibliographic Essay. In: FARAH, Tawfic E. (ed.). *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*. Boulder and London: Westview Press, 1987. Cap. 1, p. 18-56.

CHOUËIRI, Youssef M. *Arab Nationalism: A History – Nation and State in the Arab World*. Oxford: Blackwell, 2000. 267 p.

CLEVELAND, William L. The Arab Nationalist Thought of Sati'al-Husri. In: _____ *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971. Part II, p. 83-184.

_____ The Arab Struggle for Independence: Egypt, Iraq and Transjordan from the Interwar Era to 1945. In: _____ *A History of the Modern Middle East*. Colorado: Westview Press, 2000. Cap. 11, p. 190-211.

DARLING, Linda. Capitulations. In: ESPOSITO, John. L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press. v.1, p. 257-260, 1995.

DAWISHA, Adeed. *Arab Nationalism in the Twentieth Century – From Triumph to Despair*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. 340 p.

DAWN, C. Ernest. The Origins of Arab Nationalism. In: KHALIDI, Rashid; ANDERSON, Lisa; MUSLIH, Muhammad; SIMON, Reeva S. (ed.). *The Origins of Nationalism Arab*. New York: Columbia University Press, 1991. Cap. 1, p. 3-30.

_____ The Quality of Arab Nationalism. In: HOPWOOD, Derek (ed). *Arab Nation, Arab Nationalism*. Oxford: St Antony's College, 2000. Cap. 3, p. 41-62.

DENNY, Frederick M. Introduction: The Islamic *Umma* – A Community Defined by a History, a Religious Way, and a Culture. In: _____ *Islam and the Muslim Community*. New York: Harper Collins Publishers, 1987. Cap I, p. 5-17.

FAROQHI, Suraiya. The Pilgrimage as a Means of Regional Integration in the Sixteenth and Seventeenth Century Ottoman Empire. In: HOPWOOD, Derek (ed). *Arab Nation, Arab Nationalism*. New York: St. Martin's Press, 2000. Cap. 1, p. 1-18.

GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo, Razão e Religião*. Traduzido por Susana Sousa e Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1992. 149 p. Tradução de *Postmodernism, Reason and Religion*.

_____ *Nações e Nacionalismo*. Traduzido por Inês Vaz Pinto. Lisboa: Gradiva, 1993. 210 p. Tradução de *Nations and Nationalism*.

_____ Flux and Reflux in the Faith of Men. In: _____ *Muslim Society*. New York: Cambridge University Press, 1995. Cap. 1, p. 1-85.

_____ *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997. 114 p.

_____ O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um Mapa da Questão Nacional*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000. Cap 4, p. 107-154. Tradução de *Mapping the Nation*.

GELVIN, James L. The Other Arab Nationalism: Sirian/ Arab Populism in Its Historical and International Contexts. In: JANKOWSKI, James and GERSHONI, Israel (ed.). *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, 1997. Cap. 12, p. 231-248.

GERSHONI, Israel. Rethinking The Formation of the Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945: Old and New Narratives. In: JANKOWSKI, James and

GERSHONI, Israel (ed.). *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, 1997. Cap. 1, p. 3-25.

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX*. Traduzido por Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 188 p. Tradução de *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*.

HAHN, Peter L. A Crise de Suez: Uma Crise que Mudou o Equilíbrio de Poder no Oriente Médio. *EJournalUSA*, v. 11, n. 01, abr. 2006: 5 p. Online. Disponível em: <http://usinfo.state.gov/journals/itps/0406/ijpp/hahn.htm> . Acesso em: 24 jul. 2006.

HAIM, Sylvia G. Introduction. In: _____ *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 3-72.

HASOU, Tawfiq Y. Arab League. In ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.1, p. 111-113, 1995.

HELMS, Christine M. Arabism and Islam: Stateless Nations and Nationless States. *Mc Nair Papers*, Washington: The Institute for National Strategic Studies, n. 10, p. 3-49, jul. 1990.

HESS, Andrew C. Millet. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v. 3, p. 107-8, 1995.

HOURANI, Albert. A Era Otomana. A Era dos Impérios Europeus. A Era das Nações-Estado. In: _____ *Uma História dos Povos Árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras. Partes III, IV e V, p. 217-456, 1995. Tradução de *A History of the Arab People*.

HUSRI, Abu Khaldun Sati' al-. Conclusion: After the Departure from Syria. In: _____ *The Day of Maysalun: A Page from the Modern History of the Arabs*. Traduzido do árabe por Sidney Glazer. Washington, D.C: The Middle East Institute, 1966. P. 85-100.

_____ Muslim Unity and Arab Unity. In: HAIM, Sylvia G. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. Cap. 12, p. 147-154.

KEDOURIE, Elie. Introdução. In: _____ (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*. New York and Cleveland: Meridian Books, 1970. P. 1-152.

