

NAÇÃO ISLÂMICA E NACIONALISMO NO ISLÃ POLÍTICO

Alaor Souza Oliveira¹

INTRODUÇÃO

Após a Primeira Guerra Mundial, com o fim dos grandes impérios multiétnicos na Europa, o princípio da nacionalidade foi triunfante e o Estado nacional tornou-se a norma internacional. Eric Hobsbawm (2013) argumenta que tal opção não foi proposital; foi, antes, fruto das contingências políticas emergidas a partir de 1917 e intensificadas com o pós-guerra, a saber, a Revolução Russa e o colapso dos grandes impérios dos Habsburgo, dos Hohenzollern e dos Otomanos, de forma que, nas palavras do autor, “[...] os Aliados preferir[a]m os argumentos wilsonianos aos bolcheviques” (ibidem, p.183).

Adaptando-se a este novo critério de legitimidade, os movimentos de libertação com orientação territorial fora da Europa tiveram que lidar com a herança de um *nacionalismo colonial* que legou aos novos Estados que surgiram com a descolonização, ainda segundo HOBBSAWM (2013), o imperativo de que:

[...] não podiam escapar de se alicerçarem sobre elementos comuns que tinham sido fornecidos por poder ou por poderes coloniais a seus territórios, uma vez que, com frequência, isso era o único caráter nacional, e de unidade, que o futuro país possuía. A unidade imposta pela conquista e pela administração muitas vezes pode, na longa corrida, produzir um povo que se vê como uma ‘nação’, assim como a existência de Estados independentes terá às vezes criado um senso de cidadania patriótica. (HOBBSAWM, 2013, p.191)

E, ainda, Benedict Anderson (2008): “É por isso que, nas políticas de “construção da nação” dos novos Estados, vemos com tanta frequência um autêntico entusiasmo nacionalista popular ao lado de uma instilação sistemática, e até maquiavélica, da ideologia nacionalista” (ANDERSON, 2008, p.164)

A citada afirmação de Anderson leva a um outro ponto importante da discussão. As nações são, de acordo com o autor e concorda-se aqui com esta afirmação, artefatos culturais de natureza particular, construídos desde o fim do século XVIII, a partir de uma destilação espontânea de forças históricas complexamente entrecruzadas. Neste sentido, faz-se necessário uma definição do que aqui entende-se por nação. Adota-se a definição

1 Gradando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: souza_alaor@hotmail.com

antropológica de ANDERSON (2008), que considera uma nação como sendo “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (p.32), gerada a partir dos esforços criativos de políticos e intelectuais, ao transformarem antigas tradições em programas políticos. Esta formulação, porém, não é autoexplicativa. Na verdade, ela implica numa outra questão subjacente. Anderson afirma – e concorda-se aqui com CHIARAMONTE (2004) quando este autor afirma que é o aspecto mais atraente de trabalho de Anderson – que “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial de contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” e que “as comunidades distinguem-se não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, 2008, p.33). Neste aspecto, a questão que se põe é, portanto, *de que forma estas comunidades são imaginadas e/ou se imaginam?*

Ao se pensar o processo específico que pelo qual o nacionalismo emergiu, não se pode perder de vista as especificidades em relação a cada região, seja na Europa ou fora dela. De fato, muitas das antiquíssimas tradições que conformam as identidades nacionais são invenções recentes. Entretanto, isto não implica dizer que o fato de uma comunidade ser imaginada signifique que ela seja *imaginária* ou *insignificante*, portanto descartáveis e trivializáveis. Acadêmicos – e, neste caso, a História não é um instrumento neutro¹ – e políticos não construíram o passado do nada; mas basearam-se em tradições e outros elementos identitários pré-existentes para forjar unidade e autonomia política. Ainda que imaginadas, essas comunidades são bem reais e poderosas (GEARY, 2005). Que se pese também, como percebe HOBSBAWM (2013) que o nacionalismo não pode ser visto somente numa perspectiva *do alto para baixo*, mas também *de baixo para cima*, isto é, em outras palavras, a forma como a nação é vivida e experienciada pelos indivíduos. “[...] as ideologias oficiais de Estados e movimentos não são orientações para aquilo que está nas mentes de seus seguidores e cidadãos, mesmo dos mais leais entre eles” (HOBSBAWM, 2013, p.20). Isto conduz à percepção de que o nacionalismo não é estanque, mas múltiplo. *A consciência nacional*, segundo o mesmo autor, se desenvolve desigualmente entre grupos e regiões sociais de um país. Além disso, a forma como a comunidade é imaginada também é cambiante ao longo do tempo, além de ser imaginada de diferentes formas por diferentes atores históricos e sociais.

