

RELIGIÃO E NACIONALISMO NO ORIENTE MÉDIO

Guilherme Di Lorenzo Pires¹

Resumo: A dicotomia entre religião e nacionalismo é um elemento ideológico no discurso Ocidental da modernidade. Esta oposição opera não somente na percepção das sociedades ocidentais em relação às outras sociedades e culturas como também serve de baliza para a compreensão da própria ideia de Ocidente, vinculada a uma experiência histórica única de secularização e racionalização. Esta visão reflete uma perspectiva tradicional das ciências sociais sobre o processo de modernização que é descrito como um processo relativamente homogêneo e abstrato, tendo como modelo a história europeia. Nesta perspectiva, a religião é caracterizada como um artefato social arcaico cuja existência na modernidade é um mero resquício de tradições antigas que deverão ser paulatinamente suprimidas e substituídas. Autores, como Peter Van der Veer (2013), argumentam que tanto a nação quanto a religião são transformações modernas de tradições e identidades passadas. Concordando com a ideia posta por Benedict Anderson (2008) que caracteriza as nações como “comunidades imaginadas”, Van der Veer observa que, contudo, as nações não são imaginadas a partir do nada. Elementos pré-modernos, como língua, etnicidade e religião, são apropriados e reinterpretados pelo imaginário nacionalista. Diante disso, o presente trabalho realiza estudo sobre o papel da religião nas ideologias nacionalistas em países do Oriente Médio – Egito, Turquia e Irã – e, com isso, busca-se observar como os símbolos religiosos são apropriados pelo nacionalismo ou, por outro lado, como podem contestar uma identidade nacional dada. Deste modo, é realizada uma abordagem histórica comparativa entre os três países enfatizando os processos de média e longa duração relacionados à presença de símbolos, valores e identidades religiosas e nos nacionalismos modernos. Em suma, o objetivo do presente trabalho é discutir as relações entre o nacionalismo e a religião na região do Oriente Médio a partir de uma pergunta: A identidade nacional estaria sendo questionada por movimentos religiosos?

1446

Palavras chave: Nacionalismo; Islamismo; Oriente Médio

1. Introdução

A dicotomia entre religião e nacionalismo é um elemento ideológico no discurso Ocidental da modernidade. Esta oposição opera não somente na percepção das sociedades ocidentais em relação às outras sociedades e culturas como também serve de baliza para a compreensão da própria ideia de Ocidente, vinculada a uma experiência histórica única de secularização e racionalização. Em oposição ao racionalismo e a separação do espaço político e religioso decorrente do processo de secularização que caracterizou a história do Ocidente, no Oriente o processo de secularização foi incompleto e imperfeito, destinado a permanecer

¹ Doutorando em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

em um mundo aprisionado nas tradições. Esta visão reflete uma perspectiva tradicional das ciências sociais sobre o processo de modernização que é descrito como um processo relativamente homogêneo e abstrato. Desta forma, a experiência histórica ocidental é generalizada e elevada à categoria de modelo analítico para trajetórias históricas diversas em sociedades igualmente diversas. (VAN DER VEER, 1999).

Outra faceta do processo de modernização é a formação dos Estados nacionais. Assim sendo, o nacionalismo é geralmente interpretado como um fenômeno essencialmente contemporâneo diretamente conectado à formação da sociedade internacional contemporânea europeia (VAN DER VEER, 2013, p. 655). Deste modo, enquanto o nacionalismo é considerado um fenômeno moderno (mas que reivindica um passado distante), a religião permanece distinguida como artefato social arcaico cuja existência na modernidade é um mero resquício de tradições antigas que serão paulatinamente suprimidas e substituídas. Esta interpretação do processo de modernização levou a alguns autores do nacionalismo a defenderem que a nação moderna ofereceria um modelo de sociedade secular que preencheria o espaço vazio

deixado pelas comunidades religiosas, fadadas a desaparecerem e marginalizadas no mundo moderno.

Peter Van der Veer (2013) questiona esta categorização do nacionalismo e modernidade de um lado, e religião e tradição do outro, argumentando que tanto a nação quanto a religião são transformações modernas de tradições e identidades passadas. Ou seja, o autor chama a atenção tanto para as rupturas quanto para as continuidades subjacentes às grandes transformações sociais e políticas no mundo contemporâneo. Concordando com a ideia posta por Benedict Anderson (2008) que caracteriza as nações como “comunidades imaginadas”, Van der Veer observa que, contudo, as nações não são imaginadas a partir do nada. Elementos pré-modernos, como língua, etnicidade e religião, são apropriados e reinterpretados pelo imaginário nacionalista (VAN DER VEER, 2013, p.657).

Diante disso, o presente trabalho realiza estudo sobre o papel da religião nas ideologias nacionalistas em países do Oriente Médio – Egito, Turquia e Irã – e, com isso, busca-se observar como os símbolos religiosos são apropriados pelo nacionalismo ou, por outro lado, como podem contestar uma identidade nacional dada. Deste modo, é realizada uma abordagem histórica comparativa entre os três países enfatizando os processos de média e longa duração relacionados à presença de símbolos, valores e identidades religiosas e nos nacionalismos modernos. Em suma, o objetivo do presente trabalho é discutir as relações entre o nacionalismo e a religião na região do Oriente Médio a partir de uma pergunta: A

identidade nacional estaria sendo questionada por movimentos religiosos?