- _____. *Nationalism*. London: Hutchinson & Co, 1979. 151 p.
- KHALIDI, Rashid. The Origins of Arab Nacionalism: Introduction. In: KHALIDI, Rashid; ANDERSON, Lisa; MUSLIH, Muhammad; SIMON, Reeva S. (ed.). *The Origins of Nationalism Arab*. New York: Columbia University Press. 1991, P. VII-XX.
- KRAMER, Martin. Arab nationalism: mistaken identity (past and current geo-political, social and economic influences that refute the notion of Arab national unity. *Daedalus*, v. 122, n. 3, p. 171-207, 22 Jun. 1993.
- _____. Elie Kedourie. In: BOYD, Kelly (ed.). *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*. London: Fitzroy Dearborn, v. 1, p.637-638, 1999.
- KORANY, Bahgat. Arab Nationalism. In ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.1, p. 113-116, 1995.
- LUCZEWSKI, Michal. What Remains for Nationalisms Studies? In: NESBIT, T. and STEINBERG, J. (ed.). *Freedom, Justice and Identity*. Vienna: IWM Junior Visitor Fellows' Conferences, v. 18, 2005: 16 p. Online. Disponível em: http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=229&Itemid=276
Acesso em: fev. 2006.
- MARDIN, Serif. Tanzimat. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.4, p. 183-6, 1995.
- PLAMENATZ, John. Two Types of Nationalism. In: Eugene Kamenka (ed.). *Nationalism – the nature and evolution of an idea*. New York: St. Martin's Press, 1976. Cap 2, p. 22-36.
- PORATH, Yehoshua. *In Search of Arab Unit: 1930-1945*. London: Frank Cass, 1986. 376 p.
- REID, Donald Malcolm. Muhammad 'Ali Dynasty. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.3, p. 166-7, 1995.
- SETON-WATSON, Hugh. Europe: Movements for National Unity. In: _____ *Nations and States – An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977. Cap 3, p. 143-192.
- SHAHIN, Emad Eldin. Salafiyah. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.3, p. 463-9, 1995.

SHARABI, Hisham B. Arabs, Arabism and Islam. The Heritage of European Domination. In: _____ *Nationalism and Revolution in the Arab World*. Princeton, New Jersey: Georgetown University, 1966. Caps 1 e 2, p. 3-42.

SHAW, Stanford J. Ottoman Empire. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.3, p. 269-276, 1995.

SHEPARD, William. Nahdah. In: ESPOSITO, John. L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, v.3, p. 217, 1995.

SMITH, Anthony D. Criação do Estado e Construção da Nação. In: HALL, John A. (org.). *Os Estados na História*. Traduzido por Paulo Vaz, Almir Nascimento e Roberto Brandão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992. Cap. 9, p.334-385. Tradução de *States in History*.

_____ *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1999. 312 p.

_____ O nacionalismo e os historiadores. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um Mapa da Questão Nacional*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. Cap. 6, p.185-208. Tradução de *Mapping the Nation*.

_____ *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge, 2003. 270 p.

_____ History and national destiny: responses and clarifications. In: GUIBERNAU, Monteserrat and HUTCHINSON, John. *History and National Destiny: Ethnosymbolism and its Critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Cap. 13, p. 195-210.