Neste sentido, o presente artigo busca compreender de que forma, no Egito do século XX, o nacionalismo constituiu-se como um espaço de disputa entre as formas como a nação foi imaginada. As especificidades históricas do Egito fazem-lhe um objeto de pesquisa sem dúvida profícuo. GORMAN (2003), analisando como a historiografia foi mobilizada no

Egito para a construção da nação, mostra-nos que tal empreendimento tem suas origens desde o século XIX, com historiadores burocratas, dentre os quais pode-se citar, por exemplo, Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), o primeiro a ver o Egito como uma nação distinta do corpo geral da comunidade islâmica e ao afirmar que a comunidade *era* o Estado. Nessa historiografia do século XIX e início do XX, a nação é inconteste como o principal objeto discursivo, prognosticando o caráter da unidade nacional a partir de conceitos como *consciência normativa*, *comunidade de discurso*, *consciência coletiva* e *egípcianidade (Egyptianity)*, para destilar a unidade da diversidade, ao mesmo tempo em que a unidade é representada, pela *Royalist School* da historiografia egípcia, pelo Estado, intrinsecamente ligado à figura da monarquia. Esta unidade conceitual alimentou os discursos pela libertação no século XX; enquanto os discursos que falavam em termos da diversidade foram em grande medida desvalorizados e ignorados (GORMAN, 2003, p.3-13).

Após a Revolução de 1952, a historiografia nacionalista apresenta algumas rupturas. O novo regime instaurado tinha a necessidade de legitimar-se e, neste sentido, a Revolução é apresentada como a vitória da vontade do povo sobre os estrangeiros – estes identificados como aqueles que governaram o Egito desde os faraós – e a historiografia, por várias razões, assumiu o discurso revolucionário. Há que se notar, porém, que a ideia de uma nação egípcia una é uma continuidade em relação à historiografia anterior e é justamente essa unidade que é empregada no discurso conceitual que legitima o novo regime, pela ideia de *vontade do povo*. De forma geral, embora a historiografia egípcia tenha passado por mudanças muito importantes, o discurso nacionalista continuou a enfatizar a unidade da nação, o que pode ser percebido a partir dos títulos de algumas obras comemorativas publicadas pelo Centro de Estudos Políticos e Estratégicos, por exemplo: A Revolução Nacional de 1919 (publicado em 1969, no cinquentenário da Revolução de 1919) e Um Povo e Uma Nação (1982, no cinquentenário da Revolução de 1952). (Ibid., p. 52-67)

Diante deste panorama geral e simplificado da historiografia egípcia e dos elementos por ela fornecidos à construção do nacionalismo egípcio durante o século XX e como a partir desta perspectiva em grande medida oficial, interessa-se neste artigo ver como discursos dissonantes desta perspectiva oficial articularam a ideia de uma nação. Sendo impossível nos limites deste artigo analisar todas as vozes dissonantes, optou-se por pensar como a ideia de nação foi pensada dentro do Islã político e, neste caso, o objeto analisado foi a trajetória intelectual da Irmandade Muçulmana, entre 1928, data de sua fundação, e meados da década de 1980, quando a Irmandade se encontrava acomodada no cerne da razão do Estado egípcio.

Assim, a pergunta central deste artigo é: *de que forma é possível pensar a ideia de nação no discurso islamista da Irmandade Muçulmana?* Num primeiro momento, será discutida a ideia de Islã político, a partir da definição proposta por DENOEUUX (2002). Em seguida, será apresentada brevemente a trajetória dos Irmãos Muçulmanos no Egito no período abarcado pelo recorte temporal deste artigo, considerando o local ocupado pela ideia de *nação* em Hassan al-Banna, Sayyid Qutb e Hassan al-Hudaybi. Por fim, concluir-se á o artigo apresentando uma possibilidade interpretativa possível a partir da bibliografia analisada.

1. ISLÃ POLÍTICO

No presente artigo, entende-se Islã político como “uma forma de instrumentalização do Islã por indivíduos, grupos e organizações que buscam objetivos políticos. [...] [Desta forma, o Islamismo] fornece respostas políticas aos desafios sociais contemporâneos imaginando um futuro, as fundações para o qual jaz em conceitos reapropriados, reinventados, tomados emprestados da tradição islâmica” (DENOEUUX, 2002, p.61, tradução nossa).

