

MESTRADO EM HISTÓRIA, RELAÇÕES INTERNACIONAIS E COOPERAÇÃO
ESPECIALIZAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS E COOPERAÇÃO

Culturas Híbridizadas, Identidades Deslocadas O Caso Tunisiano e o Desvelamento de uma Sociedade Permeada por Ocidentalização e Revivalismo Islâmico

Laís Narayne Oliveira Neves

M

2020



Laís Narayne Oliveira Neves

Culturas Híbridizadas, Identidades Deslocadas O Caso Tunisiano e o Desvelamento de uma Sociedade Permeada por Ocidentalização e Revivalismo Islâmico

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em História, Relações Internacionais e
Cooperação, orientada pela Professora Doutora Helena Carlota Ribeiro Vilaça

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2020

Laís Narayne Oliveira Neves

Culturas Híbridizadas, Identidades Deslocadas O Caso Tunisiano e o Desvelamento de uma Sociedade Permeada por Ocidentalização e Revivalismo Islâmico

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em História, Relações Internacionais e
Cooperação, orientada pela Professora Doutora Helena Carlota Ribeiro Vilaça

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

«المتغطّي بمتاع الناس عريان»

“Aquele que está coberto com as roupas de outras pessoas está nu”

(Provérbio tunisiano)



Medina de Sousse, 2014

Sumário

Declaração de honra	4
Agradecimentos	5
Resumo	6
Abstract	7
Índice de Figuras	8
Índice de Gráficos	9
Lista de abreviaturas e siglas	10
Introdução	11
1.Tradição, Modernidade e Cultura	24
1.1. Muhammad: uma breve análise do percurso histórico e legado do Profeta do Islã.....	24
1.2. Os desdobramentos culturais do imperialismo em terras muçulmanas	29
1.3. Identidade, cultura e os paradoxos do hibridismo frente aos processos globais.....	34
1.4. A emergência de um novo modelo de revivalismo islâmico	44
2.Tunísia: Colonização, Independência e Contrarreação Islâmica	51
2.1. Estado da Arte	51
2.2. A Tunísia pré-independência e as dinâmicas do Maghreb Central.....	55
2.3. O secularismo autoritário de Habib Bourguiba e a ascensão do movimento islâmico	63
2.4. Os anos iniciais do regime de Ben Ali e a escalada da repressão aos grupos islâmicos.....	73
3.O Revivalismo Islâmico no Século XXI e a Conjuntura Tunisiana	77
3.1. O cenário pós-11/09, a região maghrebina e a derrocada do regime de Ben Ali.....	77
3.2. A Revolução Tunisiana	85
3.3. Os desdobramentos da revolução e a primeira fase da transição (2011-2013).....	88
3.4. A cena jihadista internacional e a intensificação dos conflitos na Tunísia (2013-2015)....	95
3.5. O panorama político e a permanência da questão Salafista-jihadista (2016-2019)	102
3.6. Os paradoxos de um país permeado por ocidentalização e revivalismo islâmico	113
Considerações Finais	122
Referências	127

Declaração de honra

Declaro que a presente Dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, Agosto de 2020

Láis Narayne Oliveira Neves

Agradecimentos

À minha mãe, por todo o amor, pelo incentivo incondicional ao longo de minha experiência acadêmica.

À minha família, por todo o apoio e carinho, por representar o que possuo de mais valioso.

Aos amigos e amigas, pelos momentos de distração, conversas e reflexões que são essenciais em meu cotidiano.

À Camila, por todo o amor e parceria ao longo da trajetória que temos construído.

À AIESEC, por ter me proporcionado a experiência que correspondeu ao ponto de partida para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Universidade Federal do Rio de Janeiro e à Universidade do Porto, pela oportunidade que tive ao longo da Graduação e do Mestrado de ter adquirido aprendizados que foram fundamentais para enriquecer o meu conhecimento e expandir os meus horizontes.

À Professora Doutora Helena Carlota Ribeiro Vilaça, pelas conversas e ensinamentos acerca da Sociologia da Religião, por todo o incentivo e apoio ao longo da orientação desta pesquisa.

À Professora Doutora Flávia Guerra Cavalcanti, pelas aulas e orientação durante a minha Graduação na UFRJ, por ter sido a primeira pessoa com quem discuti a temática explorada neste trabalho.

À Clara Nogueira e aos seus parentes, por terem me acolhido com tanto carinho no Porto, por terem se tornado a minha família portuguesa.

Às famílias Chaabouni, El-Kahky e especialmente à amiga Nagat El-Kahky, pelo afeto e hospitalidade ao me receberem em suas casas, por todos os ensinamentos acerca do Islã e da cultura árabe.

Resumo

Esta pesquisa tenciona analisar os desdobramentos do hibridismo cultural no âmbito da sociedade tunisiana, a qual se encontra, paralelamente, permeada por ocidentalização e revivalismo islâmico. A Tunísia carrega a reputação de ser um dos mais ocidentalizados países árabes, bem como é apontada como um caso bem sucedido no que tange ao processo de democratização por ela percorrido a partir da Primavera Árabe. Por outro lado, o aumento sem precedentes do extremismo e da violência praticados em nome do Islã desde a revolução de 2011 desvelou uma faceta até então pouco conhecida daquele país, evidenciando um paradoxo que nos leva ao seguinte questionamento: estaria o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural que permeia a Tunísia alimentando o revivalismo islâmico e contribuindo para a permanência de um círculo vicioso de conflitos? Este trabalho, portanto, investigará as variáveis culturais e identitárias que possivelmente poderiam lançar luz sobre aquela ambivalência.

Palavras-chave: Hibridismo Cultural; Ocidentalização; Revivalismo Islâmico; Identidades; Tunísia.

Abstract

This research aims to analyze the unfolding of cultural hybridity within Tunisian society, which is at the same time permeated by Westernization and Islamic revival. Tunisia bears the reputation of being one of the most Westernized Arab countries, and, after the Arab Spring, it is also viewed as a successful case of democratization. On the other hand, the unprecedented increase in extremism and violence practiced in the name of Islam since the 2011 revolution has unveiled a facet of the country that until then was not widely known, highlighting a paradox that leads us to the following question: is the Westernizing character of the cultural hybridity that permeates Tunisia fueling the Islamic revival and contributing to the permanence of a vicious circle of conflict? This work, therefore, will investigate the cultural and identity variables that could possibly shed light on that ambivalence.

Keywords: Cultural Hybridity; Westernization; Islamic Revival; Identities; Tunisia.

Índice de Figuras

FIGURA 1- CÍRCULO VICIOSO	120
---------------------------------	-----

Índice de Gráficos

GRÁFICO 1- TERRORIST ATTACKS IN THE MAGHREB & SAHEL SINCE 9/11, 2012	81
GRÁFICO 2- FOREIGN FIGHTERS BY REGION & TOP FOREIGN FIGHTERS NATIONALITIES	97
GRÁFICO 3- HIGHEST NUMBERS OF FOREIGN FIGHTERS WHO HAVE GONE TO SYRIA OR IRAQ.	105

Lista de abreviaturas e siglas

AST	ANSAR AL-SHARIA IN TUNISIA
AQMI	AL QAEDA NO MAGHREB ISLÂMICO
CEP.....	CÓDIGO DE ESTATUTO PESSOAL
EI	ESTADO ISLÂMICO
FIS	FRENTE ISLÂMICA DE SALVAÇÃO
GIA.....	GRUPO ISLÂMICO ARMADO
IS	ISLAMIC STATE
ISIL	ISLAMIC STATE OF IRAQ AND THE LEVANT
ISIS	ISLAMIC STATE OF IRAQ AND SYRIA
KUBN	KATIBAT ‘UOBAH BIN NAFI
LTDH	LIGA TUNISIANA DOS DIREITOS HUMANOS
MENA	MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA
MTI	MOVIMENTO DE TENDÊNCIA ISLÂMICA
ONAT.....	ORDEM NACIONAL DOS ADVOGADOS DA TUNÍSIA
RTS	RADIO TÉLÉVISION SUISSE
TRI	TEORIAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS
UGTT	UNIÃO GERAL DOS TRABALHADORES TUNISIANOS
UTICA	UNIÃO TUNISIANA DA INDÚSTRIA, COMÉRCIO E
ARTESANATO	

Introdução

Durante o Ramadan¹, Túnis aflora como uma cidade de contrastes. Ao longo do dia, enquanto as diversas lojas de grifes ocidentais situadas na Avenida Bourguiba se encontram de portas abertas atraindo um grande número de turistas e de nativos, as mesmas dividem espaço com restaurantes, bares e cafês que não iniciarão suas atividades antes que o sol se ponha. E, ainda que você seja um estrangeiro não muçulmano, é de se esperar que você se adapte à possibilidade de não comer uma refeição recém-preparada antes do cair da noite. Desse modo, depreende-se que aqueles que viajam à Tunísia – principalmente os que não vivem em sociedades muçulmanas e não estão familiarizados com as suas possíveis dinâmicas – devem estar dispostos a aceitarem as limitações que a eles possam ser apresentadas em um país culturalmente distinto dos seus.