2. Abordagens do nacionalismo

Os modelos mais tradicionais dos estudos do nacionalismo caracterizavam a nação como uma coletividade composta por uma massa homogênea formada por sucessivas incorporações de classes e estratos sociais. Esta leitura considera o nacionalismo como substituto funcional das comunidades religiosas locais e outras formas de identidade que foram obliteradas pelas transformações da modernidade (CALHOUN, 1993, p.220).

Contestando esta interpretação, autores pós-modernistas apontam para a persistência de diversas formas de associações tradicionais na contemporaneidade, tais como as comunidades étnicas, religiosas e familiares (CHATTERJEE, 1996). Ante este

debate, Anthony D. Smith (2010) observa que os componentes étnicos no mundo “pós-moderno” formam círculos concêntricos de pertencimento e lealdade, e que os indivíduos podem pertencer simultaneamente a uma série de comunidades mais inclusivas, como a família, clã, comunidade étnica, nação e até mesmo uma comunidade regional (SMITH, 2010, p.141). Contudo, Smith problematiza a perspectiva pós-moderna ao confiar que existe algo de mais fundamental e penetrante sobre as nações. E diante disso, a opção nacionalista continuará a ser um atributo recorrente nas sociedades futuras (SMITH, 2010, p.141).

Para Anthony Smith (2010), a nação é uma comunidade etnocultural moldada por um conjunto comum de mitos de origem, símbolos e a percepção de uma história compartilhada. As nações precisam despertar paixões e não apenas servirem de instrumentos a interesses. Assim sendo, a nação moderna demanda mitos unificadores, símbolos e memórias de uma comunidade étnica pré-moderna. O sentimento de um passado comum e um destino compartilhado são os “motores ideológicos” dos estados modernos. A partir desta perspectiva, Smith argumenta que os modernistas deixam uma lacuna importante ao desconsiderarem a nação enquanto uma sequência histórica de ajuste cultural, e ao extrapolarem a distinção entre “tradição” e “modernidade”, ignorando os substratos culturais que estão presentes nas nações modernas (MCCRONE, 1998, p.15). Com isso, Smith quer dizer que o passado nacional não é uma *tabula rasa* a qual pode ser continuamente reinventada, mas é um meio crucial de conexão entre o presente e o passado. Portanto, tanto as comunidades étnicas quanto as nações são entidades resilientes e flexíveis, a despeito das adversidades históricas.

John Hutchinson (2000; 2003), seguindo a abordagem de Anthony Smith, argumenta que o ressurgimento de movimentos religiosos, em alguns casos, acabam contribuindo para o estabelecimento das identidades nacionais. No caso do Islã, a tendência é que se fissure em diversas tradições dotadas de potencial nacional, sobretudo nos casos em que as tradições religiosas se enraízem em populações competidoras e adjacentes. Além disso, a pluralidade das heranças étnicas permite às nações rejeitarem “tradições fracassadas” e justificarem inovações sociais ao apelarem para as “idades de ouro”. Ou seja, o objetivo de tais movimentos religiosos é, em grande parte, a reforma moral da cultura tradicional que foi erodida por forças seculares ligadas a princípios cosmopolitas provenientes de outras regiões. Neste aspecto, os movimentos Islamistas que ganharam força e relevância ao final do século XX nasceram do fracasso

do projeto nacionalista secular em garantir a emancipação social e econômica, garantir a ordem e libertar a região das influências externas.

Obviamente, há aqueles grupos Islâmicos que atuam no âmbito transnacional e que reivindicam objetivos globais. São atores importantes, mas que constituem uma minoria. Além disso, os estados nacionais permanecem o *locus* primordial da política, ao passo que as religiões globais carecem de instituições transnacionais capazes de mobilizar os fiéis em formações políticas alternativas. Desta forma, John Hutchinson (2003, p.90) conclui que as religiões permanecem agentes globais importantes no mundo contemporâneo, mas ainda assim, o ressurgimento religioso não oferece uma ameaça significativa ao sistema de estados nacionais, pois as religiões, em muitos casos, são particularizadas. Conflitos religiosos geralmente intensificam identidades étnicas e nacionais entre grupos e estados adjacentes. Os desdobramentos deste ressurgimento variam de acordo com os contextos. O presente estudo aborda três casos – o Egito, a Turquia e o Irã – em que o estado nacional, embora historicamente consolidado, testemunhou a emergência de identidades nacionais rivais fundamentadas em leituras alternativas do passado.