Por instrumentalização do Islã, entende-se que o discurso islamistaⁱⁱ realiza uma determinada operação de reapropriação do passado islâmico – uma invenção de tradições – a partir da desistoricização da história islâmica que permite aos islamistas ignorar a historicidade das sociedades islâmicas. Assim, a tradição islâmica passa a oferecer instrumentos teóricos mobilizadores de um discurso de recriação de uma Era de Ouroⁱⁱⁱ imaginada. Não se trata de um simples *retorno ao passado*. A Era de Ouro encontra-se, no tempo histórico, num *horizonte de expectativa* (KOSELLECK, 2006), e exatamente por isso que a crença na possibilidade real de sua refundação exige, no discurso islamista, a ação de purgação das impurezas, identificadas como a razão do declínio Muçulmano.

Esta ideia de retorno à Era de Ouro do Islã não foi uma criação do Islã político. Muhammed Ayoob (2008) argumenta que a ideia está presente, ainda que com certas variações, desde os primeiros séculos do Islã. Porém, a forma como foi apropriado pelo Islã político apresenta características novas. O Islã político surgiu num contexto bastante específico, como resultado do encontro tardio entre o Ocidente e o mundo muçulmano, quando aquele tornou-se cada vez mais poderoso e este progressivamente fraco. Em outras palavras, o Islã político não representa um movimento mecânico de retorno ao passado, mas projeta no futuro um passado idealizado. Configura-se como um produto de seu tempo e como uma resposta às demandas de seu tempo. Neste sentido, é importante que se entenda o

Islã político em sua historicidade, sobretudo para que se compreenda, também, a ampla diversidade de respostas às demandas e aos problemas que tencionou e tenciona atender e responder. Trata-se de um fenômeno aqui entendido como moderno, no sentido de que responde politicamente às demandas criadas pela modernidade quando esta foi imposta pelas potências europeias aos árabes e muçulmanos durante o século XIX, sendo um movimento relativamente novo na história islâmica. Entretanto, o Islã político não é monolítico, e precisamente por isso o discurso islamista não tem como alvo apenas a modernidade; ao contrário, busca responder também às questões postas pelo seu próprio tempo histórico, adaptando-se às situações postas ao longo do século XX.

Além disso, as respostas dadas pelos islamistas às questões que pretenderam responder apresentam rupturas – mas também continuidades – com a forma como a tradição política islâmica é entendida, pois:

O que [o Islã político] mantem do passado é a tradição jurídica de ligar política e religião. Mas ainda assim, ele busca transformar a formalista e simbólica ligação que os juristas forjaram entre política e religião em um vínculo *real*. Além disso, os islamistas [*political Islamist*] querem reverter a relação tradicional entre as duas esferas de forma que a política se torne subserviente à religião, e não o contrário, como foi o caso historicamente.” (AYUBI, 1991, p.2, tradução nossa)^{iv}.

1409

O Islã político, é assim, um movimento que não pode ser entendido de forma generalizante. Sob o rótulo de Islã político ou *islamismo* encontram-se organizações, grupos e ideologias bastante singulares e até mesmo radicalmente distintas entre si, que devem ser entendidas em sua singularidade. O pesquisador deve estar atento a isto, a fim de que sejam evitadas generalizações que acabem por corroborar visões estereotipadas do Islã político.

2. ESTUDO DE CASO: OS IRMÃOS MUÇULMANOS

Neste tópico será apresentado um breve histórico – dentro das dimensões aqui possíveis – da Irmandade Muçulmana, ao longo do século XX. Concomitantemente, analisar-se-á o pensamento político dos seus principais teóricos: Hassan al Banna, Sayyid Qutb e Hassan al Hudaybi e o *locus* ocupado pela ideia de nação nestes autores. Será analisada a trajetória da Irmandade Muçulmana do Egito.

2.1 Do surgimento da Irmandade Muçulmana: o reformismo de Hassan al Banna.

A Irmandade Muçulmana foi fundada no Egito, em 1928, por Hassan al Banna (1906-1949), sendo considerado o movimento fundador do Islã político (MASSOULIÉ, 1996). *A priori*, manifestou-se como um movimento pela reforma da moralidade individual e

social (HOURANI, 2006), mas se não obstante inicialmente não diferia dos outros movimentos islâmicos que existiam no Egito, encontrou um modo de converter suas ideias reformadoras em um movimento de massas (ARMSTRONG, 2009).