Em meio às diferenças, entretanto, muitos sinais de similaridade também ganham relevo. Afinal, na Tunísia, ainda que de modo por vezes ambivalente, a acentuada coexistência entre a cultura local e a cultura estrangeira é uma constante que não se limita à capital Túnis e nem aos dias do mês sagrado do Islã. Nas medinas de Sfax, as roupas ocidentais em promoção se misturam às *djebas*, vestes tradicionais das quais os tunisianos muito se orgulham e não abdicam. Nas cidades litorâneas de Sousse e Hammamet, as tunisianas – sejam as que utilizam o *hijab* ou aquelas que optam por não se encobrirem com o véu islâmico, caso esse o da maioria das jovens – não parecem incomodadas com o biquíni das turistas estrangeiras, e uma mulher possivelmente não será encarada com olhares de reprovação caso esteja ingerindo álcool em um bar ou clube noturno.

Por outro lado, para alguns tunisianos soaria extremamente desrespeitoso caso, durante o Ramadan, um turista ou um nativo não muçulmano se atrevesse a beber uma limonada numa medina movimentada, em plena luz do dia, quando a maior parte do país se encontra jejuando – o que poderia dar margem para agressões verbais ou até físicas. Considerando o panorama em questão, se um estrangeiro estiver visitando também durante o nono mês do calendário islâmico a costa de Sidi Bou Said, e queira, de repente, comprar um sanduíche em um dos quiosques da praia, talvez seja melhor que ele tenha discrição ao comê-lo. Ademais, provavelmente não seria uma boa ideia que, em um evento cultural, uma pessoa norte-

¹ “O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão – orientação para a humanidade e evidência de orientação e de Discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio desse mês deverá jejuar; porém, quem se achar enfermo ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri o número (de dias), e glorificai a Allah por ter-vos orientado, a fim de que (Lhe) agradeçais.” (Alcorão, 2:185).

americana se apresentasse enquanto tal perante o público, afinal, na plateia, poderiam estar presentes tunisianos que guardam sentimentos hostis em relação aos Estados Unidos.

O cenário ambíguo acima descrito ilustra situações vivenciadas por mim e/ou por colegas que comigo estiveram durante a realização de um intercâmbio social na Tunísia no verão de 2014, e, considerando as diversas transformações que têm atravessado o país desde então, estrangeiros que o visitaram em um momento posterior podem ter se deparado com uma realidade diferente da que conheci. De qualquer modo, a experiência pessoal relatada reflete a conjuntura em que alguns dos paradoxos da Tunísia a mim se revelaram pela primeira vez, tendo correspondido ao ponto de partida para os questionamentos que passei a levantar relativamente à ocidentalização daquela sociedade e, conseqüentemente, para a realização da presente investigação.

A escolha da temática desta Dissertação ganha sentido, num primeiro momento, a partir do interesse que tenho nutrido acerca de questões como cultura, religião, identidades e sociedades árabes ao longo de meu percurso acadêmico, as quais inclusive transcendem este último. A experiência que vivi na Tunísia correspondeu à primeira vez em que estive em um país árabe e muçulmano, quando, ao enxergar a cultura local através de meus próprios olhos e não mais apenas através das lentes de terceiros, tive a oportunidade de me desfazer de vários dos estigmas que eu involuntariamente carregava. E a nível pessoal, portanto, senti que era necessário que eu buscasse formas de desmistificar – inclusive para mim mesma – uma cultura que ainda é alvo de tantas distorções. Ademais, a temática escolhida também pode ser fundamentada a partir de sua pertinência do ponto de vista do Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação, bem como de sua relevância do ponto de vista científico.

Conforme descrito na plataforma da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2020), o Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação corresponde a um curso orientado a partir de uma abordagem de cariz sócio-histórica e multidisciplinar, e é principalmente nesse sentido que a formação promovida pela instituição se interliga com a temática desta investigação. Observaremos que a pesquisa aqui desenvolvida transcende o campo das Relações Internacionais e se expande para os terrenos da Sociologia, da Antropologia, da História; e tendo em vista que para além das Relações Internacionais o Mestrado em questão também oferece caminhos para que exploremos os domínios dos Estudos Culturais, dos Estudos Políticos e fomenta, ainda, a especialização ao nível regional, o mesmo constituiu uma base de grande importância para o desenvolvimento da presente pesquisa.

Para melhor compreendermos a pertinência de nossa temática do ponto de vista científico, convém primeiramente observarmos algumas das transformações que atravessaram

as Relações Internacionais a partir do Terceiro Grande Debate da disciplina, o qual possuiu cunho epistemológico e contrapôs as teorias positivistas às teorias pós-positivistas que então começavam a ascender. Conforme sublinha Castro (2012: 385), esta terceira geração de debates foi inaugurada pelo Construtivismo, um paradigma com raízes trans e multidisciplinares que recebeu particular encaixe nas ciências sociais e políticas e que também ganhou espaço no campo das Relações Internacionais. No estudo destas últimas, a corrente construtivista surgiu pela primeira vez em 1989 por meio do livro *World of Our Making – Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, de Nicholas Onuf, e do artigo na revista *International Organization* intitulado “Anarchy is what States Make of it”, de Alexandre Wendt (Nogueira & Messari, 2005: 162).

A partir da observação de Castro (2012: 388) de que o Construtivismo teria recebido, sobretudo, influências sociológicas por parte de autores como Anthony Giddens, Peter Berger e Thomas Luckmann, depreendemos que a emergência daquela corrente correspondeu a um marco fundamental para o aprofundamento do diálogo interdisciplinar entre as Relações Internacionais e a Sociologia. Paralelamente, a ascensão da escola construtivista se deu num contexto de transformações externas ao campo acadêmico associadas à globalização e ao fim da Guerra Fria, quando, conforme sublinham Weldes, Laffey, Gusterson, & Duvall (1999: 3), as mudanças em questão providenciariam as bases para uma crescente convergência entre a Antropologia e as Relações Internacionais.

E se por um lado a interseção entre as abordagens sociológica e antropológica com as Relações Internacionais ganhou projeção principalmente quando aplicada às dinâmicas globais pós-Guerra Fria que se desenrolaram a partir da década de 1990, acreditamos que aquelas perspectivas também oferecem grandes contribuições aos Estudos Internacionais quando utilizadas para a investigação de acontecimentos e processos históricos que antecedem aquele período. Nesse sentido, enquanto o diálogo multidisciplinar mostrou-se bastante importante para as nossas análises relativas aos episódios das últimas três décadas, sua construção revelou-se igualmente essencial para explorarmos questões relacionadas à tradição islâmica, aos processos imperialistas e colonialistas, às dinâmicas inauguradas por estes últimos no âmbito das terras muçulmanas, e, ainda, aos desdobramentos do hibridismo cultural que emergiu da experiência colonial.

As ciências sociais e humanas não buscam definir a veracidade do fenômeno religioso por elas investigado, mas detectar os complexos efeitos sociais de um sistema de crenças tal como ele é concretamente vivido em uma determinada realidade social (Pace, 2005: 21); e, nesse sentido, as contribuições de abordagens sociológicas da religião – principalmente da obra

Sociologia do Islã (2005), de Enzo Pace – para a presente investigação revelaram-se indispensáveis. O mesmo pode ser dito no tocante às reflexões que desenvolvemos a partir do livro *Islã: Religião e Civilização* (2010), de Paulo Pinto, que propõe um olhar antropológico em relação ao Islã ao se ocupar do mesmo não enquanto uma verdade teológica, mas enquanto um fenômeno social e cultural (Pinto, 2010: 14). Acreditamos que as análises em torno do Islã desenvolvidas nesta pesquisa, portanto, não teriam sido possíveis sem que transcendêssemos de maneira substancial o terreno das Relações Internacionais.

No que tange à nossa investigação acerca do imperialismo, da colonização e de seus desdobramentos na esfera das terras muçulmanas e principalmente da Tunísia, privilegamos uma abordagem crítica que começa a ganhar relevo sob a ótica de uma corrente que embora tenha se fortalecido nos âmbitos dos estudos culturais e literários, conforme sublinha Benessaieh (2010: 365), permaneceu relegada no campo das Relações Internacionais: o Pós-Colonialismo. A perspectiva em questão esteve ausente dos grandes debates teóricos, das grades curriculares e dos manuais e revistas da disciplina, e esta falta de diálogo com a Teoria das Relações Internacionais (TRI) pode ter sido potencializada tanto pela resistência dos estudos pós-coloniais em transcender os estudos culturais quanto, paralelamente, pela recusa por parte do *establishment* das TRI em reconhecer uma corrente que subverte tantos dos seus pressupostos centrais (Elíbio Jr., Almeida, & Lima, 2013: 451).

A escola pós-colonial abarca a perspectiva crítica das partes não amplamente representadas pelo eixo acadêmico das Relações Internacionais constituído pelos Estados Unidos e pela Europa; e numa conjuntura em que a história escrita e difundida corresponde a um produto das narrativas dos vitoriosos, há vozes de povos, culturas, dialetos e línguas “não universais” que precisam ser ouvidas (Castro, 2012: 390). Assim, o Pós-Colonialismo propõe uma abertura ontológica a questões e atores geralmente marginalizados, subordinados ou invisíveis às lentes das teorias dominantes das Relações Internacionais, sugerindo que seja cedido espaço a novas visões de mundo e que seja abrangida uma maior pluralidade de perspectivas (Benessaieh, 2010: 365).