3. Turquia

O nacionalismo turco talvez seja o caso mais estudado dentre os países do Oriente Médio dada à ruptura radical do desmantelamento do Império Otomano e a criação de um estado nacional relativamente bem sucedido. Contudo, boa parte dos estudos enfatiza a ruptura das reformas e não aborda as permanências importantes no pensamento político e nas identidades coletivas (CANEFE. 2002). Estudos da história do Império Otomano mostram

que representações populares do nacionalismo turco favoreciam a identificação com um núcleo etno-cultural antes da instauração do regime Republicano. Já em 1908, senão antes, a combinação de tradições mais antigas e influências europeias criaram a identificação de uma nação etnicamente turca, a despeito da natureza multi-nacional e multi-confessional do Império Otomano. A identificação era concebida a partir da tríade “pátria/sangue/religião”, e foi inicialmente elaborada pelos Jovens Otomanos e, posteriormente, os Jovens Turcos, que no final do século XIX e início do XX buscaram a reforma e a modernização do Império Otomano. O que se observa neste período era a transformação de um Império multi-nacional em uma entidade política gradativamente centralizada em um núcleo étnico resultado de um

processo de politização de uma identidade étnica já existente. Além disso, é importante destacar a gradual exclusão das comunidades étnicas e religiosas dos círculos reformistas otomanos. Desta forma, o núcleo etno-religioso da identidade turca acabou sendo constituído em oposição àqueles que eram categorizados como “*outsiders*”: árabes, armênios, curdos, cristãos e gregos (CANEFE, 2002, p.137).

Portanto, a principal realização no âmbito do nacionalismo pelo líder Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), fundador da República Turca, não foi pura invenção. O projeto Kemalista, definido como o “despertar” da nação turca e do espírito nacional, logo nos primeiros anos da década de 1920, enfatizava fatores raciais e étnicos na concepção civilizacional do povo turco. Com isso, Nergis Canafe (2002, p.146) observa uma ambiguidade importante na construção da identidade nacional turca: se por um lado ela foi a extensão de uma tradição pré-existente, por outro lado, ela se assentou numa política de delimitação e diferenciação da identidade nacional. Neste aspecto, não é possível conceber os princípios do nacionalismo turco sem contemplar o quadro histórico de homogeneização forçada da identidade nacional. A ênfase do regime republicano na associação da nação turca a uma entidade ancestral foi acompanhada pela imposição de uma identidade e da eliminação de grupos importantes que, de outra maneira, colocariam em xeque a identificação do estado turco a um determinado grupo étnico.

Por outro lado, o regime republicano rejeitava incisivamente o passado islâmico associado ao Império Otomano. Atatürk rejeitou a identidade “oriental” dando lugar a uma identidade mais próxima da Europa ao mesmo tempo em que celebrava a história pré-islâmica da Turquia. Contudo, antes de Atatürk, Ziya Gökalp (1876-1924), um sociólogo e militante político considerado o “pai do nacionalismo turco”, defendia que o povo turco possuía uma cultura distinta, produto de uma longa história antes da conversão do povo turco ao Islã. Por sua vez, Gökalp considerava que a civilização muçulmana no século XX atravessava uma fase

de declínio. Nesta circunstância histórica, a cultura turca deveria se desvincular do Islã e se aproximar da Europa, modelo de política e cultura a ser emulado (ZUBAIDA, 1996). Portanto, o projeto nacional proposto por Atatürk se alinhava a estas ideias, e subordinava a religião ao nacionalismo “étnico” turco.

A “neutralidade” da identidade secular turca, que foi construída a partir da implantação de um conjunto de normas sobre aquilo que deveria ser visível e sobre aquilo que não deveria se manifestar no espaço público foi contestada pela emergência

de novas identidades islâmicas no final do século XX (TÜRKMEN, 2012, p.55). Esta forma de estabelecer a divisão não é neutra nem apolítica, mas reflete um projeto de modernização que não garante autonomia à esfera religiosa, mas lhe impõe mecanismos de controle que barram qualquer manifestação pública. De certa forma, o projeto kemalista, ao estabelecer os domínios da crença comum, recria o Islã em um modelo adequado para o que é considerado a modernidade e os fundamentos da identidade nacional. Como Buket Türkmen (2012) chama a atenção, Kemal Atatürk, em seus discursos, falava de um Islã simplificado, puro e universal. Atatürk não lutava contra a fé islâmica em si nem a considerava um mal essencial, mas se empenhava a limitar a religião ao espaço do privado e impedir que ela se tornasse um fator relevante na construção da identidade nacional. Isso, pois, o principal desafio que o novo regime enfrentava era dismantelar o universo simbólico religioso que sustentava a legitimidade do Império Otomano, e substituí-lo por novos elementos. Desta forma, o secularismo introduzido por Atatürk não se restringiu às dimensões políticas e institucionais, mas também abrangia o âmbito simbólico. A adoção de roupas ocidentais, a mudança de calendário, das unidades de medida, a mudança do alfabeto árabe para o latino, tudo isso visava alterar o conteúdo da identidade nacional. Nesta perspectiva, a inserção da religião no espaço público era considerada um fenômeno peculiar ao Oriente Médio cujo efeito era a obstrução do processo de modernização.

Não obstante esta campanha considerável, a década de 1980 viu o Islã ressurgir como elemento importante no espaço público. A identidade islâmica serviu como apoio para uma nova classe emergente que buscava integração na sociedade e que contestava o autoritarismo do regime político. Buket Türkmen (2012) afirma que este conflito entre secularistas e Islamistas não é o desenrolar de posturas distintas de rejeição ou apropriação do Islã, mas constitui uma tensão entre leituras distintas sobre o que deve ser o Islã e qual a esfera que ele deve ocupar.