Em 1923, al Banna mudou-se para o Cairo, onde estudou em Dar al-Ulum, a primeira escola de formação de professores com curso de ciências. Posteriormente, lecionou em Ismailiyya, cidade localizada na região do canal de Suez, local da administração da Companhia do Canal de Suez. Entrou, assim, em contato com dominação estrangeira e observava a desigualdade existente entre os estrangeiros que habitavam casas de luxo enquanto a maioria dos egípcios habitavam casebres miseráveis. A ocidentalização da sociedade egípcia, dizia, havia desnordeado os muçulmanos de tal forma que não compreendiam mais a própria religião.

Segundo al Banna, o Islã não é uma ideologia nos moldes ocidentais e nem um conjunto de credos, mas um estilo de vida que, se fosse seguido com entusiasmo e sinceridade, traria de volta o dinamismo e a energia que os muçulmanos haviam tido antes da dominação estrangeira. Visava, assim, a reforma da sociedade muçulmana, abalada pela experiência colonial e apartada de suas raízes. Considerava que a educação deveria ser o principal objetivo, através do qual a mensagem do Islã poderia ser absorvida e, assim, transformar a nação em uma nação islâmica sem a necessidade de se recorrer à violência. Banna elaborou um programa de seis pontos que consistia em: 1) Interpretação do Corão no espírito da época; 2) unidade das nações islâmicas; 3) melhoria do padrão de vida e conquista de justiça e ordem social; 4) combate ao analfabetismo e à pobreza; 5) emancipação do domínio estrangeiro; 6) promoção da paz e da fraternidade islâmicas no mundo (ARMSTRONG, 2009). Nesse contexto, as ações da Irmandade, dentre as quais pode-se citar a criação de escolas, clínicas, hospitais e sindicatos, a Irmandade Muçulmana tornou-se um movimento contracultural, segundo Karen Armstrong (2009), na medida em que atuava a partir das deficiências do Estado egípcio.

A princípio, a Irmandade Muçulmana era uma organização apolítica; porém, sua atividade ganhou contornos políticos a partir do final da década de 1930, quando a Irmandade apoiou maciçamente os protestos árabes na Palestina e pela causa militou dentro da sociedade egípcia. Além disso, foram publicados textos criticando o regime egípcio e a influência britânica sobre ele. Em 1941, lançou candidatos nas eleições parlamentares e promoveu mobilizações sociais. Como resposta, no mesmo ano al Banna foi obrigado a retirar-se do Cairo e, em outubro, foi preso. Nesse período, foram formadas as unidades paramilitares, cuja

ação levou à dissolução da Irmandade em 1948. Como resposta, a Organização assassinou o Primeiro-Ministro Mahmud Fahmi al-Niqrashi, o que culminou no assassinato de al Banna pela polícia dois meses depois. No lugar de al Banna, assumiu Hassan Isma'íl al-Hudaybi, membro da elite política, a fim de garantir o respaldo político e a sobrevivência da organização (PIRES, 2013).

A partir dos seis pontos do programa de al Banna, percebe-se que seu pensamento se insere numa tradição reformista do Islã iniciada no século XIX, por reformistas tais como Afhgani, Abdu e Rashid Rida. Para al Banna, a sociedade egípcia demandava a ciência e a tecnologia ocidentais, bem como precisava modernizar-se no plano político. Porém, também era necessário restabelecer a *umma*, enfraquecida pela agressiva ocidentalização e pela deterioração moral e social (ARMSTRONG, 2009). Há uma preponderância da *umma* no pensamento de al Banna, pois, a *umma* é totalista, no sentido de que mantém o Islã relevante em todas as áreas da atividade humana e, “como al Banna costumava dizer, ela é isto precisamente por causa da relevância da vontade de Deus para com todas as coisas” (AL FARUQI, s/d, p.105).

O sentimento de pertença a uma nação foi acompanhado pela instituição do Estado moderno, o que solapou a unidade do mundo muçulmano, transformando a nação num novo objeto de adoração (PIRES, 2013). Ainda que a *umma* reconheça o agrupamento em famílias, tribos, nações, etc., Hassan al Banna considerava o nacionalismo a negação de um sentimento de pertença mais amplo fundado nos princípios divinos do Islã e, assim, “considerava o nacionalismo sem religião inconcebível, pois enquanto o nacionalismo é a lealdade à nação, a religião seria o caminho que a nação precisa seguir” (idem, p.79). O reconhecimento dos agrupamentos coletivos da humanidade presente no conceito de *umma* se manifesta na medida em que al Banna propunha duas categorias de nação: a nação de nascimento e a nação espiritual; delas, surgem três lealdades: ao país, à comunidade árabe e ao Islã. Porém, em última instância, as três lealdades devem estar voltadas em seus fins para a comunidade islâmica.