Desse modo, a corrente pós-colonial – que para muitos teria sido inaugurada pelo *Orientalismo*, obra clássica de 1978 do crítico literário palestino Edward Said – se revelou fundamental para o desenvolvimento de nossa argumentação acerca das relações de poder estabelecidas no contexto da colonização e da extensão de suas consequências até a atualidade. Ressaltamos, entretanto, que nosso argumento transcende a esfera pós-colonial, tendo sido também construído a partir das influências das supracitadas abordagens sociológicas e antropológicas do Islã e, ainda, dos estudos acerca da intensificação dos processos globais que

aqui exploramos, os quais em sua maioria derivam do campo da Sociologia e dentre os quais muitos dialogam com a própria corrente pós-colonial. Na esfera daqueles estudos, portanto, ganha destaque o livro *A Identidade Cultural na Pós-modernidade* (2005), de Stuart Hall, que constituiu a referência mais influente para a definição da nossa problemática acerca do hibridismo cultural.

Desse modo, recorrendo principalmente às contribuições da Sociologia e da Antropologia do Islã, da História e dos Estudos Culturais, buscaremos alargar ainda mais o campo do diálogo multidisciplinar que vem sendo construído no terreno das Relações Internacionais ao longo das últimas décadas. E, se a necessidade de quebrar velhos estereótipos e de analisar as questões levantadas neste trabalho a partir de novos olhares revelou uma urgência a nível pessoal, acreditamos que o esforço pela mudança de paradigmas também é necessário a nível acadêmico. Nesse sentido, recorreremos às contribuições de diferentes campos epistemológicos não somente para ampliar o debate no escopo das Relações Internacionais, mas por acreditarmos que assim estaremos rompendo com as construções discursivas tradicionais e contribuindo, portanto, para o desenvolvimento de uma literatura mais democrática, plural e emancipadora.

A Tunísia, ao longo de muitas décadas, foi considerada um oásis de ocidentalização em meio à região do Oriente Médio e do Norte da África (MENA, na sigla em inglês). A conjuntura que se seguiu à revolução de 2011, entretanto, evidenciou uma contradição: aquele país modernista, secular e aberto à infiltração cultural estrangeira, a partir de então testemunharia um aumento significativo do extremismo político-religioso e seria palco de diversos atentados no âmbito doméstico, bem como se tornaria um dos maiores exportadores de combatentes para grupos jihadistas no exterior. Esta investigação ganha vida, portanto, a partir de nossa tentativa de explorar aquele cenário controverso a partir da seguinte pergunta de partida: estaria o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural que permeia a Tunísia alimentando o revivalismo islâmico e contribuindo para a permanência de um círculo vicioso de conflitos?

Enquanto a indagação supracitada corresponde ao fio condutor deste trabalho, nosso objetivo geral consiste em analisar o hibridismo cultural enquanto um catalisador dos paradoxos que atravessam a Tunísia, a qual se encontra concomitantemente permeada por ocidentalização e revivalismo islâmico. Dentre os nossos objetivos específicos, destacamos: i) identificar lógicas sociais estabelecidas no período de formação do Islã que continuam a ganhar relevo dentre movimentos e grupos islâmicos de determinadas sociedades muçulmanas; ii) analisar a vertente cultural do encontro entre o colonizador e o colonizado em terras muçulmanas e a extensão de suas consequências até a atualidade; iii) observar a evolução do revivalismo

islâmico no MENA a partir do século XX; iv) analisar o encontro colonial no âmbito específico da região maghrebina e os seus principais desdobramentos culturais e identitários na sociedade tunisiana; e, por último, v) observar a relação que na Tunísia será estabelecida entre as tendências ocidentalizantes, secularizantes e a contrarreação islâmica ao longo do período pós-independência.

Nossa hipótese é a de que o processo de hibridização, ao conferir à cultura ocidental uma posição hierárquica em relação à cultura tradicional, será contestado por determinados segmentos da sociedade tunisiana que recorrerão ao revivalismo islâmico numa tentativa de resgatar a tradição que eles sentem terem perdido. À medida que essa resistência contrarreege às tendências ocidentalizantes, entretanto, ela tende a ser confrontada por uma infiltração ainda mais intensa da cultura estrangeira, a qual precederá, de modo cíclico, uma nova onda de resistência e o fortalecimento de manifestações mais radicais de revivalismo islâmico. Em caso de confirmação desta suposição, o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural poderia ser concebido como um potencializador de conflitos no âmbito da sociedade tunisiana.

A partir da classificação das pesquisas enquanto estudos *exploratórios*, *descritivos* e *explicativos*, Gil (2008: 27) salienta que o principal objetivo das pesquisas exploratórias consiste em desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, sendo uma tipologia escolhida, sobretudo, no tratamento de uma temática pouco explorada. Considerando o fato de que a questão do islamismo e do jihadismo tunisianos vem sendo vista com pouco interesse quando comparada ao âmbito de outros países árabes (Zelin, 2020: 4), e, ainda, que variáveis culturais e identitárias não têm ganhado muito relevo dentre as investigações acerca daqueles fenômenos, acreditamos que esta investigação melhor se enquadra no domínio de uma pesquisa exploratória.

De acordo com Quivy & Campenhoudt (1998: 144), o método hipotético-dedutivo gera hipóteses, conceitos e indicadores em relação aos quais deverão ser buscados correspondentes no real, e, nesse sentido, configura o modelo que mais se aproxima da via que buscamos percorrer ao longo desta investigação. Conforme ressaltado por Gil (2008: 51-52), enquanto a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado e costuma ser consolidada a partir de livros e artigos científicos, constituindo-se, assim, por meio da contribuição de autores diversos, a pesquisa documental recorre a materiais que ainda não receberam um tratamento analítico ou que podem, ainda, ser reelaborados a partir dos objetivos da pesquisa. Este trabalho, portanto, será delineado tanto a partir de uma pesquisa bibliográfica quanto documental.

Relativamente às abordagens quantitativas e qualitativas, Walliman (2011: 72-73) sublinha que se por um lado os dados quantitativos podem ser medidos com mais ou menos precisão por conterem alguma forma de magnitude que é geralmente expressa em números, os dados qualitativos, por outro, costumam ser expressos por palavras, uma vez que atividades e atributos humanos como ideias, costumes, tradições e crenças investigados no estudo dos indivíduos, de suas sociedades e culturas não podem ser medidos com exatidão. Considerando ainda que uma pesquisa realizada a partir de uma abordagem qualitativa é trabalho dos entendimentos e impressões do pesquisador (Kothari, 2004: 5), esta configura a abordagem que prezaremos por adotar ao longo desta investigação. Desse modo, esta Dissertação corresponde a um estudo exploratório que recorrerá ao método hipotético-dedutivo para delinear uma pesquisa bibliográfica e documental a partir de uma abordagem qualitativa.

Parece-nos essencial, antes de explanarmos a estrutura desta Dissertação, que ressaltemos aspectos terminológicos que possivelmente contribuirão para uma melhor leitura deste estudo e que poderão auxiliar no entendimento de algumas questões relevantes. Primeiramente, informamos que no lugar de um Glossário optamos por esclarecer determinados termos ao longo de nossa escrita e através de notas de rodapé, para que assim os mesmos possam ser compreendidos ou lembrados à medida que o texto avança e para que não seja necessária uma retomada por parte do leitor ou da leitora às páginas iniciais do trabalho. A título de ilustração, esse recurso foi até então utilizado para conceituarmos o termo *Ramadan*.

Há ainda questões no âmbito da terminologia que, embora possam não ter sido amplamente exploradas ao longo do texto, não devem ser preteridas. Conforme observa Waltz, a terminologia relativa a definições como *revivalismo*, *renascimento*, *renovação*, *ressurgimento*, *fundamentalismo* ou simplesmente *islamismo* foi alvo de intenso debate acadêmico. Nesse sentido, a autora sublinha que enquanto os primeiros termos poderiam sugerir incorretamente que o Islã precisa de ressuscitação, o *fundamentalismo* costuma ser usado em referência a uma insistência do retorno às fontes islâmicas originais, podendo ser problemático quando são traçados paralelos com o fundamentalismo cristão. Waltz opta por utilizar o termo *islamismo*, o qual seria, em sua concepção, mais genérico e isento de valor (Waltz, 1986: 651).

Fuller, por sua vez, também recorre ao termo *islamismo* e o utiliza enquanto sinônimo de *Islã político*. Em seu entendimento, um *islamista* corresponde a um indivíduo que acredita que o Islã enquanto um corpo de fé tem algo relevante a dizer sobre como a política e a sociedade deveriam ser ordenadas no mundo muçulmano contemporâneo, bem como alguém que busca, de algum modo, implementar aquela ideia na prática. O autor salienta que o “Islã político” deveria ser concebido como um termo neutro e que prefere esta definição por acreditar

que a mesma é ampla o suficiente para capturar o total espectro da expressão islamita, a qual varia de radical a moderada, violenta a pacífica, democrática a autoritária e tradicionalista a modernista (Fuller, 2003: XI-XII).

De acordo com Hirschkind (1997: 12), o termo *Islã político* tem sido adotado para identificar a irrupção aparentemente sem precedentes da religião islâmica em direção ao domínio secular da política, correspondendo a uma tentativa de distinguir tais práticas das formas de devoção, crença e ritual geralmente incluídas nos estudos ocidentais no terreno da categoria “Islã”. Entretanto, conforme observa Bishara, o termo em questão tem recebido oposição a partir de argumentos como o próprio entendimento por parte de alguns especialistas de que o Islã em particular nunca esteve separado da política desde o seu surgimento enquanto fé, e que, desse modo, não existiria um Islã apolítico. Não obstante, o autor salienta que as funções sociais, políticas e cognitivas da religião recuaram frente ao surgimento da esfera política moderna e à ascensão dos Estados-nação, num contexto em que reformistas religiosos e movimentos políticos passaram a ter grupos alicerçados nas escrituras e discursos religiosos adentrando na política. Assim, o *Islã político* seria o resultado de uma realidade em que religião e política correspondem a duas entidades distintas, o que levaria o autor a entender aquela objeção ao termo enquanto inválida (Bishara, 2016).