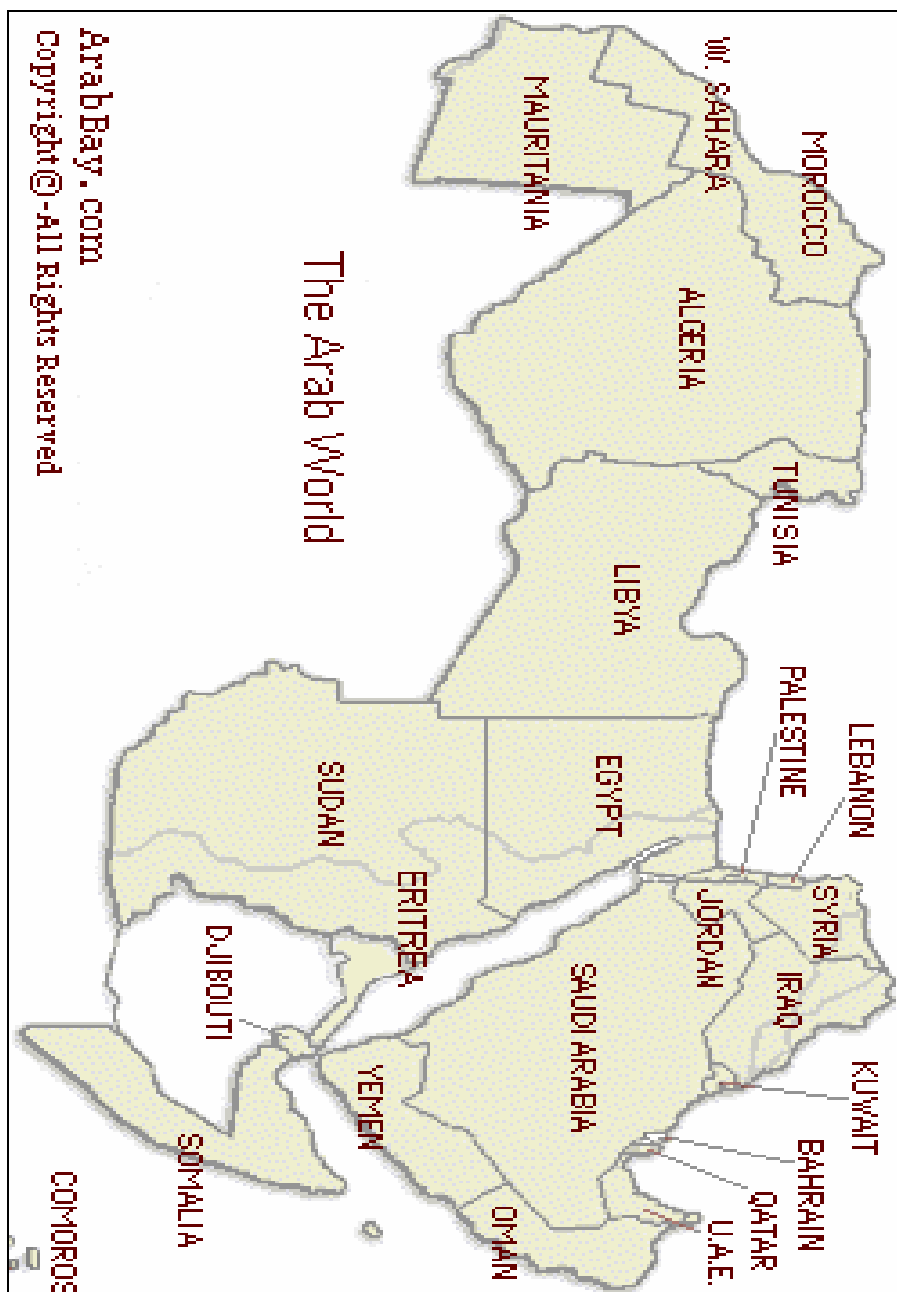
TIBI, Bassam. Al-Husri's Theory in Action: Populist Pan-Arab Nationalism in Competition with Other Political Currentes in the Middle East. In: _____ *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*. Traduzido por Marion Farouk e Peter Sluglett. New York: St. Martin's Press, 1991. Parte IV, p. 159-207. Tradução de *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen*.

_____ The Emergence and Development of Nationalism in the Arab World Before the Second World War. In: _____ *Arab Nationalism: Between Islam and Arab State*. New York: St Martin's Press. 1997. Part II, p. 73-122.

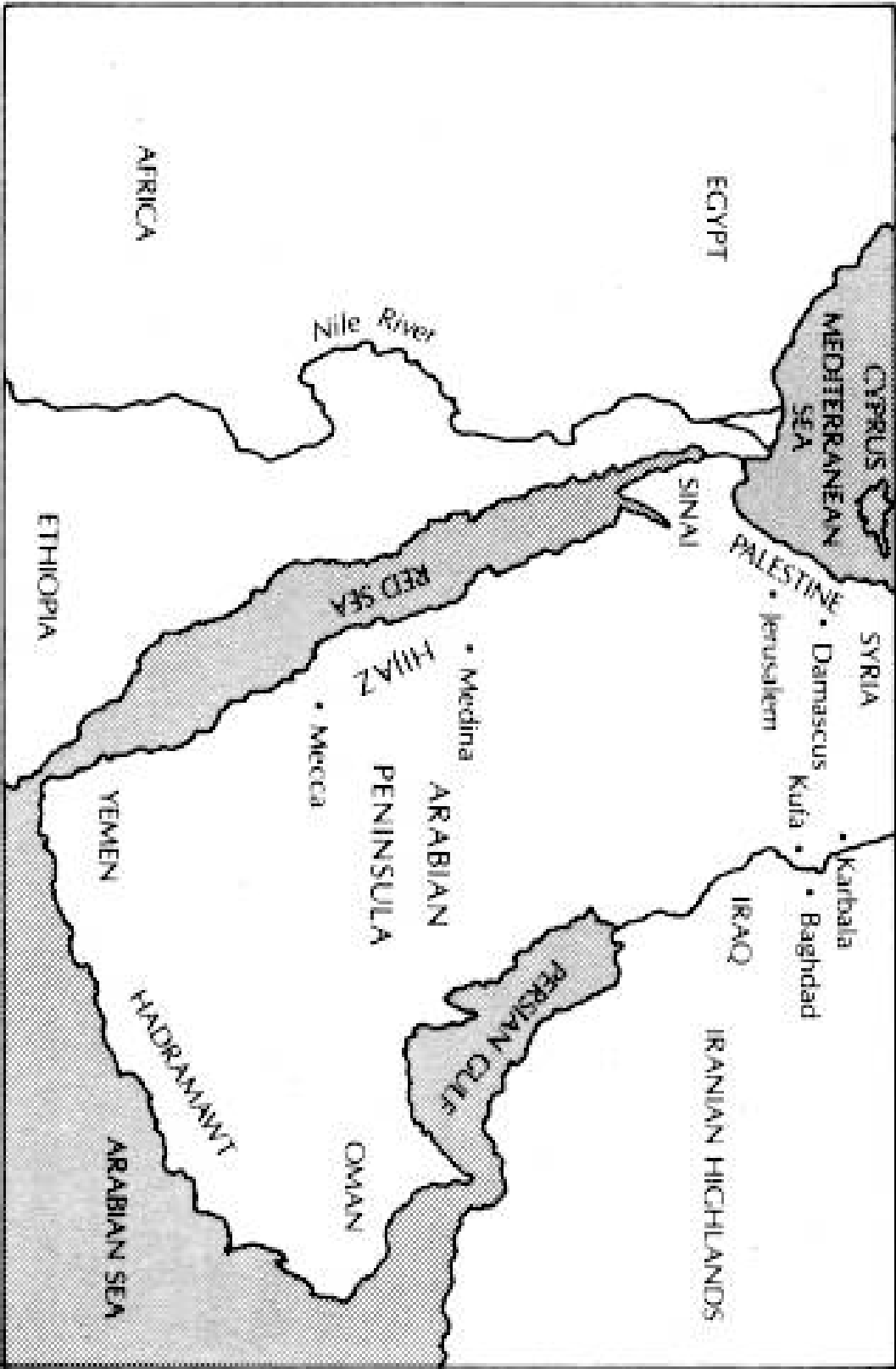
VOLL, John Obert. The Foundations of the Modern Experience: Revival and Reform in the Eighteenth Century. European Domination and Islamic Response. In: _____ . *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1994. Caps. 2 e 3, p. 24-151.