2.2 Sayyid Qutb

Em 1952, a monarquia egípcia foi derrubada pela Revolução dos Oficiais Livres, culminando na ascensão ao poder de Gamal Abdel Nasser. Com isso, o governo passou a seguir um plano baseado numa república, enfatizando o nacionalismo árabe e com um discurso não alinhado, ainda que de conotação socialista – ou daquilo que foi batizado como

“socialismo científico” (ARMSTRONG, 2009) com flertes com a União Soviética e secularista.

Nos primeiros anos, a Irmandade Muçulmana pôde se reintegrar ao sistema político do Egito e apoiou o governo revolucionário. Entretanto, em 1954, após tensões entre a Irmandade e o governo, houve a tentativa de assassinato do presidente Nasser. Nesse contexto, Sayyid Qutb (1906-1966) foi preso pelo regime e condenado a quinze anos de trabalhos forçados, sendo libertado, porém, antes disso, em 1964, mas condenado novamente, desta vez à morte, em 1966. Foi durante a década de 1960 que a repressão aos grupos islamistas se fez sentir mais intensamente; concomitantemente, foi o período em que Nasser esteve em seu maior prestígio. É neste período que Qutb escreve suas principais obras.

O conceito central para a compreensão das ideias de Qutb é a noção de *jabiliyyah*, definida como a barbárie ignorante, eterna inimiga da fé, a qual, seguindo o exemplo do Profeta, deveria ser combatida até a morte pelos muçulmanos. O tempo histórico, para ele, era visto numa perspectiva mítica, na qual a vida do Profeta era interpretada em termos de uma epifania, ou seja, um arquétipo que unia o sagrado e o profano numa atuação conjunta que deveria inspirar as ações dos muçulmanos. Da mesma forma, *jabiliyyah* não se trataria de uma ideia realizada no tempo, como a época pré-islâmica, mas uma condição que se repetiria todas as vezes em que a sociedade se afasta do Islã, independentemente da era. Qualquer tentativa de negar a soberania de Deus é *jabili*. Assim, o nacionalismo – que considera o Estado como um valor supremo, o comunismo – ateu – e a democracia – que usurpa a soberania de Deus – constituem manifestações de *jabiliyyah*. Qutb, considerando a vida do Profeta como um arquétipo a ser seguido, esboçou uma ideologia de ação política na qual os fiéis deveriam afastar-se do establishment *jabili*, numa *hijra*, e, em último caso, os verdadeiros fiéis deveriam estar prontos para empreender uma *jihad* contra a sociedade *jabili*, entendida inclusive em termos militares, cujo fim seria a instituição política de um Estado islâmico, regido por leis islâmicas (ARMSTRONG, 2009).

Dentro desta concepção, Qutb retoma a ideia de *dar al-Islam*, identificada em grande medida com a *umma*, e por sua vez oposta ao *dar al-Harb*, identificado com a *jabiliyya*. A *umma*, ressalta-se, é restrita, já que mesmo muçulmanos podem encontrar-se em condição de *jabiliyya*. A nacionalidade constitui-se num objeto estranho à ideia dos princípios islâmicos, pois substitui a soberania de Deus pela soberania da nação, e o nacionalismo seria o criador da situação de *jabiliyya* moderna, pois corrompia a *umma* com princípios e códigos não islâmicos

(PIRES, 2013). A nação, então, entendida como uma comunidade política imaginada, perde sua legitimidade e em seu lugar pensa-se a comunidade religiosa de forma privilegiada. A identidade nacional “deixa de ser relevante e é proscrita pelo Direito Divino. No lugar, a única forma de associação humana permitido pelo Direito Islâmico seria a comunidade de todos os fiéis sob a direção de um governo islâmico genuíno e virtuoso” (PIRES, 2013, p.90)

2.3 Hassan al Hudaybi

Com a morte de Hassan al Banna em 1949, o vácuo de liderança gerado foi, ao menos em parte, preenchido por Hassan al Hudaybi, escolhido líder da Irmandade Muçulmana em 1951, cargo que ocupou até 1973, ano de sua morte. A escolha de al Hudaybi deveu-se à sua condição de membro da elite política do Egito, fato que levou a descontentamentos dentro da organização, que considerava a eleição um retrocesso em termos de comprometimento com os objetivos da Irmandade, como por exemplo a oposição à Grã-Bretanha. Por outro lado, a eleição de al Hudaybi, homem de pouco carisma mesmo dentro da Irmandade, demonstrou a preocupação com a imagem pública da organização.