O termo *islamismo*, por seu turno, também suscitou controvérsias. Se por um lado na língua inglesa a palavra *Islamism* é por alguns empregada, como no caso de Waltz, devido à sua alegada neutralidade, recorrer ao termo *Islamists*² para se referir aos seguidores do Islã também é considerado inadequado por parte de alguns autores. Nesse sentido, Chaabani salienta que o termo em questão tem sido utilizado principalmente por extremistas político-religiosos para que os mesmos sejam distinguidos dos demais muçulmanos e assim possam ser apresentados como os verdadeiros representantes do Islã. Entretanto, enquanto no Alcorão todos que se convertem ao Islã são apenas designados como “muçulmanos”, o autor salienta que ninguém poderia representar o Islã de modo a substituir Deus ou corresponder a um intermediário entre este último e os crentes, os quais deveriam possuir somente uma relação vertical com Deus. Para neutralizar esta estratégia, portanto, Chaabani recomenda que seja

² Em português, o termo *Islamists*, ao ser traduzido em alguns dicionários para *islamitas* ou *islamistas*, parece ganhar desdobramentos ainda mais complexos. Estudiosos do Islã como Abdoolkarim Vakil e Margarida Santos sublinham que, enquanto *islamita* designa aqueles que seguem o Islã como fé, *islamista* seria o indivíduo que utiliza a religião como arma política, sendo esta distinção entre os dois vocábulos mais comum em Portugal do que no Brasil (Valadares, 2020).

utilizado o termo “Terroristas Político-Religiosos”, ou “Extremistas Político-Religiosos” caso a violência ainda não tenha sido exercida (Chaabani, 2017: 30-31).

Importa ressaltarmos, ainda, as controvérsias relativas à *jihad*, sendo esta e suas variações alguns dos termos que mais aparecem ao longo desta Dissertação. De acordo com Al-Saidat & Al-Khawalda, a mídia cumpriu um papel determinante – particularmente a partir do 11 de setembro – em atribuir intencionalmente ou não o terrorismo ao Islã e à *jihad*. Entretanto, esta última deriva da raiz trilateral (j-h-d) e semanticamente é diferente de [*qitāl*] (luta), geralmente sendo traduzida como ‘esforço’ (Saidat & Al-Khawalda, 2012: 204-205). Conforme sublinhado por Chaabani, a palavra teria dois significados principais: uma batalha armada específica ou uma batalha contínua e pacífica contra os maus desejos do ser interior, correspondendo, assim, a uma tentativa de estabelecer autocontrole para assegurar boas maneiras e aprimorar as condições de vida na sociedade. Para o autor, portanto, também seria errôneo designar terroristas político-religiosos enquanto *jihadistas* (Chaabani, 2017: 32).

A partir do que observamos, depreendemos que não parece haver uma terminologia consensual no que diz respeito às manifestações que em nome do Islã têm se sucedido ao longo do tempo, o que nos levará inevitavelmente a um uso inexato das definições existentes. Desse modo, ao recorrermos direta ou indiretamente às contribuições de outros autores, optamos por manter a terminologia por eles originalmente adotadas em seus próprios textos. Quando não recorrermos a outras referências, entretanto, daremos preferência ao termo *revivalismo islâmico* para denominarmos o fortalecimento dos movimentos islâmicos no século XX e XXI; e, ao mencionarmos grupos ou indivíduos que instrumentalizam a religião para o alcance de objetivos políticos, de modo geral recorreremos a termos como *extremistas*, *jihadistas* ou *Salafistas-jihadistas*, sendo este último empregado mais recorrentemente quando nos referirmos ao contexto tunisiano.

Este trabalho está estruturado em três seções: um primeiro capítulo principalmente teórico – o qual se utilizará de muitos elementos sócio-históricos de modo que estes configurem uma base para nossa argumentação – intitulado *Tradição, Modernidade e Cultura*; um segundo capítulo de teor sócio-histórico sob o título *Tunísia: Colonização, Independência e Contrarreação Islâmica*, em que serão analisadas as dinâmicas do Maghreb Central³ e da Tunísia sob dominação francesa e, principalmente, as especificidades do contexto tunisiano no período pós-independência sob os governos de Habib Bourguiba e Zine Abidine Ben Ali; e, por

³ O Maghreb Central corresponde à região constituída pela Argélia, pelo Marrocos e pela Tunísia (Benchenane, 2019).

último, um capítulo destinado à análise do cenário pós-11 de setembro de 2001 na região maghrebina e das transformações às quais será submetida a Tunísia no período posterior à Primavera Árabe de 2011, intitulado *O Revivalismo Islâmico no Século XXI e a Conjuntura Tunisiana*.

O *Capítulo I*, tendo como principal função abarcar o nosso referencial teórico, não se propõe a esmiuçar exaustivamente as peculiaridades do Islã ou se ocupar de uma abordagem excessivamente histórica a partir de uma linha cronológica bem definida. Nesse sentido, buscamos explorar acontecimentos e lógicas sociais que se desenvolveram a partir do percurso inicial daquela tradição e cuja relevância, para nós, revela-se significativa não somente para a compreensão das dinâmicas que hoje se fazem presentes em muitas sociedades muçulmanas, mas, ainda, para o entendimento das relações culturais que serão estabelecidas no MENA entre os colonizadores e os povos locais a partir do encontro colonial. Este encontro, o hibridismo cultural que dele deriva e a intensificação dos processos globais no fim do século XX serão analisados enquanto fatores potencializadores da ocidentalização, e, nesse sentido, emergem como elementos centrais do capítulo em questão.

Uma vez que nos propomos a analisar a relação desigual de poder cultural estabelecida entre a Europa e o mundo muçulmano a partir da colonização, o primeiro capítulo em parte adota como ponto de partida, após uma breve exploração do percurso histórico do Profeta Muhammad, a invasão napoleônica no Egito, em 1798. Entretanto, importa mencionarmos que, embora não tenhamos explorado acontecimentos que se sucederam durante o longo período que se estende da formação do Islã no século VII até o fim do século XVIII, nele também foram reproduzidas práticas expansionistas por parte dos povos muçulmanos. Conforme sublinha Chaabani, a própria Tunísia – bem como os demais países da África do Norte – passou por invasões árabes no século VII cujo principal objetivo teria correspondido a disseminar e comunicar o Islã, as quais inicialmente recorreram ao uso da força e foram confrontadas pela resistência dos povos berberes. Ao longo do tempo, entretanto, a maioria dos grupos étnicos constituídos por árabes e berberes se misturou e assim foi criada uma população mais homogênea pertencente a uma cultura árabe-islâmica uniforme (Chaabani, 2017: 20-21).

Para a construção do *Capítulo I*, recorreremos principalmente a fontes secundárias, onde ganham relevo as análises de especialistas dos estudos do Islã, como o sociólogo Enzo Pace e o antropólogo Paulo Pinto, e as contribuições teóricas aos Estudos Culturais por parte de autores como Edward Said e Stuart Hall. Considerando que uma abordagem sociológica da religião aplicada ao Islã utiliza as representações que a religião oferece de si mesma como base empírica (Pace, 2005: 21), o Alcorão será brevemente contemplado neste capítulo enquanto fonte

primária. Ressaltamos, também como fonte primária, uma citação da obra *Milestones* (2006) de modo a ilustrar a perspectiva de Sayyid Qutb, ideólogo egípcio cujo pensamento influenciaria de maneira significativa os movimentos islâmicos que começaram a emergir no período pós-colonial.

O *Capítulo II*, por seu turno, se propõe a analisar cronologicamente o período em que a Tunísia e o Maghreb estiveram sob dominação colonial – com ênfase nos acontecimentos pré-independência e no papel do Islã durante as lutas de libertação nacional – e, sobretudo, as dinâmicas relativas ao Islã sob os governos de Bourguiba e posteriormente de Ben Ali no período que se seguiu à independência conquistada em 1956. Após uma breve explanação do Estado da Arte relativo ao islamismo tunisiano, serão observadas algumas das questões culturais, identitárias e políticas que teriam sido influenciadas pela ocidentalização decorrente do domínio colonial, a secularização institucionalizada sob os regimes de Bourguiba e Ben Ali, a repressão aos movimentos islâmicos e a evolução destes últimos na Tunísia. As fontes secundárias consultadas para a elaboração deste capítulo foram constituídas principalmente a partir de análises relativas ao Islã e aos movimentos islâmicos tunisianos do século XX, produzidas por autores como Abdellatif Hermassi, Anne Wolf, Alaya Allani e Abder-Rahmane Derradji.