Teoricamente, o imperativo da neutralidade era tanto o produto como um indicador dos princípios da República que garantiriam o acesso à esfera pública para todos os segmentos

sociais sob a condição de estar em conformidade com os ideais republicanos e estarem livres das particularidades religiosas (TURKMEN, 2012). Porém, no âmbito da manifestação das identidades e das práticas sociais, o secularismo turco impunha um ideal de nacionalismo que vetava manifestações alternativas. Com isso, a ameaça que o ressurgimento do Islã no espaço público representava não era a contestação de um determinado arranjo político, mas sim a manifestação de uma

identidade nacional alternativa àquela defendida até então. Isto é, os movimentos religiosos não propunham repensar as instituições republicanas turcas, mas a reelaboração do campo simbólico. Assim, a visualização de mulheres usando véu, homens orando nos corredores das universidades e de símbolos nas comemorações nacionais surge como transgressão dos domínios impostos pelo projeto secularista. Ao adotarem voluntariamente símbolos estigmatizados, estes indivíduos desafiavam a definição e a autoridade de secularismo assim como contestavam o princípio de que o Islã, em todas as suas manifestações, deveria ficar restrito no ambiente doméstico (TUKRMEN, 2012, p.58).

4. Egito

1452

Na Idade Média, o Egito era uma entidade política e geográfica relativamente bem delimitada, quando foi o núcleo do Califado Fatímida (909-1171), da dinastia dos Aiúbidas (1171-1341) e do sultanato Mameluco (1250-1517). Quando foi conquistado pelo Império Otomano (1299-1923) em 1517, o Egito foi transformado em uma província homônima com fronteiras territoriais próximas às fronteiras atuais. Após a invasão do Egito por Napoleão em 1798, um oficial do exército Otomano no Egito, Muhammad Ali, aproveitou-se do vácuo político e tomou o controle do país em 1804, estabelecendo-se como um governante efetivamente independente do Império Otomano, ainda que formalmente estivesse submetido à Istambul (GERBER, 2004). Portanto, o Egito possui uma história particular que o destaca dos demais países árabes. Quando o levante árabe insurgiu na região durante a Primeira Guerra Mundial, a maior parte da opinião pública egípcia permaneceu indiferente ao que se passava nos países vizinhos (JANKOSWSKI, 1991). Isso, pois, apesar de uma identidade árabe ser evidente no Egito antes do século XIX, as circunstâncias históricas o diferenciaram dos demais países árabes. Contudo, a relação do Egito com o mundo árabe era repleta de ambiguidades: politicamente, o Egito tinha um passado autônomo, mas culturalmente, a sociedade egípcia esteve relacionada à gênese do nacionalismo árabe. O Egito atraía intelectuais de todo o mundo árabe que encontravam no Cairo um ambiente propício para o

debate da identidade árabe. Além disso, é no Egito que se encontra a Universidade de al-Azhar, uma das mais antigas instituições de estudos islâmicos e que atraiu estudantes de toda a região (GERBER, 2004).

Embora o movimento de independência em 1922 tenha sido um evento importante que contribuiu para a reformulação do nacionalismo egípcio, não foi o único que definiu as orientações nacionalistas. Com o desmantelamento do Império Otomano, os muçulmanos deixaram de estarem sob o governo de um Estado Muçulmano que, teoricamente, forneceria uma entidade política congruente ao mundo islâmico no Oriente Médio (GERSHONI, 1987). Os anos após a Primeira Guerra Mundial deixaram claro que a restauração política e simbólica do califado Otomano não passava de uma miragem. Dos escombros do Império surgiu um novo universo político onde o Império multinacional fora substituído por diversas entidades políticas nacionais. A partir de então, a soberania dessas unidades políticas prevaleceria definitivamente. No caso do Egito, a criação de uma monarquia parlamentar formalmente independente no início de 1920 veio a corroborar esta tendência (GERSHONI, 1987).

1 A Revolução de 1919 foi um movimento no Egito e Sudão que se colocou contra a ocupação britânica. A Grã-Bretanha, que controlava o Egito de fato desde 1882, viu seu domínio ser contestado em 1918, quando nacionalistas egípcios insatisfeitos com a política britânica exigiram o fim do protetorado. O resultado da Revolução foi o reconhecimento de independência do Egito em 1922 pela Grã-Bretanha (GERSHONI, 1987).

Na década de 1930, por motivos que não cabe aqui identificar, as transformações propiciaram a emergência de uma nova concepção de nacionalismo no Egito: no lugar da noção territorial da década de 1920, o período de 1930 testemunhou o desenvolvimento de conceitos que transcendiam a identidade territorial (GERSHONI; JANKOWSKI, 1995). Desta tradição surgiria o movimento dos Oficiais Livres, que tomariam o poder com a Revolução de 1952 que instaurou a República.

Os Oficiais Livres, cuja figura mais proeminente foi o presidente Gamal Abdel Nasser, defendiam o nacionalismo pan-arabista em detrimento de um princípio puramente territorial. Por outro lado, ao enfatizar o passado étnico dos povos árabes, Nasser acabou relegando ao segundo plano o aspecto religioso. Como outros pensadores de sua época, Nasser considerava o Islã um fenômeno fundamental na história da região, mas que já havendo cumprido a sua “missão histórica” deveria dar lugar a novas tendências a fim de levar a cabo a modernização do Egito. O discurso de Nasser enfatizava a necessidade de desvincular a religião de seus aspectos políticos. Mas Nasser não pode ser caracterizado estritamente como anticlerical. Tanto a sua formação pessoal quanto a estrutura da esfera