O pensamento político de al Hudaybi insere-se numa lógica moderada, em relação às vertentes mais radicais, e pluralista em relação aos meios e inserida na dinâmica interna da sociedade egípcia, resultado de uma mudança de perspectiva na qual as questões internacionais põem-se com menos força que os eventos domésticos. O pensamento de Hudaybi possui, até hoje, importante influência no que se refere às diretrizes da atuação da Irmandade Muçulmana no Egito. (PIRES, 2013)

Para Hudaybi, as regras dos decretos divino, isto é, o Corão e a Suna, são imutáveis; porém, as regras da realidade humana são mutáveis e embora necessariamente devam ser coerentes com a Revelação Divina, por outro lado devem também ser adaptadas às realidades históricas. Além disso, embora Hudaybi advogasse pela existência dum Estado no qual o Direito Islâmico fosse a fonte de legislação, a obediência dos preceitos islâmicos a nível individual, contudo, é independente da aplicação a nível estatal. Porém, o modelo de Estado ideia de Hudaybi era uma ideia ortodoxa, pois defendia a existência de um Estado islâmico ordenado pelas leis da *Sharia* e sob a governança dum Imam, ainda que considerasse que a adoção nominal do Direito Islâmico em diversos países não necessariamente garantia a existência de um sistema justo.

Os Irmãos Muçulmanos também organizaram seu próprio veículo de imprensa, a revista *al Da'wa*, em circulação entre 1976 e 1981. Esta publicação era controlada por ex-

membros da Irmandade, que anteriormente haviam sido expulsos por proximidade com o governo egípcio. Esta revista foi financiada por membros da Irmandade exilados e fizeram fortuna no exterior. Entretanto, entidades e empresas vinculadas ao Estado também anunciavam ali, como por exemplo o nacionalizado banco Mirs (METZGER, 2008).

Se no nível político a Irmandade adotava uma posição moderada em relação ao Estado secular egípcio, a despeito do declarado combate ao secularismo, há que se notar que no campo dos discursos ainda predominavam mensagens radicais, anti-modernas, identificando como inimigos os judeus (indistintamente, não considerando mais as diferenças entre sionistas e judeus, de Israel ou da diáspora), cristãos, comunistas e secularistas. Da mesma forma, embora não declarassem uma *jihad* contra uma sociedade *jahili*, como propunha Qutb, continuaram a haver a distinção entre seus inimigos, porém agora sendo combatidos por meio de um debate retórico. Isso ficou evidente quando Sadat passou a ser combatido pela Irmandade no momento em que foi a Jerusalém. Com a morte deste presidente, porém, a revista *al Dawa* passou a ser alvo da censura (idem).

Porém, o que fica evidente é que a Irmandade Muçulmana, sob a liderança de Hassan al Hudaybi e a partir do governo de Sadat, passou a estar “acomodad[a] no cerne das razões de Estado do Egito secular, desde que certas atitudes não fossem tomadas por esse Estado, tal como a ostensiva aproximação com o Estado de Israel” (METZGER, 2008, p.93). Fato é que as razões da Irmandade Muçulmana tornaram-se mais pragmáticas. Nas eleições de 1987, os islamistas tiveram uma performance surpreendente, conseguindo eleger 36 representantes no parlamento – a maior parte deles da Irmandade Muçulmana – muito embora ela não fosse um partido reconhecido (AYUBI, 1991).

CONCLUSÃO

Analisar a trajetória dos principais teóricos da Irmandade Muçulmana a partir de uma contextualização mais geral, que abarque a atuação política, o contexto pessoal e as dimensões política e social que envolvem os atores históricos, permite que se possa compreender e problematizar o objeto a partir de perspectivas diacrônicas.

Frente ao exposto anteriormente neste artigo, retoma-se a pergunta originária: de que forma é possível pensar a ideia de nação no discurso islamista da Irmandade Muçulmana? A primeira observação é que não é possível pensar uma resposta para esta pergunta sem

considerar as particularidades de cada um dos autores analisados e seus respectivos tempos históricos.