Se por um lado ganharam relevo no segundo capítulo principalmente fenômenos que se desenrolaram no território tunisiano, nos pareceu também necessário que incluíssemos em nossa abordagem alguns acontecimentos que se sucederam nos territórios vizinhos com certo paralelismo àqueles da Tunísia. É por esta razão, portanto, que o recorte geográfico por nós abrangido se estende para o Maghreb Central e que por vezes são brevemente analisados acontecimentos que se desenrolaram na região maghrebina e que tiveram influência sobre a cena tunisiana, como, a título de exemplo, as lutas de libertação no Marrocos e na Argélia durante o pré-independência e, ainda, a Guerra Civil desencadeada no território argelino na década de 1990.

Por último, o *Capítulo III* corresponde a uma análise acerca do fortalecimento dos movimentos islâmicos no Maghreb no século XXI e, sobretudo, das transformações que os mesmos protagonizarão na Tunísia após a Primavera Árabe de 2011. Neste momento, serão investigados a expansão de grupos jihadistas a nível regional a partir do 11 de setembro de 2001, o fortalecimento de correntes islâmicas ultraconservadoras na Tunísia a partir da revolução de 2011, os ataques terroristas perpetrados em solo tunisiano na conjuntura pós-Primavera Árabe, o aumento da percepção de insegurança nos âmbitos doméstico e externo frente à iminência de novos ataques e as consequentes respostas do governo tunisiano a esta

conjuntura. Por fim, será proposta uma reflexão acerca dos paradoxos que têm permeado a Tunísia ao longo de todo o período por nós analisado, quando buscaremos, portanto, responder o questionamento inicial que deu vida a esta pesquisa.

Neste último capítulo, enquanto recorremos a fontes secundárias a partir das contribuições que autoras e autores como Monica Marks, Anne Wolf, Aaron Zelin e Francesco Cavatorta forneceram para a literatura acerca do Salafismo Jihadismo⁴ na Tunísia, serão paralelamente exploradas diversas fontes primárias que também nos pareceram essenciais para que melhor pudéssemos desenvolver uma análise própria a partir dos objetivos por nós inicialmente definidos. Nesse sentido, o terceiro capítulo desta investigação foi o que em maior proporção abarcou uma pesquisa documental, por meio da qual analisamos tanto relatórios desenvolvidos por parte de grupos e organizações como o *The Soufan Group*, a *Amnesty International* e a *Human Rights Watch*, quanto agências de notícias, jornais e revistas da mídia ocidental e da mídia árabe, como *Reuters*, *Al Arabiya*, e *Al Jazeera*. Ademais, dentre a pesquisa documental também recorremos a documentos em formato de vídeo através da reportagem “La Tunisie, 1er exportateur de Djihadistes”, da *Radio Télévision Suisse (RTS)* (2017), e da entrevista com a pesquisadora Monica Marks conduzida por Galip Dalay para o *Al Sharq Strategic Research*, intitulada “Violent extremism, the case of Tunisia” (2016).

Além das entrevistas analisadas em meio às supracitadas reportagens de vídeo realizadas pela *RTS* (2017) e pelo *Al Sharq Strategic Research* (2016), também recorremos a entrevistas coletadas por autores de livros e artigos científicos que exploramos ao longo de nossa pesquisa bibliográfica, bem como a partir de outras realizadas por jornalistas e analistas que as expuseram em relatórios ou matérias e notícias jornalísticas. Por meio da análise de entrevistas, portanto, objetivamos obter ou aprofundar informações em torno dos sentimentos, valores, crenças e pretensões de determinados indivíduos inseridos na sociedade tunisiana que oferecessem, por seu turno, informações que consideramos relevantes para esta pesquisa.

No que concerne às citações diretas e indiretas às quais recorreremos ao longo deste trabalho, as fontes constituídas por livros, artigos científicos e relatórios serão referenciadas a partir do nome de seus respectivos autores ou da instituição caso aqueles não sejam identificados, sendo o nome ou nomes em questão seguidos pela data de publicação e numeração de páginas do trabalho citado. Se não for possível identificarmos o ano de

⁴ Enquanto o termo *salafi*, de modo básico, diz respeito aos muçulmanos sunitas que emulam o exemplo do Profeta Muhammad e de sua primeira geração de seguidores (Marks, 2013: 108), o Salafismo Jihadismo na Tunísia corresponderia a uma subcorrente do minoritário movimento Salafista, a qual, por sua vez, estaria preparada para recorrer à violência para a obtenção de seus objetivos (Wolf, 2013b: 3).

publicação, a data será substituída por *n.d.*, e, caso as páginas não estejam numeradas, constará *n.p.* no lugar de sua numeração. As fontes relativas a jornais, revistas e agências de notícias, por seu turno, serão referenciadas a partir de sua autoria e do ano de publicação. Por último, sublinhamos que, relativamente às citações diretas – principalmente dentre as referências de obras bibliográficas e quando o trecho citado possui mais de três linhas – em inglês ou francês, com o intuito de tornar a leitura mais fluida e acessível optamos por traduzir o texto para português, evidenciando na maior parte das vezes as citações originais nas notas de rodapé.

1. Tradição, Modernidade e Cultura

1.1. Muhammad: uma breve análise do percurso histórico e legado do Profeta do Islã

Na Península Arábica do século VI A.D., a cidade de Meca testemunhou o nascimento daquele que se tornaria o mensageiro divino do Islã. Estimativas indicam que Muhammad teria nascido entre os anos de 567 e 573 A.D., e, de acordo com a tradição, o mesmo pertencia por parte de seu pai ao clã Hashim da tribo Quraysh (Rodinson, 1994: 64). Conforme apontado por Pinto (2010: 40), Muhammad cresceu em um cenário em que diversas religiões coexistiam e dedicou-se quando adulto ao comércio de caravanas, tendo vivenciado sua primeira experiência profética em 610 A.D. Na ocasião, ele teria recebido o comando de Deus por meio do anjo Gabriel, o qual teria o induzido a recitar as primeiras palavras da Revelação:

1. Lê; em nome do teu Senhor Que criou;
2. Criou o homem de algo que se agarra (coágulo).
3. Lê; que o teu Senhor é o mais Generoso,
4. Que ensinou através da pena,
5. Ensinou ao homem o que este não sabia. (Alcorão, 96: 1-5).⁵

Estes cinco versículos do livro sagrado do Islã, contidos na *sura* (capítulo) *Al 'Alac* (O Coágulo), irão marcar o início de um período de pouco mais de vinte anos (610-632 A.D.) ao longo do qual a mensagem divina viria a ser desvelada. Inicialmente, Muhammad passou a recitar as revelações que lhes eram concedidas entre parentes e amigos, para somente após três anos dar início a pregações públicas na cidade de Meca. Na ocasião, o povo viria a ser convocado a aceitar Allah, Deus único e supremo que já teria sido revelado por meio de profetas como Abraão, Moisés e Jesus. Muhammad, desse modo, seria o último dos enviados de Deus (Pinto, 2010: 40).

Naquela conjuntura, entretanto, a contestação por parte de Muhammad das crenças da maior parte dos povos da Península Arábica significava não apenas minar os valores sociais compartilhados pelo povo e pela autoridade que os legitimavam, mas também ameaçar as bases de poder econômico e de consenso que haviam sido constituídas pelas oligarquias⁶ de Meca

⁵ As citações referentes ao Alcorão dizem respeito à tradução, realizada por Samir El Hayek, dos versículos da versão original em árabe para o português.

⁶ A tribo Quraysh dominava Meca e controlava o seu santuário, a Caaba, que correspondia a um centro de peregrinação anual bastante lucrativo (Pinto, 2010: 39).

(Pace, 2005: 35). A pregação de Muhammad, embora tenha sido num primeiro momento essencialmente religiosa, induzia os muçulmanos à criação de uma sociedade que prezasse pela igualdade e justiça, o que incomodaria os ricos comerciantes de Meca e escalaria a intolerância da elite coraixita⁷ para um quadro de perseguição, tortura e cárcere (Bissio, 2012b, n.p.).

Num cenário em que a repressão por parte dos clãs de Meca se tornava cada vez mais violenta e o aumento das hostilidades culminou nos assassinatos de Khadija e de Abu Talib, respectivamente uma das esposas e um tio de Muhammad, este último decidiu deixar a região e partir para Yathrib, cidade que mais tarde seria renomeada como Medina e viria a ser governada pelo Profeta. A *hijra* (migração) de Muhammad de Meca para Medina, em 622 A.D., marcará o início do calendário muçulmano. Na nova tradição que estava florescendo, o Islã refletirá a aceitação da palavra divina, e os seus seguidores, os muçulmanos, constituirão a *umma*, comunidade moral universal da religião (Pinto, 2010: 41-42). As revelações, inicialmente recebidas em Meca e posteriormente em Medina, mais tardar ganharão forma escrita por meio do Alcorão, no qual será fundamentada a tradição islâmica e o qual irá representar, para seus seguidores, a palavra de Deus entregue a Muhammad. Além do Alcorão, a tradição islâmica também terá como uma de suas principais fontes a *hadith* que contém as *sunnas* do Profeta (Waines, 2005: 210-213).⁸

Dentre os desdobramentos apontados por Pace (2005: 53-54) que evidenciam a relevância sociorreligiosa do acontecimento de 622 A.D., dois deles ganham relevo nesta análise: (i) a subordinação do projeto de reforma religiosa à necessidade de construir uma cidade fundada a partir da Lei divina e (ii) a legitimação religiosa de uma ética militar. Em Medina, Muhammad, que havia se tornado profeta e cuja mensagem encontrara eco em um grupo de fiéis que formaria uma seita, assumirá ainda uma nova função nas lutas pelo poder: ele se tornará chefe de um partido político-religioso que crescerá gradualmente (Rodinson, 1994: 267). A cidade, assim, será palco do processo através do qual Muhammad, além de líder carismático⁹, assumirá também o papel de líder político (Pace, 2005: 52-53). Essa

⁷ Proveniente da tribo Quraysh.