religiosa no Egito o induziu a adotar uma postura mais prudente em relação à instituição religiosa (ZEGHAL, 1999). Quando iniciou a repressão da oposição em 1954, Nasser procurou ter a sua disposição uma instituição

religiosa que garantisse legitimidade ao regime em face à oposição interna e também em oposição à emergência do país rival, a Arábia Saudita. Deste modo, o regime de Nasser se impôs à instituição religiosa al-Azhar, controlando o conteúdo do discurso que a instituição produzia. Sem dismantelar completamente o corpo dos estudiosos da religião, Nasser debilitou o poder dos ulemás através de uma série de medidas: Entre 1952 e 1961, Nasser pôs fim às reformas religiosas que estavam em andamento desde o século XIX; ele também nacionalizou os bens das instituições religiosas; e em 1955, o regime de Nasser unifica os cursos de Direito, retirando dos ulemás de suas funções de magistério.

Por um lado, Nasser não propôs uma interpretação própria dos Escritos Sagrados, atividade que permaneceu função dos ulemás ligados a Al-Azhar. Por outro lado, Nasser cortou qualquer participação dos ulemás na esfera política. O regime egípcio necessitava da instituição religiosa como uma instância de legitimação. Com isso, os membros da Al-Azhar, embora permanecessem separados do campo político, tornaram-se uma espécie de funcionários públicos financiados pelo Estado (ZEGHAL, 1999, p. 86). Com isso, o regime de Nasser manteve os ulemás naquilo que considerava ser os seus espaços de atuação, isto é, na universidade religiosa e nas mesquitas. Nasser permitiu que os homens da religião continuassem a atuar na pregação e no ensino. Desta forma, al-Azhar possuía o monopólio da interpretação religiosa, sendo que qualquer leitura do Islã feita por outros grupos não constituía uma leitura oficial. Mas ao mesmo tempo, Al-Azhar obedecia às diretrizes do poder político. A instituição encontrou espaço para o crescimento e desenvolvimento no Egito contando com o apoio do governo, ao passo que se consolidava como uma instituição com forte afinidade com o regime no poder desde 1952. Portanto, como Mlika Zeghal (1999) mostra, o Estado egípcio buscou regulamentar a produção do discurso religioso ao mesmo tempo em que suprimia leituras religiosas independentes.

O final do governo de Nasser foi marcado pela quebra da coesão política em torno do nacionalismo árabe e pela derrota humilhante para Israel na guerra de 1967, o que causaram a emergência de diversos protestos contra o regime. Logo após a morte de Nasser em 1970, o vice-presidente Anwar Sadat, um dos líderes da Revolução de 1952, assumiu o cargo de presidente. Sadat assumiu o governo de um país fragmentado e desmoralizado com a derrota na guerra de 1967. Sem o carisma de Nasser, Sadat se tornou uma figura política distinta de seu antecessor, não somente no aspecto pessoal, mas na postura política adotada.

Durante o período de consolidação no poder, Sadat buscou se desvincular dos nasseristas e dos grupos de esquerda, e estabeleceu alianças com outros setores sociais. Apesar da proibição de partidos religiosos, a busca por legitimidade interna levou Sadat a enfatizar o caráter religioso do governo e da sua própria pessoa. Para isso, ele endossava o estabelecimento de um Estado baseado nos valores islâmicos, ainda que não um Estado teocrático propriamente dito. Na tentativa de construir uma nova imagem pública, Sadat se apresentava como “o Presidente devoto”; seus discursos públicos continham versos do Corão; e, de maneira geral, manteve boas relações com os grupos islâmicos, libertando gradualmente Islamistas que estavam na prisão. Além disso, os ulemás de Al-Azhar ganharam mais espaços nos programas das escolas, na mídia e nas universidades. A própria guerra de 1973, ao contrário da anterior, foi justificada por razões religiosas. Por fim, Sadat propôs uma emenda na Constituição prevendo que o Islã seria a religião de Estado (ainda que o significado e a aplicação exata desse artigo permanecessem vagos). Não deixa de ser irônico que, apesar desta aproximação dos movimentos Islamistas, Sadat foi assassinado em outubro de 1981 por membros da Jihad Islâmica egípcia, consequência da insatisfação deste grupo com o acordo de paz com Israel (AYUBI, 1980). A tendência do governo a se apoiar na produção religiosa de al-Azhar foi mantida no governo de Mubarak, embora os movimentos religiosos de contestação ganhassem paulatinamente maior popularidade na sociedade egípcia.

1455

5. Irã

O Irã moderno é basicamente um produto do Império Safávida (1501-1736), período quando o Irã conheceu uma relativa unidade dentro das fronteiras que são aproximadamente as mesmas de hoje. Além disso, a dinastia Safávida foi a responsável pela conversão da maioria da população iraniana ao Xiismo. Estes dois elementos foram importantes para a futura identidade do Irã e a integridade territorial. A importância desse processo histórico é que ele deu unidade ao Irã, país hoje composto por 90% de xiitas, mas repleto de grupos linguísticos e étnicos distintos. Segundo Nikki Keddie (2006) e Olivier Roy (1988), a convergência do xiismo, da cultura da língua persa e das ideias pré-modernas de unidade histórica produziram a coesão entre este mosaico de povos que é o Irã. Particularmente importante, o Islã xiita é o elemento que une as pessoas numa grande comunidade nacional.