Hassan al-Banna não nega as noções de nação, porém rejeita que possam ser entendidos como um sentimento de pertencimento que se sobreponham a todos os demais. Qutb, porém, nega qualquer possibilidade de reconhecimento da nação como formas de identidade, senão como prova da condição de *jabili*. Ambos os autores privilegiam a *umma* como o pertencimento que se sobrepõe a todos os demais. Contudo, o conceito de *umma* é também um conceito difícil. Isamil Raji al-Faruqi (s/d) refere-se à *umma* como a “ordem social do Islã” e a define como “a sociedade universal cujo corpo de membros inclui a mais ampla variedade possível de etnicismos ou comunidades, mas cujo compromisso com o Islã une-os a uma ordem social específica” (FARUQI, s/d, p.99-100). A *umma* não é sinônima das noções de *povo*, *nação* ou *Estado*, pois mesmo em suas combinações são noções limitadas; é translocal, não limitando-se a qualquer região geográfica, mas abarcando toda a criação; é trans-racial, abarcando todos os humanos, sejam membros, virtuais ou possíveis; não é um Estado, porque é um Estado mundial transtotal, dentro do qual pode incluir e conter vários Estados. Esta definição, filosófica, contudo diz pouco em relação aos objetivos desta reflexão, na medida em que é um conceito que não possui equivalentes no vocabulário político e expressa a característica do Islã enquanto um método de vida. Além disso, a definição citada parece perder de vista a dimensão particular dos indivíduos em relação à *umma* enquanto uma experiência vivida de pertencimento a uma comunidade, mas também de conflito.

Diante deste empasse, pode ser um exercício interessante para se ir além destes enunciados especular a partir de uma outra questão: retomando a sugestão de Hobsbawm (2013), quando sugere que a nação deve ser vista também de baixo para cima, *de que forma*, pois, *a experiência da nação foi vivida* por estes autores? Trata-se de uma especulação extremamente difícil de ser desenvolvida, mas que pode ser de alguma forma produtiva.

O nacionalismo egípcio (retomando, aqui, a breve síntese feita na introdução deste artigo), no momento histórico de al Banna era essencialmente um nacionalismo que pensava a nação como uma espécie de reflexo do Palácio. Resgatando al-Tahtawi, a comunidade *era* o Estado e o patriotismo chega a confundir-se com o civismo – isto é, com o bem do Estado - (GORMAN, 2003, p.13). Ora, se al Banna se sensibilizava com a situação dos homens do Egito de seu tempo, parece razoável supor que a ação de combate ao Estado não-virtuoso - identificado como a personificação da causa das mazelas da população, corrompido e submisso à uma potência estrangeira – implica também combater o nacionalismo que está nele

imbricado. Isto, somado ao fato de que o Islã político pressupõe um projeto *político* de resgate da moralidade da sociedade por meio de sua islamização, parece indicar que, numa situação em que o Estado e a sociedade são morais, i.e. verdadeiramente islâmicos, o nacionalismo seria concebível, mas estaria naturalmente submetido à preponderância da *umma*.

Já em relação à Qutb, após a Revolução de 1952, a ideia de nação – em especial, a unidade da própria nação, expressa na *vontade do povo* – é utilizada para legitimar a Revolução e o novo regime, personificados, em alguma medida, na figura de Nasser. Assim, pode-se pensar que, resgatando o seu momento histórico, quando Qutb fala da nação, pode-se pensar que se refere a duas experiências de nacionalismo a serem combatidas. A primeira é a mesma ideia que al Banna combate, isto é, uma nação que *era* o Estado, sendo este um Estado submisso, não-virtuoso e personificação da causa das mazelas da população. A segunda, uma nação una e uníssona (a *vontade do povo*) que legitima um regime de caráter secular, socialista e violento em relação aos seus opositores. Na medida em que Nasser representava este Estado enquanto Presidente e tornava-se cada vez mais popular entre os egípcios, a nação, pode-se especular, para Qutb, compactuava com um regime não virtuoso e, portanto, estava em condição de *jabiliyya*.

Por fim, com Hudaybi, a Irmandade assumiu um caráter mais pragmático, a partir dos anos 1950 e acomodando-se no cerne das razões do Estado egípcio a partir do governo de Sadat. Neste sentido, pode-se falar de uma nacionalização da Irmandade Muçulmana, na medida em que a agenda política nacional passa a ter maior peso nas ações da organização^v. Duas razões podem ser apontadas para essa nova direção da Irmandade: a primeira é, de forma geral, a idade avançada dos seus membros (AYUBI, 1991); e, a segunda, a existência de, a partir da década de 1970, novos grupos islamistas (ou Neofundamentalistas, segundo Ayubi (1991)) que passaram a disputar espaço com a Irmandade, enraizando-se, por exemplo, em sindicatos e universidades. Porém, o fato de que a Irmandade Muçulmana ter se tornado neste período mais dócil em relação ao Estado, não significa que não houvesse qualquer mobilização visando a construção de uma nação islâmica. A Irmandade era, ainda, uma organização importante no cenário político, conseguindo, mesmo não sendo reconhecida pelo Estado enquanto partido, eleger representantes para o parlamento e, por outro lado, para conter a influência e a insatisfação dos islamistas, o Estado egípcio começava a inserir em si certas doses de islamização, através de aprovações de leis islâmicas (METZGER, 2008).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-FARUQI, Isamil Raji. At tauhid (O Monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida. International Islamic Federation of Student Organizations, s/d.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

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

AYOOB, Mohamed. Political Islam: image and reality. World Policy Journal, vol. 21, n. 3, 2004, p. 1-14.