⁸ A *hadith* diz respeito às tradições documentadas das ações e ensinamentos do Profeta que não estiveram contidos no Alcorão, enquanto a *sunna* corresponde aos costumes e prática religiosa de Muhammad que serão tidos como modelo pela norma islâmica (Bissio, 2012, n.p.).

⁹ Acreditamos ser possível elucidar a caracterização de Muhammad enquanto *líder carismático* a partir da noção de que “o carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras e toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiqüíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e portanto divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história.” (Weber, 1999: 328).

transformação, por sua vez, precederá a sobreposição entre as esferas da religião e da política nas bases da tradição que estava emergindo, bem como terá como uma de suas consequências o recurso à violência por parte do Profeta.

Muhammad, sob uma atmosfera de iminente ameaça advinda de seus inimigos, será impelido a recorrer à legítima defesa e a encorajar os seus discípulos a se transformarem em monges guerreiros, ação esta que, de acordo com Pace (2005: 56), trata-se do “combate no caminho de Deus” contido no Alcorão expresso em árabe pela palavra *jihad*. Nesse sentido, parece-nos importante ressaltar, bem como observamos anteriormente ao analisarmos questões terminológicas pertinentes ao âmbito desta pesquisa, que o termo *jihad* não possui um único significado e pode apresentar conotações distintas:

Com significado religioso, o jihad pode incluir uma luta contra as tentações (“jihad do coração”, “jihad da alma”). Pode significar também o proselitismo do islã (da’wa) ou a defesa da moralidade (“comandar o bem e proibir o mal”, al-’amr bilma’ruf wal-nahy ‘an al-munkar). A noção de jihad desenvolvida pelos juristas islâmicos é de “guerra com significado espiritual” – jihad fi sabili ‘llah (jihad no caminho de Deus), jihad al-sayf (jihad da espada), sendo sinônimo no Alcorão de qital fi sabili ‘llah (“luta”, do verbo qatala, “matar”). A palavra árabe para “guerra”, harb, geralmente é usada em contextos políticos. (Cherem, 2009: 83).

A *jihad* enquanto uma forma de combate, por conseguinte, diria respeito ao recurso à legítima defesa por parte do Profeta em meio à conjuntura de insegurança que a sua recém-formada comunidade religiosa vinha enfrentando face à perseguição da aristocracia Quraysh de Meca. Conforme sublinha Aydin (2012: 8), Muhammad na ocasião teria recebido a primeira Revelação permitindo que os muçulmanos se envolvessem na luta, a qual comporia parte da *suna Al Hajj* (A Peregrinação):

39. Ele permitiu (o combate) aos que foram atacados; em verdade, Allah é poderoso para socorrê-los.

40. São aqueles que foram expulsos injustamente dos seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Allah! E se Allah não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Allah é frequentemente celebrado. Sabei que Allah secundará quem O secundar, em Sua casa, porque é Forte, Poderosíssimo. (Alcorão, 22:39-40).

Conforme salientado por Freamon (2003: 302), os versos supracitados representam a gênese do conceito da *jihad* militar, os quais, juntamente de outras revelações que os seguiram

e do exemplo normativo do comportamento de Muhammad num contexto de guerra, configurariam a base para o desenvolvimento do corpo da lei islâmica que autoriza o combate em ocasiões diversas. A *sura Al Bacara* (A Vaca), revelada em Medina, também fornece um panorama das circunstâncias de legítima defesa em que os muçulmanos poderiam recorrer à *jihad*:

190. Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém; não pratiqueis agressão, porque Allah não estima os agressores.

191. Matai-os onde quer que os encontréis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a intriga é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se aí vos combaterem, matai-os.

Tal será o castigo dos incrédulos. (Alcorão, 2:190-191)

O quadro de perseguição ao qual Muhammad e seus seguidores estavam submetidos, portanto, constituirá o pano de fundo para que a forma combativa da *jihad* viesse a ser permitida no âmbito do novo sistema de regras que seria estabelecido pelo Profeta. Conforme apontado por Pinto (2010: 43-44), em Medina, após conseguir neutralizar a oposição e converter as tribos de então, Muhammad se tornará líder da cidade e instituirá um governo a partir de sucessivas revelações proféticas de caráter social, moral e jurídico; e estas revelações, por sua vez, guiarão a administração da sociedade de Medina para a criação das regras e disposições corânicas que irão embasar a elaboração da *shari'a*, sistema jurídico islâmico que significa, literalmente, o caminho [correto].

Assim, o Profeta instaura em Medina um partido político-religioso que, “cinco anos após a hégira, se transformou em um Estado respeitado por seus vizinhos, um Estado cujo líder supremo e absoluto era o próprio Deus falando através da boca de seu enviado, Muhammad ibn ‘Abdallâh.” (Maxime, 1994: 215, tradução nossa).¹⁰ O direito islâmico, desse modo, constituirá um sistema que se define como tendo origem e natureza sagradas, e costuma ser entendido como o conjunto de normas que se aplica a todos os aspectos da vida individual do muçulmano e da comunidade de fiéis (Nasser, 2012: 726).

A partir da *shari'a*, a comunidade seria concebida como um pacto entre os humanos e Deus; e, conforme apontado por Pace (2005: 60-62), deste acordo procederia o princípio da absoluta soberania de Deus, bem como a constituição das liberdades humanas embasadas no reconhecimento da existência de uma lei que se encontra acima daquele que, em terra, tem a

¹⁰ « Cinq ans après l’hégire, il s’était transformé en un Etat, un Etat médinois respecté de ses voisins, un Etat dont le chef suprême et absolu était Allah lui-même, parlant par La bouche de son Envoyé, Mohammad ibn ‘Abdallâh. »

função de desempenhar o papel de líder político. Pace salienta que em Medina, ao passo que Muhammad se consolidava como líder político, a necessidade de organizar a comunidade de crentes fará com que seja estabelecida uma economicidade que corresponderia não somente à gestão dos recursos financeiros e à regulamentação da esfera econômica, mas a qual carregaria o sentido, ainda, de que as instituições da vida social deveriam funcionar em vista de alcançar uma finalidade espiritual. Dessa forma, a *umma* corresponderá a:

[...] um modelo ideal de sociedade política e religiosa que as concretas formações histórico-sociais devem ter sempre diante dos olhos: para o Islã, a gestão do poder político na “cidade” é um serviço espiritual além de material, prestado em vista do bem de toda a comunidade dos crentes. (Pace, 2005: 63).

Assim, após a morte de Muhammad, o ideal do Islã de que os crentes deveriam se encontrar unidos sob um Estado único, sendo este liderado pelo sucessor do Profeta e governado pela lei revelada, permanecerá no fundo da consciência coletiva como uma nostalgia de uma idade de ouro da tradição (Adam, 1973:16); ainda que exista, no que corresponde à idealização da comunidade de Medina como um protótipo de sociedade a ser alcançado, um distanciamento entre a imaginação e a realidade (Pace, 2005: 65). Embora a tríade ideal de um Deus, uma lei e uma comunidade possa ter deixado de ser uma realidade histórica, os crentes ainda manterão um sentido de pertencimento ao domínio do Islã em que os muçulmanos controlam os seus próprios assuntos, sentido este que, frente à invasão colonial europeia, seria seriamente desafiado (Waines, 2005: 228). Desse modo, antes de avançarmos para o próximo subcapítulo, importa ressaltarmos que:

A imaginação, porém, foi e continua sendo poderosa, se é verdade que a *umma* assim idealizada continua sendo vista por muitos movimentos de reforma antes e radicais depois como alternativa aos Estados nacionais independentes que se foram gradualmente constituindo na época moderna ou pós-colonial. (Pace, 2005: 65).

1.2. Os desdobramentos culturais do imperialismo em terras muçulmanas

Giddens (1991: 8) atribui a Modernidade aos modos de vida ou organização social que emergiram a partir do século XVII na Europa, os quais posteriormente se tornariam mais ou menos globais em sua influência. Na presente análise, recorreremos ao termo para nos referirmos principalmente às dinâmicas sociais iniciadas a partir do século XIX, quando o fortalecimento científico, bélico e diplomático da Europa seria acompanhado de grandes transformações conjunturais no que tange ao contexto desta pesquisa: no período em questão, uma considerável parte dos países de tradição islâmica seria submetida ao domínio colonial europeu (Pace, 2005: 234); e, nesse sentido, a “Modernidade” foi experimentada no âmbito de uma relação de poder entre as terras muçulmanas e seus novos governantes não muçulmanos (Waines, 2005: 222). Pace (2005: 234-235) remonta ao apontamento de Amoretti (1998: 175) quanto a duas datas que funcionam como divisores de águas em relação à expansão colonial europeia no mundo muçulmano: a expedição de Napoleão Bonaparte ao Egito, em 1798, e o Congresso de Berlim, em 1878.