Contudo, o Islã nem sempre ocupou um lugar primordial na identidade nacional iraniana. Quando depois o último xá da dinastia Qajar em 1925, o oficial Reza Shah deu início a uma nova dinastia, a dos Pahlavi, que se manteve no poder até a Revolução Islâmica em

1979. O regime de Reza Shah (1925-1941) foi caracterizado por uma rápida modernização promovida por cima modificando profundamente uma sociedade predominantemente rural, em contraste com o Egito e a Turquia que conheceram um processo de modernização que começara já no século XIX. Mas assim como a Turquia de Ataturk, Reza Shah promoveu uma modernização através de um programa de educação que retirava do clero xiita a prerrogativa do ensino. Nikki Keddie (2006) observa que este processo levou ao estabelecimento de “duas culturas” no Irã contemporâneo, sendo uma é caracterizada pela aculturação e ocidentalização, e a outra que se identifica mais com os valores tradicionais. O *ethos* do novo sistema era a militância de um nacionalismo secular que glorificava o passado pré-islâmico da cultura persa. Reza Shah estava determinado a eliminar a influência da religião na política e desestruturar a influência que o clero xiita tinha na sociedade. Mas o Irã, ao contrário da Turquia, não tinha a tradição de um Estado forte e de um clero submisso ao poder central. Ao contrário, o clero xiita tinha grande autonomia administrativa e financeira frente ao regime Qajar. Este fato explica o papel que o clero xiita desempenhara tanto nas revoltas populares no início do século como na Revolução de 1979.

Quando assumiu o poder em 1941, o filho de Reza Shah, Mohammad Reza (1941-1979), deu continuidade às políticas promovidas pelo pai. Mohammad Reza promovia comemorações públicas e a difusão de símbolos que remetiam ao período clássico do Império Persa, visando sustentar a legitimidade do governo em tais conjuntos simbólicos. De um modo geral, o projeto nacionalista do regime de Reza Shah (1925-1941) e do seu filho Mohammad Reza Pahlavi promoveu temas que celebravam a antiguidade do próprio regime. Estes temas eram explicitamente seculares e muitas vezes desprezava o próprio *establishment* religioso. Este, por sua vez, acusava o regime de ser uma criação ocidental e hostil às tradições islâmicas da sociedade iraniana (ZUABAI DA, 2004). A Revolução Islâmica representa uma crítica severa e uma rejeição proeminente da modernização promovida pela dinastia Pahlavi. A retórica da inclusão, do populismo, da autenticidade religiosa com seus referentes tradicionais, tudo isso era colocado como uma alternativa ao projeto do xá, sustentado numa proposta elitista, exclusivista e estranho às tradições iranianas.

Nos anos de 1960 e 1970, o regime intensificou os projetos de modernização e a sociedade iraniana viu a emergência de quatro processos sociais que alteraram o lugar da religião no espaço público. O primeiro, foi a tentativa do xá de criar um sistema religioso controlado pelo governo e independente dos ulemás. O segundo foi o crescente debate nos círculos das classes religiosas com o intuito de reformar o clero. O terceiro foi a tentativa de intelectuais laicos de repensar os conceitos xiitas a fim de aproximá-los dos novos fenômenos

e das mudanças pelas quais a sociedade iraniana passava na época. E, por fim, o quarto elemento foi a consolidação da oposição marginalizada de alguns ulemás contra o regime do xá (MOMEN, 1985, p.256)

Durante as décadas anteriores, o xá conseguira subjugar os ulemás. Contudo, o regime reconhecia que a religião era um aspecto fundamental da sociedade iraniana, e por isso era necessário construir um sistema religioso alternativo, e não meramente suprimi-lo. Os fundamentos para tal política já havia sido legado pelo governo do Reza Shah, quando passou a supervisionar a administração das doações religiosas. Além disso, o estabelecimento da Faculdade de Teologia na Universidade de Teerã conferiu ao governo meios alternativos de promover a educação religiosa, não mais monopolizada pelos seminários xiitas. Mohammad Reza levou adiante esta política e tentou estabelecer uma estrutura religiosa rival aos ulemás, e o primeiro ato foi a criação do Corpo de Alfabetização que tinha como o objetivo a alfabetização e educação dos vilarejos. Além disso, o programa de ensino previa a educação religiosa e o estudo do Corão, contestando, assim, uma das prerrogativas dos ulemás nas vilas e vilarejos. Uma segunda etapa foi a criação em 1970 do Corpo Religioso (*Sipah-i Dini*) e um Corpo de Ativista Religiosos (*Muravvin-i Din*) que entraram explicitamente em atrito com os ulemás (MOMEN, 1985, p.256).

Moojan Momen (1985) mostra que este projeto, conhecido como a “religião do governo” (*Din-i Dawlat*), foi estruturado para competir com a chamada “religião do povo” (*Din-i Millat*), possuindo uma hierarquia completa que constituía uma rede nacional de funções religiosas estabelecidas por indicações do governo. Neste projeto, muitas das mesquitas do Irã passaram a ser administradas por religiosos vinculados ao governo. Contudo, a “religião do governo” falhou em angariar a adesão do povo, que passou a boicotar as mesquitas vinculadas ao governo e continuaram a seguirem os ulemás tradicionais em mesquitas independentes. Mas ainda assim, esta política do

governo consistiu numa ameaça séria ao clero xiita, o que explica, entre outros fatores, a hostilidade dos ulemás para com o regime e a figura do xá (MOMEN, 1985, p.256).