AYOOB, Mohammed. Defining Concepts, Demolishing Myths. In: AYOOB, Mohammed. The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim world. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2008.

AYUBI, Nazih. The Islamic movements: some country studies – part I. In: AYUBI, Nazih. Political Islam: religion and politics in Arab world. Londres, Nova York : Routledge, 1991. p.53-74.

AYUBI, Nazih. The theory and practice of the Islamic State. In: AYUBI, Nazih. Political Islam: religion and politics in Arab world. Londres, Nova York : Routledge, 1991. p.1-26.

CHIARAMONTE, José Carlos. Notas sobre el federalismo y la formación de los Estados nacionales. In: CHIARAMONTE, José Carlos. Nación y Estado em Iberoamérica: el lenguaje político em tempo de las independencias. Buenos Aires : Sudamérica, 2004, p. 161-165.

DENOEUX, Guilain. The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam. Middle East Policy, vol. 9, n. 2, 2002, p. 56-81.

GEARY, Patrick. O mito das nações: a invenção do nacionalismo. São Paulo : Conrad Editora do Brasil, 2005.

GORMAN, Anthony. Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: contesting the nation. Nova York : RoutledgeCurzon, 2003.

HOBSBAWM, Eric J. Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade. São Paulo : Paz e Terra, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

MASSOULIÉ, Françoise. Os conflitos do Oriente Médio: século XX. São Paulo : Ática, 1996.

METZGER, Fábio. Pluralismo x Radicalismo: a integração do Islã político em algumas sociedades muçulmanas: os casos de Egito, Turquia e Argélia. Dissertação (Mestrado em História), USP, São Paulo, 2008.

PIRES, Guilherme di Lorenzo. A inserção da Irmandade Muçulmana na sociedade internacional do Oriente Médio: um estudo dos aspectos nacionais e transnacionais. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais), PUC-MG, Belo Horizonte, 2013.

i Ver ANDERSON, Benedict. Censo, Mapa e Museu. In: _____, _____. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

ii Neste artigo, utiliza-se o termo *islamismo* como sinônimo de Islã político. *Islamista*, no sentido de quem adere ao Islã político, é entendido como aquele que “acredita que o Islã, como um corpo de fé, tem algo importante para dizer sobre como a política e a sociedade deveriam ser ordenadas no mundo muçulmano contemporâneo e implementadas de alguma forma” (FULLER, *apud* AYOOB, 2008, p.2, tradução nossa).

iii Mohammed Ayoob (2008), citando Patricia Crone (2004) define a noção de Era de Ouro islâmica como uma “primitivist utopia, both in the sense that it presented the earliest times as the best and in the sense that it deemed a simple society to be most virtuous.” (AYOOB, 2008, p.3). Além disso, o autor situa essa Era de Ouro no tempo do Profeta e dos primeiros quatro Califas bem-guiados (*Rashidun*).

iv Considero que esta visão do autor deve ser vista com alguma cautela. Reconhece-se o mérito da citação em identificar os pontos de ruptura do Islã político com a interpretação jurídica tradicional, no que se refere à ligação entre religião e política no mundo muçulmano, corroborando o argumento de que o Islã político representa uma nova resposta aos problemas do seu tempo; bem como chama a atenção para o fato de que o Islã político também é atravessado por continuidades. Porém, ressalva-se aqui o afastamento da interpretação proposta no presente artigo em relação à citação, no sentido de que esta obscurece um elemento importante para a interpretação do Islã político já mencionado no texto, que é o fato de que não se trata de algo monolítico, mas sim, que o Islamismo, enquanto ideologia política, comporta um amplo leque de distintas e mesmo ambíguas interpretações, além de estar susceptível aos câmbios de demandas ao longo do tempo. Assim, ressaltamos a necessidade do pesquisador em estar atento às singularidades e especificidades de cada movimento islamista, além de suas mutações ao longo do tempo.

v A ideia de nacionalização da Irmandade Muçulmana é a tese defendida por Pires (2013), e concorda-se aqui com ela.