Anexos

Anexo 1



Anexo 2



Anexo 3

Rashid Rida

Islam and the National Idea¹²¹

THE FOLLOWING questions were set by an Indonesian correspondent:

1-Is it true that there are hadiths which forbid the national idea (al-fikra al-wataniyya wa'l-qaumiyya)?

2-Do the sayings [of Muhammad], "There is to be no tribal feeling (asabiyya) in Islam," and "There is none among us who calls for the ideals of the jahiliyya," clearly prohibit nationalism (wataniyya)?

3-Is there a dividing line between tribal feeling and nationalism, and is nationalism included within tribal feeling? What is the meaning of tribal feeling for the Arabs?

4-What is the attitude of Islam toward nationalism, and does the latter contradict Islamic union, and what is to be understood by Islamic union?

5-It is well known that the Sheikh Muhammad Abduh, the great philosopher, is the father of nationalism and the nationalists, since it was in his house in Helwan that Sa'd [Zaghlul] grew up and the great men of Egypt met. What do you, his disciple and biographer, think of this?

6-What kind of nationalism should adorn a Muslim youth?

Rashid Rida replies:

Asabiyya [tribal feeling] is derived in Arabic from 'isba, a man's qaum [kin group], around whom they rally; that is, they protect and defend him whether he be the oppressor or the oppressed. 'Isba originally meant the relatives of a man who would mourn him; its meaning gradually widened.

It is derived from 'isb, which is the convolvulus that winds itself up round a tree or some such thing. It is well known that Islam necessarily forbids taking the part [ta'assub] of relatives, of a kin group or a homeland, when they are oppressors. It also forbids enmities and dissensions among Muslims who might take the part each of their own kin group or their town or their region against their brother in religion and

¹²¹ *Al-Manar*, XXXIII (1933), 191-192. (S. G. H.)

against others, exception being made of those against whom a war is justly waged. The Prophet made this clear in his saying "Asabiyya consists in a man helping his kin group (qaum) in oppression," quoted by the Imam Ahmad. It is also well known that Islam necessarily imposes on its people hostility toward foreign aggressors and the duty to fight them. Indeed all the doctors have declared that the Holy War would become an obligation incumbent on every individual if the enemy should attack the Muslims or should occupy some of their regions. This is in order to repulse oppression. It is therefore a sign of great ignorance that this should be forbidden and the prohibition be justified by the fact that the asabiyya of the jahiliyya was forbidden in certain hadiths, such as the asabiyya which manifested itself when the Aus and the Khazraj who were among the Helpers fell out among themselves. This, in brief, is the answer to the first three questions.