Por outro lado, durante a década de 1960 houve um intenso debate entre os ulemás em relação ao papel que deveriam ocupar na sociedade iraniana. O Aiatolá Hossein Borujerdi, uma autoridade no clero xiita que veio a falecer em 1961, desencorajava o envolvimento político dos ulemás nas questões de Estado – e esta era a postura predominante do clero xiita nos séculos anteriores. Porém, após a sua morte, inúmeras obras começaram a defender a reforma do corpo religioso e incentivavam os ulemás a desempenharem um papel social mais ativo. Nesta perspectiva, caberiam aos ulemás o papel de vanguarda, encabeçando a liderança

social e despertando sentimento comunal entre os xiitas.

Paralelamente, emergiam na sociedade iraniana diversas figuras intelectuais que reinterpretaram alguns dos conceitos tradicionais do xiismo adaptando-os ao mundo moderno. Nas gerações anteriores, os intelectuais defendiam a penetração cultural e ideológica ocidental no Irã, e consideravam a influência do Islã como um obstáculo à modernização do Irã. Mas a partir da década de 1960 (e de maneira geral, após o golpe apoiado pela CIA que reinstalou o xá em 1953), ficou evidente que o processo de modernização promovido pelo regime resultara no aumento das desigualdades sociais e do autoritarismo político. E assim, as novas gerações começaram a olhar para o passado com um interesse renovado nas tradições Islâmicas. O Islã começou a desempenhar o papel simbólico de renovação contra a decadência moral causada pela penetração política e cultural ocidental. Se na década de 1950 os estudantes universitários adotavam uma postura anti-religiosa, foi devido à atuação de intelectuais como Mihdi Bazargan e Ali Shariati que os estudantes se aproximaram do imaginário Xiita, pavimentando a aliança entre os estudantes, os ulemás e os comerciantes do bazaar, que se tornaram peças-chave na Revolução Islâmica de 1979 (MOMEN, 1985, p.259). Por fim, a crescente oposição de determinados ulemás, entre eles a do Aiatolá Khomeini, se sobrepuseram a estas tendências, e logo eles se tornaram referência para a oposição. Até 1970, Khomeini adotava uma postura crítica que defendia a reforma do governo. Mas a partir deste ano, em uma série de seminários em Najaf, Khomeini passou a defender que a única forma aceitável de governo islâmico era aquela baseado na jurisprudência islâmica (*Velayat-e Faqih*). Obviamente, o governo do xá tentou de todas as maneiras impedir que a mensagem de Khomeini chegasse à população iraniana, mas o sucesso foi bastante limitado.

Desta forma, no final da década de 1970, a população iraniana se deparava com uma oposição socialista e nacionalista fragilizada desde o episódio de 1953. Além disso, a supressão das formas de expressão política pelo regime contribuiu para a fragilização da oposição. Dentre todos os grupos que se opunham ao xá, os ulemás consistiam na alternativa mais organizada e independente e que contavam com um apoio popular considerável.

6. Conclusão

O estudo dos três casos propostos aponta para a necessidade de investigar o secularismo não como um conceito abstrato, mas como um princípio ideológico que adquiriu significados distintos de acordo com o contexto histórico. O secularismo não foi interpretado e institucionalizado de uma única forma. Desta forma, este trabalho se alinha com a

perspectiva proposta por Alev Çinar, Srirupa Roy e Maha Yahya (2012) de que o secularismo é um conjunto de práticas específicas e ideologias, e não somente um conceito abstrato. Ou seja, o secularismo não é a exclusão ou supressão da religião da vida política, mas é o controle, exercido pelo Estado, que visa redefinir continuamente o espaço que a religião deve ocupar.

Neste sentido, pode-se apontar para algumas diferenças entre os processos de secularização nos três casos estudados. Na Turquia, o regime buscou atomizar a religião e a impedir a sua manifestação institucional e identitária. No Egito, o governo cooptou uma instituição religiosa tradicional a fim de controlar e monopolizar produção do discursos religioso. No Ira, a dinastia Pahlavi, promoveu uma política que, por um lado, visava a desarticulação e a desestruturação da instituição religiosa mais importante, e por outro, assumiu as funções religiosas desta instituição. Como consequência destas particularidades, pode-se concluir que o lugar da religião hoje em cada país é, em parte, reflexo deste processo. Na Turquia, a religião serve principalmente como corpo de símbolos que ajudam a repensar a identidade política sem, no entanto, questionar os princípios republicanos. No Egito, a oposição religiosa foi assumida por movimentos sociais, e não por uma instituição religiosa, que passaram a questionar, por meios pacíficos ou violentos, a natureza autoritária do regime. Por fim, no Irã o clero Xiita desempenhou um papel fundamental nos protestos e no direcionamento dos movimentos sociais, mas, ao mesmo tempo, a própria sociedade acabou influenciando a politização e a reinterpretação das tradições xiitas.