A invasão napoleônica conscientizou os britânicos acerca da importância do Egito e do perigo – sobretudo para suas rotas comerciais com o Extremo Oriente e a Índia – que representava o domínio daquela região por parte de um país hostil à Inglaterra, o que teria sido, conforme destacado por El-Hareir, uma das mais notórias consequências do evento de 1798. A partir de então, os britânicos se esforçariam para exercer seu controle sobre o território, o que ficaria evidente a partir da evacuação das forças francesas do Egito em 1801. Embora sua expedição militar enviada à região em 1807 tenha falhado, os britânicos dariam continuidade à sua política de remoção de qualquer força estrangeira do Egito; e, assim, seria pavimentado o caminho para que a Grã-Bretanha exercesse autoridade sobre o país por meio de seus monopólios econômicos e sua exploração material, elementos estes que teriam envolvido o Egito nas dívidas causadoras da crise financeira e da instabilidade que facilitariam sua ocupação pelos britânicos em 1882 (El-Hareir, 2005: 102-103).

Não obstante os franceses terem sido expulsos do Egito três anos após a invasão, Pinto (2010: 124) sublinha o grande impacto simbólico que teve aquele acontecimento: embora não fosse a primeira vez em que uma região muçulmana era conquistada pelos europeus, o Egito figurava entre os territórios mais ricos do Império Otomano, sua capital correspondia a um grande centro do ensino da religião islâmica, e, uma vez que as imagens que circulavam nos países muçulmanos retratavam os europeus a partir de estigmas que remetiam à época das Cruzadas, o povo egípcio se surpreenderia frente ao poderio francês.

Desse modo, “a invasão do Egito pelos franceses constituiu um ‘trauma civilizacional’ para o mundo islâmico, uma vez que fez ruir as hierarquias culturais inscritas nas imagens hegemônicas que organizavam sua relação com a Europa.” (Pinto, 2010: 125). Para Said (2007: 76), a ocupação napoleônica do Egito estabeleceria o caráter dominante na relação entre o Ocidente e o Oriente; e, a partir dela, seriam colocados em marcha os processos entre aquelas duas regiões que ainda dominam as perspectivas políticas e culturais contemporâneas. A história da interação do Egito com o Ocidente, assim, revela-se emblemática no que tange à relação do Ocidente com o Islã (McDonnell, 2016: 327).

Bem como o evento anterior, o Congresso de Berlim de 1878, conforme ressaltado por Bah, configuraria um acontecimento de grande importância historiográfica real e simbólica: ele inauguraria as marcas do imperialismo colonial, por meio do qual a ocupação europeia e a partilha da África estabeleceriam relações desiguais de dominação e exploração entre os povos e continentes. O final do século XIX, assim, correspondeu a um ponto de virada histórico em que o equilíbrio de poder favoreceria os conquistadores europeus e levaria à derrota as hegemonias muçulmanas, cujas sociedades transfeririam a sua resistência para a esfera cultural (Bah, 2016: 133-138). E, em relação aos movimentos de contrarreação à penetração colonial da Europa no período posterior à Conferência de Berlim, Pace aponta que:

Tratar-se-á de episódios talvez pouco significativos do ponto de vista das relações de força que historicamente se estabelecem entre o mundo muçulmano e os países europeus, densos todavia de sentido do ponto de vista sociológico, como antecipadores de temáticas que mobilizam hoje movimentos coletivos que falam de resgate cultural e político das formas de dominação cultural do tipo ocidental. (Pace, 2005: 235).

A conquista do globo também se dava por meio de aspirações, imagens e ideias, o que evidencia que o período imperial, além de ter correspondido a um fenômeno econômico e político, tratou-se ainda de um fenômeno cultural (Hobsbawm, 1988: 114). Nesse sentido, Said recorre ao conceito de hegemonia desenvolvido por Gramsci para elucidar que aquela reflete uma liderança cultural que, em sociedades não totalitárias, possibilita que determinadas culturas e ideias predominem sobre as demais. Sua alegação, assim, é a de que “[...] o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus.” (Said, 2007: 34).

Nesse sentido, as narrativas do poder imperial constituirão um elemento-chave para o estabelecimento das construções discursivas que irão conferir à Europa uma posição de superioridade em relação às terras por ela dominadas. Wallerstein (2001: 33), ao analisar as diferentes formas por meio das quais se manifesta o eurocentrismo, dentre elas descreve o orientalismo enquanto uma interpretação estilizada e abstrata das civilizações não ocidentais; e o termo em questão, desenvolvido por Said¹¹ em 1978 na já referenciada obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, deve ser entendido enquanto um modelo de representação:

A minha alegação é que, sem examinar o orientalismo como um discurso, não se pode entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo. Além do mais, o orientalismo tinha uma posição de tal autoridade que eu acredito que ninguém que escrevesse, pensasse ou atuasse sobre o Oriente podia fazê-lo sem levar em conta as limitações ao pensamento e à ação impostas pelo orientalismo. Em resumo, por causa do orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação. Isso não quer dizer que o orientalismo determine de modo unilateral o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que ele é toda a rede de interesses que inevitavelmente faz valer seu prestígio (e, portanto, sempre se envolve) toda vez que aquela entidade em particular, o “Oriente”, esteja em questão. (Said, 2007: 29-30).

A partir das contribuições de Said, Stuart Hall também buscava compreender os meios pelos quais opera o discurso de poder. Conforme sublinhado por Hall (2016: 332-333), o discurso se traduz na produção de conhecimento por meio da linguagem, correspondendo, assim, ao conjunto de crenças ou afirmações que produz saber para servir a interesses de um grupo particular; e, no contexto das relações do Ocidente com as demais regiões, “os Europeus tinham posições de dominação superiores em relação aos Outros. Isso influenciou o que viram e como viram, assim como o que não enxergaram” (Hall, 2016: 336). Para Said, uma das principais conexões entre cultura e imperialismo é estabelecida através do poder de narrar ou impedir o surgimento de outras narrativas, o que permitiria que a história fosse contada, sobretudo, a partir da ótica do colonizador:

O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e

¹¹ Conforme sublinhado por Hall (2016: 337), Said, ao analisar a produção e construção do “Oriente”, refere-se principalmente aos territórios ocupados pelos povos muçulmanos.

trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro — essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa. (Said, 2011: 8).

A partir da literatura que deriva das experiências históricas das relações entre o Ocidente e o Oriente, o estereótipo desponta como uma das lentes através das quais serão moldadas a percepção, a linguagem e a forma do encontro entre aquelas duas esferas (Said, 2007: 96). Essa estratégia discursiva, de acordo com Hall (2016: 348), corresponde a uma descrição unilateral que resulta da redução das diferenças a um recorte simplório, de modo que características diversas acabam por ser condensadas ou compreendidas em conjunto. Nesse sentido, para Homi Bhabha, o discurso colonial se sustenta a partir do reconhecimento e repúdio de diferenças culturais, raciais e históricas, constituindo um aparato que busca legitimar suas estratégias a partir de conhecimentos estereotipados em torno do colonizador e do colonizado; e o seu objetivo, assim, seria “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (Bhabha, 1994: 111).

Desse modo, através de argumentos como a necessidade de expandir a civilização, libertar escravos e combater a pirataria, a penetração colonial foi apresentada sob uma fachada religiosa e humanitária para ocultar a sua verdadeira natureza, que ganhava sentido a partir de razões de caráter econômico, estratégico, militar e político (El-Hareir, 2016: 97). As “missões civilizatórias europeias” em suas terras coloniais, entretanto, seriam acompanhadas de um crescente ressentimento muçulmano, que, em parte, alimentaria um novo sentimento de nacionalismo e o desejo de independência da Europa (Waines, 2005: 223). E, se o Islã desde sua formação foi permeado pela emergência de movimentos reformistas, estes últimos, no século XIX, passariam por mudanças significativas: afinal, a nova configuração social e tecnológica que ascendia naquele período, em parte criada pela dominação imperial europeia de diversas regiões do mundo islâmico, transformaria radicalmente a sua natureza (Pinto, 2010: 128).

É nesta fase de decadência nas esferas militar, econômica e política do mundo muçulmano que Pace (2005:237) situa a formação do mito de uma idade de ouro do Islã no imaginário coletivo; e este dispositivo da memória, por seu turno, constituirá a fonte de inspiração do pensamento social e religioso que alicerçará os movimentos de renascimento islâmico desencadeados no final do século XVIII, os quais, na realidade contemporânea, continuarão a se desenvolver com grande força. Considerando a classificação proposta por

Choueri (1993) e sublinhada por Pace (2005: 238) quanto aos diversos movimentos islâmicos que se desenrolarão ao longo da história, sendo eles os movimentos de despertar, os reformistas e os do “Islã radical ou fundamentalista”, nos concentraremos, para os propósitos desta pesquisa, nestes últimos. Antes disso, entretanto, importa que adentremos num quadro essencialmente teórico que dialogue com a reflexão desenvolvida nesta seção e que forneça, ainda, elementos que auxiliem no entendimento do novo modelo de revivalismo islâmico que ganhará força a partir do século XX.

1.3. Identidade, cultura e os paradoxos do hibridismo frente aos processos globais

As seções anteriores dedicaram-se a analisar, essencialmente, o contexto sócio-histórico do surgimento do Islã, a interação daquela tradição com a modernidade e as dinâmicas que vieram a ser estabelecidas em terras islâmicas frente ao imperialismo e à colonização. As transformações envolvidas na modernidade, conforme observado por Giddens (1991: 10), se revelaram mais profundas que as mudanças características de períodos anteriores, e os modos de vida por ela produzidos se desvencilhariam de todos os tipos tradicionais de ordem social. As sociedades “modernas” se distinguem das sociedades “tradicionais”, sobretudo, a partir de seu caráter de mudança constante (Hall, 2005: 14).