Anexo 4

‘Abd al-Rahman al-Kawakibi

The Excellences of theArabs¹²²

BECAUSE THE SOCIETY [of Umm al-qura] is concerned only with the religious renaissance it has found it necessary to pin its hopes on the Arabian Peninsula and its dependencies, and on its people and their neighbors, and to lay before the eyes of the Muslim nation the characteristics of the peninsula, of its people and of the Arabs in general, in order to eliminate political and racial fanaticism as well as to explain why the society has shown preference for the Arabs. We therefore say:

1. The peninsula is the place from which the light of Islam originated.
2. It contains the exalted Kaaba.
3. In it is found the Prophet's Mosque and the holy ground of his house, pulpit, and grave.
4. The peninsula is the most suitable center for religious policy since it lies halfway between the Far East of Asia and the Far West of Africa.
5. Of all countries it is the most free of racial, religious, or sectarian intermixture.
6. It is the most removed of all the Muslim countries from the vicinage of foreigners.
7. The peninsula is most worthy to be a land of free men, owing to its remoteness and natural poverty which preserve it from the greedy and the ambitious.
8. The Arabs of the peninsula have Islamic unity because religion appeared among them.¹²³
9. The habit of religion has become ingrained in them because religion is more compatible with their social customs than with those of others.
10. Of all Muslims they are the most knowledgeable in the principles of Islam as they are the oldest to practice it; many hadiths give witness to the strength of their faith.

¹²² *Umm al-qura* (Cairo, 1931), pp. 193-197. *Umm al-qura* (another name for Mecca) was first published in Cairo in the periodical *al-Manar* in 1901-02. (S. G. H.)

¹²³ Including the tribes who dwell in Mesopotamia and those who have emigrated to Africa.

11. The Arabs of the peninsula are the most zealous of all Muslims in preserving religion, in supporting it, and in glorying in it, especially as that zeal for the Prophet's cause is still alive among them in the Hijaz, in the Yemen, in Aman, in Hadramaut, in Iraq, and in Africa.

12. The religion of the peninsula Arabs is still governed by the right example of the ancients, free of excess and confusion.

13. Of all other Muslims, the peninsula Arabs possess the strongest *esprit de corps* and are the most proud because of the Bedouin characteristics which they possess.¹²⁴

14. The princes of the peninsula Arabs descend from noble fathers and mothers and are married to noble consorts of good birth; their honor remains untainted.

15. The peninsula Arabs are the most ancient of nations in having a polished civilization, as is shown by the proliferation and the excellence of their wisdom and their literature.

16. Of all Muslims, the peninsula Arabs are the best able to bear hardships in order to attain their aims, and to undertake travel and residence abroad because they have not succumbed to the servile habits of luxury.

17. The peninsula Arabs preserve better than all other peoples their race and customs; for though they mingle with others they do not mix with them.

18. The peninsula Arabs are, of all the Muslim nations, the most jealous of their freedom and independence and those who most reject oppression.¹²⁵

19. Of the Arabs in general. Their language, of all the languages of the Muslims, takes greatest care of knowledge; it is preserved from extinction by the noble Koran.

20. The language of the Arabs is the language common to all the Muslims, who number 300 million souls.

21. The language of the Arabs is the native language of 100 million people, Muslim and non-Muslim.

22. The Arabs are the oldest of nations in following the principles of equality in rights and in eschewing great disparities in society.

¹²⁴ On the strength of this they still levy the *kharaj* in the guise of a present from those who have to contribute it.

¹²⁵ This is the reason for the resistance offered to the Ottomans by the Yemenites and their followers.

23. The Arabs are the oldest of peoples to practice the principle of consultation in public matters.¹²⁶

24. The Arabs know best, of all people, the principles of socialist living.

25. The Arabs are amongst the most noble of people in respecting treaties, and the most humane in keeping faith, and the most chivalrous in respecting the rights of vicinage, and the most generous in the doing of good deeds.¹²⁷

26. The Arabs are of all nations the most suitable to be an authority in religion and an example to the Muslims; the other nations have followed their guidance at the start and will not refuse to follow them now.

¹²⁶ The Karan bears testimony for them in this regard in the story of Balkis and Solomon-Peace be on Him-when she said, addressing her advisers: "O Chiefs! Give me advice respecting my affair: I never decide an affair until you are in my presence". They said: "We are possessors of strength and possessors of mighty prowess, and the command is yours, therefore see what you will command". She said: "Surely the kings, when they enter a town, ruin it and make the noblest of its people to be low, and they (always) do".

¹²⁷ To prove this it is enough to mention the cordiality shown by the inhabitants of the peninsula to the European travelers, except for the deed Ibn Sabah committed as a result of which, two years later, he was awarded the title of Pasha, and the preference of the Jews for the immigration into Arab lands; also the fact that the Arab lands of the Ottoman Empire such as Mosul, Mardin, Nasibin, and the Arab towns in the vilayet of Aleppo did not participate in the recent Armenian incidents. The events that took place in the Lebanon, in Damascus, and in Aleppo in the last century were not the result of religious or racial fanaticism but of the infatuation of some Druses with the English and of some Christians with Napoleon III.