Para além destas diferenças, cabe notar que nos três casos estudados, o secularismo foi uma política implantada por regimes autoritários que buscavam delimitar a natureza das identidades nacionais. E nestes três casos, é possível observar o ressurgimento de símbolos religiosos, a despeito das políticas estatistas, como meio de questionar as relações de poder e de reinterpretar as identidades nacionais. Deste modo, pode-se concluir que tanto o nacionalismo como a religião são produtos da pluralidade de modelos de modernidades em diferentes partes do globo. Esta diversidade não pode ser compreendida em termos de secularização em oposição à modernização. As trajetórias históricas assinalam as particularidades na maneira como cada sociedade lida com estes dois conceitos. A modernização europeia não pode ser entendida como modelo de desenvolvimento para as demais regiões, e sim como um processo histórico particular com impacto global. O argumento aqui defendido é que as categorias “religião” e “secularismo” são simultaneamente produzidas e complementares.

A nação, por sua vez, pode ser descrita, como sugere John Hutchinson (2005), como “zona de conflito”, isto é, uma arena onde diversas leituras do passado competem entre si para

definir qual é a natureza da identidade nacional. Neste sentido, o nacionalismo é um movimento ideológico que produz a nação a partir de clivagens culturais existentes. O nacionalismo não incorporou necessariamente as identidades religiosas em um esquema secular, apesar de ideias seculares, tais como a separação de Igreja e Estado, terem transformado o lugar da religião nas sociedades. Seria mais adequado, como defende Peter Van Der Veer (2013), considerar o nacionalismo como uma força moderna que molda e é moldada por tradições simbólicas disponíveis, sejam elas étnicas, regionais ou religiosas. Tanto o nacionalismo quanto a religião não estão desaparecendo no mundo contemporâneo, mas em decorrência dos novos processos históricos estão sendo constantemente transformados.

Referências bibliográficas

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

AYUBI, Nazi. The political revival of Islam: The case of Egypt. In: **International Journal of Middle East Studies**. v. 12, n.4, p. 481-499, dec. 1980.

CALHOUN, Craig. Nationalism and ethnicity. In: **Annual Rev. Sociol.** v.19, p.211-239, 1993.

CANEFE, Nergis. Turkish nationalism and ethno-symbolic analysis: the rules of exception. In: **Nations and Nationalism**. v.8, n.2, p.133-155, 2002.

ÇINAR, Alev; ROY, Srirupa; YAHYA, Maha. Introduction: religious nationalism as consequence of secularism. In: ÇINAR, Alev; ROY, Srirupa; YAHYA, Maha. **Visualizing Secularism and Religion**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

COLE, Juan. **Sacred Space and Holy War: the politics, culture and history of Shi'ite Islam**. New York: I. B. Tauris, 2002.

ESPOSITO, John. **Islam and politics**. 4. ed. New York: Syracuse University Press, 1998.

GERBER, Haim. The limits of constructedness: memory and nationalism in the Arab Middle East. In: **Nations and Nationalism**. v. 3, n. 3, p. 251-268, 2004

GERSHONI, Israel. **Egypt, Islam and the Arabs: the search for Egyptian nationhood: 1900-1930**. New York: Oxford University Press, 1987.

GERSHONI, Israel; JANKOWSKI, James P. **Redefining the Egyptian Nation: 1930-1945**. New York: Cambridge University Press, 1995.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HUTCHINSON, John. Nationalism, Globalism, and the Conflict of Civilizations. In: ÖZKIRIMLI, Umut. **Nationalism and its Futures**. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p.71-92.

HUTCHINSON John. **Nations as zones of conflict**. London: SAGE Publications, 2005.

HUTCHINSON, John. Myth against myth: the nation as ethnic overlay. In: **Nations and Nationalism**. v.3, n.3, p.109-123, 2004.

KEDDIE, Nikki R.. **Modern Iran: roots and results of revolution**. New Haven: Yale University Press, 2006.

MCCRONE, David. **The Sociology of nationalism: tomorrow's ancestors**. London: Routledge, 1998.

MOMEN, Moojan. **An Introduction to Shi'i Islam**. New Heaven: Yale University Press, 1985.

ROY, Olivier. Schiisme, Iran et frontier. In: **Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée**. v.48, n.1, p.226-280, 1988.

SMITH, Anthony D. **Nationalism**. Cambridge: Polity Press, 2010.

SMITH, Anthony D. **Nations and Nationalism in a Global Era**. Cambridge: Polity Press, 1995.

TURKMEN, Buket. Islamic Visibilities, Intimacies, and Counter Publics in the Secular Public Sphere. In: ÇINAR, Alev; ROY, Srirupa; YAHYA, Maha. **Visualizing Secularism and Religion**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

VAN DER VEER, P. & LEHMANN, H. (Ed.) **Nations and religion: perspectives on Europe and Asia**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

VAN DER VEER, Peter. Nationalism and Religion. In: BREUILLY, John. **The Oxford Handbook of the history of nationalism**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 655-671.

ZEGHAL, Malika. État et maché des biens religieux: les voies égyptienne et tunisienne, In: **Critique internationale**. n.5, p.75-95, automne, 1999.

ZUBAIDA, Sami. Turkish Islam and national identity. In: **Middle East Report**. v.199, n.26(2), 1996.

ZUBAIDA, Sami. Islam and nationalism: continuities and contradictions. In: **Nations and Nationalism**. v. 10, n 4, 2004.