*Anexo 5***From Sharif Hussein, 14 July 1915**

Whereas the whole of the Arab nation without any exception have decided in these last years to accomplish their freedom, and grasp the reins of their administration both in theory and practice; and whereas they have found and felt that it is in the interest of the Government of Great Britain to support them and aid them in the attainment of their firm and lawful intentions (which are based upon the maintenance of the honour and dignity of their life) without any ulterior motives whatsoever unconnected with this object;

And whereas it is to their (the Arabs') interest also to prefer the assistance of the Government of Great Britain in consideration of their geographic position and economic interests, and also of the attitude of the above-mentioned Government, which is known to both nations and therefore need not be emphasized;

For these reasons the Arab nation sees fit to limit themselves, as time is short, to asking the Government of Great Britain, if it should think fit, for the approval, through her deputy or representative, of the following fundamental propositions, leaving out all things considered secondary in comparison with these, so that it may prepare all means necessary for attaining this noble purpose, until such time as it finds occasion for making the actual negotiations:

Firstly – England will acknowledge the independence of the Arab countries, bounded on the north by Mersina and Adana up to the 37th degree of latitude, on which degree fall Birijik, Urfa, Mardin, Midiat, Jezirat (Ibn 'Umar), Amadia, up to the border of Persia; on the east by the borders of Persia up to the Gulf of Basra; on the south by the Indian Ocean, with the exception of the position of Aden to remain as it is; on the west by the Red Sea, the Mediterranean Sea up to Mersina. England to approve the proclamation of an Arab Khalifate of Islam.

Secondly – The Arab Government of the Sherif will acknowledge that England shall have the preference in all economic enterprises in the Arab countries whenever conditions of enterprises are otherwise equal.

Thirdly – For the security of this Arab independence and the certainty of such preference of economic enterprises, both high contracting parties will offer mutual assistance, to the best ability of their military and naval forces, to face any foreign

Power which may attack either party. Peace not to be decided without agreement of both parties.

Fourthly – If one of the parties enters into an aggressive conflict, the other party will assume a neutral attitude, and in case of such party wishing the other to join forces, both to meet and discuss the conditions.

Fifthly – England will acknowledge the abolition of foreign privileges in the Arab countries, and will assist the Government of the Sherif in an International Convention for confirming such abolition.

Sixthly – Articles 3 and 4 of this treaty will remain in vigour for fifteen years, and, if either wishes it to be renewed, one year's notice before lapse of treaty is to be given.

Consequently, and as the whole of the Arab nation have (praise be to God) agreed and united for the attainment, at all costs and finally, of this noble object, they beg the Government of Great Britain to answer them positively or negatively in a period of thirty days after receiving this intimation; and if this period should lapse before they receive an answer, they reserve to themselves complete freedom of action. Moreover, we (the Sherif's family) will consider ourselves free in work and deed from the bonds of our previous declaration which we made through Ali Effendi.

*Anexo 6***From Sir Henry McMahon, 24 October 1915**

I have received your letter of the 29th Shawal, 1333, with much pleasure and your expressions of friendliness and sincerity have given me the greatest satisfaction.

I regret that you should have received from my last letter the impression that I regarded the question of the limits and boundaries with coldness and hesitation; such was not the case, but it appeared to me that the time had not yet come when that question could be discussed in a conclusive manner.

I have realised, however, from your last letter that you regard this question as one of vital and urgent importance. I have, therefore, lost no time in informing the Government of Great Britain of the contents of your letter, and it is with great pleasure that I communicate to you on their behalf the following statement, which I am confident you will receive with satisfaction:

The two districts of Mersina and Alexandretta and portions of Syria lying to the west of the districts of Damascus, Homs, Hama and Aleppo cannot be said to be purely Arab, and should be excluded from the limits demanded.

With the above modification, and without prejudice of our existing treaties with Arab chiefs, we accept those limits.

As for those regions lying within those frontiers wherein Great Britain is free to act without detriment to the interest of her ally, France, I am empowered in the name of the Government of Great Britain to give the following assurances and make the following reply to your letter:

1. Subject to the above modifications, Great Britain is prepared to recognize and support the independence of the Arabs in all the regions within the limits demanded by the Sherif of Mecca.

2. Great Britain will guarantee the Holy Places against all external aggression and will recognise their inviolability.

3. When the situation admits, Great Britain will give to the Arabs her advice and will assist them to establish what may appear to be the most suitable forms of government in those various territories.

4. On the other hand, it is understood that the Arabs have decided to seek the advice and guidance of Great Britain only, and that such European advisers and officials as may be required for the formation of a sound form of administration will be British.

5. With regard to the vilayets of Bagdad and Basra, the Arabs will recognise that the established position and interests of Great Britain necessitate special administrative arrangements in order to secure these territories from foreign aggression, to promote the welfare of the local populations and to safeguard our mutual economic interests.

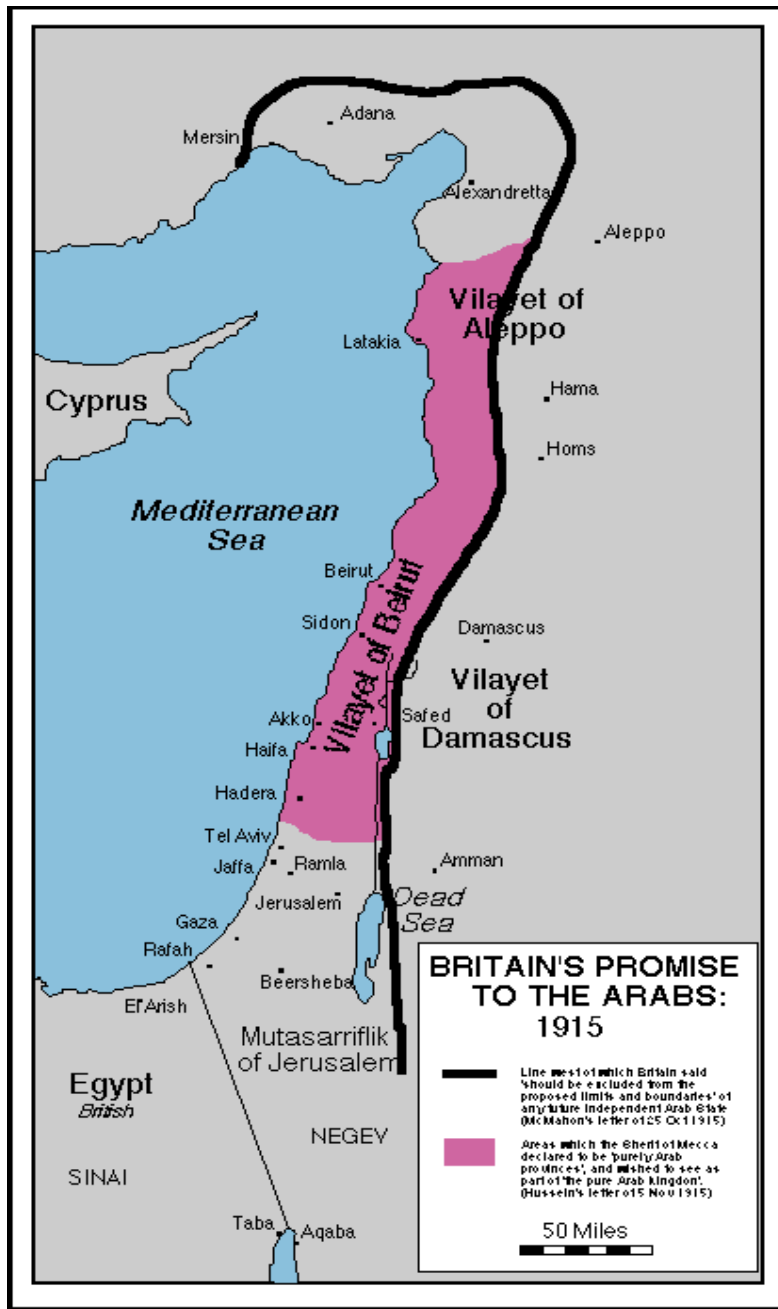
I am convinced that this declaration will assure you beyond all possible doubt of the sympathy of Great Britain towards the aspirations of her friends the Arabs and will result in a firm and lasting alliance, the immediate results of which will be the expulsion of the Turks from the Arab countries and the freeing of the Arab peoples from the Turkish yoke, which for so many years has pressed heavily upon them.

I have confined myself in this letter to the more vital and important questions, and if there are any other matters dealt with in your letter which I have omitted to mention, we may discuss them at some convenient date in the future.

It was with very great relief and satisfaction that I heard of the safe arrival of the Holy Carpet and the accompanying offerings which, thanks to the clearness of your directions and the excellence of your arrangements, were landed without trouble or mishap in spite of the dangers and difficulties occasioned by the present sad war. May God soon bring a lasting peace and freedom to all peoples!

I am sending this letter by the hand of your trusted and excellent messenger, Sheikh Mohammed Ibn Arif Ibn Uraifan, and he will inform you of the various matters of interest, but of less vital importance, which I have not mentioned in this letter.

Anexo 7



Anexo 8

The Arab Government of Hijaz

Vindication of Arab National Rights¹²⁸

Your Excellency,

FOR GENERATIONS NOW, the Arab nation has been suffering under the Turkish yoke. History has not recorded an instance of a people who have suffered the kind of enslavement and torture which this nation has endured, though it is guilty only of constituting the majority in the Ottoman Empire. The Turks have, in consequence, looked upon it as a danger to the dominance of their race, and have treated it like a dangerous enemy. After the loss of some European provinces, they even began to intensify this treatment, since the fact that Arabs were in the majority became a matter beyond discussion. Thus, the Arab element, deprived of its rights and subjected to tyranny and atrocity, came to decrease in significance and to be enfeebled in its own country, compelled to seek in other Arab countries the life which the Turks were denying it. When the European war was declared, foreign control disappeared from the Turkish Empire, and the Turks gave full rein to their hatred and anger; they began to implement an orderly plan to annihilate the Arabs. No sentiment stood in their way, no law prevented them. To this end, they made lawful every divinely prohibited means; they used hanging, exile, prison, torture, dispersal of families, confiscations, verdicts *in absentia*, and similar persecutions.

His Majesty the King, my master, tried his utmost to persuade the Turkish government to revert to the path of truth and justice, but his efforts proved vain. He therefore overthrew the yoke of tyranny and proclaimed the independence of the Arabs in his capacity as the head of the House of Quraish, that house from which have issued all the houses which sat on the throne in the Arab countries, from the Umayyads to the Abbasids and the Fatimids. His Arab people followed him, and only a few months elapsed before he founded an army, set up an administration, and expelled and annihilated all that was Turkish in the Hijaz. Medina, however, the

¹²⁸ Memorandum by the Foreign Office of the Arab government of Hijaz to the Secretary of State, United States of America, 1917, from Amin Sa'id, *al-Thaura al-arabiyya al-kubra* (Cairo, 1934), I, 317-318. (S.G.H.)

religious standing of which absolutely prevents its bombardment and forcible conquest, he was content to blockade. His armies today are stationed in Syrian territories where they engage in operations which are all victorious and successful.

The new kingdom has struggled for two years past to rescue a race worthy of respect, owing to its glorious history and its beneficent influence on European civilization. It cannot but expect sympathy and friendship from the great American nation. It hopes that the government of the Great Republic will grant it the same recognition granted by the Allied Powers, especially now that the United States has joined the war on the Allied side. His Majesty, my master, attaches great importance to this recognition, which will be the first practical example of the principle of national liberation which President Wilson has endorsed, and which your country has joined the war to realize.

There is no need here to recapitulate.

It is not necessary to mention the occasions when the nations have in the past admitted to their number, that is, to international society, a people struggling for its freedom and independence before the end of its struggle. I need only recall here the Treaty of London of 1827 which recognized the independence of Greece while the Turks were still considering the Greeks as their subjects.

A free constitution will be promulgated for the Arab kingdom and the end of the war, which will guarantee equality of rights to all inhabitants without distinction of creed or religion. Any Arab country which will, after its deliverance from the Turkish yoke, announce freely and out of its own choice its desire to join this kingdom will be granted internal autonomy and will form a union with the Hijaz based on broad democratic principles.

From all these reasons the New Kingdom considers itself entitled in every way to the sympathy and help of the great Republic, and I would ask Your Excellency to inform your government of the hopes of the Arab nation.

Anexo 9



Anexo 10

The Balfour Declaration

November 2, 1917

During the First World War, British policy became gradually committed to the idea of establishing a Jewish home in Palestine (Eretz Yisrael). After discussions in the British Cabinet, and consultation with Zionist leaders, the decision was made known in the form of a letter by Arthur James Lord Balfour to Lord Rothschild. The letter represents the first political recognition of Zionist aims by a Great Power.

Foreign Office

November 2nd, 1917

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet.

"His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country."

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

Yours sincerely,

Arthur James Balfour

*Anexo 11***Gamal 'Abdul-Nasser: On the Achievements of the Egyptian Revolution**

Excerpts from a speech delivered at the first meeting of the Egyptian National Assembly in Cairo on March 26, 1964. Partial text, *Lisan al-ha1* (Beirut, March 28, 1964).

Fellow citizens, members of the National Assembly:

History and the Revolution have entered this hall before us; both wish to look upon this glorious new scene upon which all eyes are riveted today.

This popular assembly, freely elected by the mass of the people, constitutes a major turning point in the political, social, and national history of this part of the world – where we live and build in the light of the true and the good – a single Arab nation astride the Ocean and the Gulf. This elected assembly is a great and decisive event in the life of the Arab nation.

This road was opened by the will of the people's revolution when it succeeded in crushing imperialism and reaction and capitalist exploitation, and in overthrowing the unholy combines that allied themselves against the people...

The vanguard which emerged in response to the people's call set forth six objectives for its movement:

1. to destroy imperialism and its traitorous Egyptian agents;
2. to eliminate feudalism;
3. to get rid of monopolies and the domination of capitalism;
4. to establish social justice;
5. to build a strong national army; and
6. to introduce a genuine democracy.

The first enemy is imperialism, the second Israel ... and the third the forces of reaction in the Arab world... The separatist movement which arose in Damascus was able on September 28, 1961, to break up the union of Syria and Egypt; but the revolution in Yemen reversed this course and forced reaction to take the defensive. We have emerged victorious from our courageous confrontation with our enemies and we have achieved something important in reaching our goals we possess complete clarity. Israel is no longer anything in confronting us, and imperialism has

become something else... The old kingdom of princes and pashas and "foreign gentlemen" has disappeared and been replaced by the republic of the peasants and the workers...

After economic development there is the goal of democracy to achieve - to broaden its framework, to deepen its meaning and to complete the construction of the political system of the Socialist Union...

I raise my voice before you now to forewarn you never to put your reliance in one man. The people must remain master and leader, for the people will continue and last more than any leader. I say this realizing full well that you have given me of your support and backing and good will more than I could have ever imagined or dreamed possible. I have given the people my life, but the people have given me what is greater than anyone's life...