O panorama de mudanças ao qual nos referimos será sentido de forma ainda mais impetuosa no mundo moderno tardio. Este último, chamado por Giddens (2002: 12) de alta modernidade, será caracterizado pela influência cada vez mais recorrente de acontecimentos distantes sobre eventos próximos e sobre a esfera íntima dos indivíduos; e este cenário irá compor o pano de fundo para o argumento de Hall (2005: 7) de que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado.” Esta hipótese exige que direcionemos nossas análises para uma reflexão teórica acerca das dinâmicas globalizantes que ganharão ímpeto nas últimas décadas do século XX, mas que levemos em consideração, ainda, alguns aspectos da modernidade que precedem o período em questão.

No mundo moderno, conforme apontado por Hall, a identidade cultural encontrará uma de suas principais fontes na cultura nacional; e esta última constitui um discurso: ela produz sentidos que estão contidos nas histórias, memórias e imagens construídas em torno da nação, sentidos estes com os quais os indivíduos podem se identificar e os quais constroem identidades. O autor destaca, assim, cinco principais estratégias discursivas por meio das quais é contada a narrativa da cultura nacional, sendo elas: a *narrativa da nação*; a *ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade*; a *invenção da tradição*; o *mito fundacional*; e, por último, a noção de um *povo ou folk puro, original*. Consideremos, portanto, a estratégia do *mito fundacional*: “uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo

‘real’, mas de um tempo ‘mítico’”; e estes mitos¹² de origem, por sua vez, “fornecem uma narrativa através da qual uma história alternativa ou uma contranarrativa, que precede às rupturas da colonização, pode ser construída” (Hall, 2005: 47-55).

A partir da literatura revisada nas seções anteriores desta pesquisa, observamos que a narrativa do *mito fundacional* ganhou força, em diversas sociedades muçulmanas, como uma forma de resistência à dominação de suas terras pelo imperialismo. E, relativamente a este último, as contribuições de Said (2007; 2011) às quais recorreremos para analisar alguns aspectos culturais do período imperial podem ser articuladas com a observação de Hall (2005: 61) de que as nações ocidentais modernas, tendo sido centros imperiais ou de esferas neoimperiais de influência, exerceram uma hegemonia cultural sobre as culturas locais das terras por elas colonizadas. E como consequência, podemos observar que se por um lado a colonização será confrontada pela resistência das sociedades locais à dominação estrangeira, por outro ela precederá um fenômeno inevitável a partir do encontro entre o colonizador e o colonizado: a hibridização de suas culturas.

Refletindo acerca do pensamento de Bhabha em relação às culturas híbridas pós-coloniais, Souza (2004: 124) salienta que as experiências de deslocamento de espaços e origens daquelas culturas “trouxeram em sua esteira a aproximação e a justaposição de diferenças culturais, forçando a visibilidade do hibridismo cultural em culturas antes acostumadas a se ver e a ser vistas como monolíticas, estáveis e homogêneas”. O hibridismo, desse modo, terá o deslocamento não somente como causa, mas também como consequência; afinal, um dos desdobramentos do fenômeno da hibridização será o deslocamento das identidades culturais. Nesse sentido, importa ressaltarmos que:

Não se pode esquecer, entretanto, que a hibridização se dá entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização analisados pela teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada. (Silva, 2000: 87).

O hibridismo se desenvolveu, portanto, a partir de um encontro hierárquico, e as consequências daquele fenômeno nos levam à seguinte indagação: poderia este mesmo caráter

¹² Hall recorre ao termo “mitos” porque, no caso de muitas nações pós-coloniais, o que precedeu a colonização não foi uma única nação ou povo, mas muitas culturas e tribos diferentes (2005: 55).

assimétrico do hibridismo cultural estar integrando as culturas, e, paralelamente, potencializando a intolerância cultural? Para melhor refletirmos acerca deste questionamento, também devemos ter diante de nossos olhos a intensificação dos processos globais ao longo das últimas décadas, quando a hibridização, que já se fazia presente no período colonial, será observada com ainda mais intensidade.

A globalização pode ser definida como “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (Giddens, 2007: 60). Os estudos acerca dos processos de globalização, conforme sublinhado por Santos (2002: 1), nos colocam diante de um “fenômeno multifacetado com dimensões económicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo”; e a vertente cultural desse fenômeno, por seu turno, é por nós considerada determinante para o entendimento de alguns dos eventos que o revivalismo islâmico protagonizará nas últimas décadas do século XX. A crescente exposição das culturas nacionais às influências externas, conforme analisado por Hall, tem dificultado progressivamente a conservação das identidades nacionais de forma intacta:

As pessoas que moram em aldeias pequenas, aparentemente remotas, em países pobres, do "Terceiro Mundo", podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à "aldeia global" das novas redes de comunicação. (Hall, 2005: 74).

Berger (2017: 26) observa que a modernização perpetrará uma grande transformação na condição humana ao expandir o âmbito das escolhas; e, em meios às mudanças decorrentes dos processos globais, seremos confrontados por diversas identidades dentre as quais poderemos fazer uma escolha (Hall, 2005: 75). Nesse sentido, “Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções (Giddens, 2002: 13).

Essas novas dinâmicas entre o local e o global, entretanto, evidenciam que há um desequilíbrio no fluxo da globalização e que “o Ocidente” e o “o Resto”¹³ continuarão a ser

¹³ De acordo com Hall, o “Ocidente e o Resto” corresponde a um discurso eurocentrista encontrado pelo Ocidente para falar sobre outras culturas e representá-las, o qual teria adquirido grande influência e auxiliado a moldar percepções e atitudes públicas até a atualidade (Hall, 2016: 318).

permeados por relações desiguais de poder cultural, o que pode fazer parecer que a globalização seja, em sua essência, um fenômeno ocidental (Hall, 2005: 78). Nesse sentido, podemos recorrer à reflexão de Santos quanto à natureza e à direção daqueles processos globais:

A questão é saber se o que se designa por globalização não deveria ser mais correctamente designado por ocidentalização ou americanização (Ritzer, 1995), já que os valores, os artefactos culturais e os universos simbólicos que se globalizam são ocidentais e, por vezes, especificamente norte-americanos [...] (Santos, 2002: 13-14).

Desse modo, podemos observar a permanência da lógica colonial num cenário em que, conforme sublinhado por Castro (2012: 393), “[...] o neoimperialismo e o neocolonialismo são maneiras mais sutis de conquistar e de oprimir, não por belicosidades diretas ou por conquistas territoriais e sim por penetração cultural sob a forma do consumo e da exportação de valores ocidentais embutidos”. E, embora aquele “Resto” tenha sido por vezes representado durante a colonização e mesmo no período pós-colonial enquanto uma esfera invariável e resistente à interação com o Ocidente, as sociedades da periferia têm estado abertas às influências ocidentais:

A ideia de que esses são lugares "fechados" — etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade — é uma fantasia ocidental sobre a "alteridade": uma "fantasia colonial" sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como "puros" e de seus lugares exóticos apenas como "intocados". Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, incluindo o Ocidente, e a "periferia" também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual. (Hall, 2005: 79-80).

Berger (2017: 20) destaca o pluralismo, que em sua definição corresponde a “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente”, como um importante fator na multiplicação das escolhas. Do pluralismo, entretanto, deriva uma relativização que contribui para que muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver sejam enfraquecidas; e, dentre os desdobramentos que essa conjuntura acarreta, o fundamentalismo desponta como uma tentativa de aliviar a inquietação trazida pela relativização, o qual corresponderia a um esforço para restaurar a certeza ameaçada (Berger, 2017: 33-34).

Reforçamos o argumento de Hall, nesse sentido, de que a globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades ao produzir variadas possibilidades e posições de identificação, fenômeno este que pode revelar-se contraditório: afinal, se há por um lado diversificação, por outro existem identidades que tentarão recobrir as certezas e unidades que sentem terem perdido. Frente ao hibridismo e à diversidade, portanto, o crescimento do fundamentalismo corresponderá a uma tentativa de reconstrução de identidades purificadas com o propósito de se restaurar o “fechamento”, a coesão e a Tradição (Hall, 2005: 87-92).

Desse modo, Giddens (2007: 23) destaca a globalização como a razão do ressurgimento de identidades culturais locais em diversas partes do globo, numa conjuntura em que os nacionalismos locais, ao passo que os Estados nacionais perdem força, ascenderão como uma resposta às tendências globalizantes. E essas tendências, conforme anteriormente sublinhado, não se desenvolvem de forma simétrica, de modo que:

Para muitos que vivem fora da Europa e da América do Norte, ela tem a desagradável aparência de uma ocidentalização – ou, talvez, de uma americanização, uma vez que os EUA são agora uma única superpotência, com uma posição econômica, cultural e militar dominante na ordem global. (Giddens, 2007: 25).

A observação supracitada, por seu turno, remete à conjuntura que se segue a partir do colapso soviético no pós-Guerra Fria. Ao passo que os anos 1990 testemunhariam o fim do confronto indireto travado entre os Estados Unidos e a União Soviética ao longo das décadas anteriores, no período em questão a vitória norte-americana seria acompanhada pela escalada sem precedentes da globalização; e, se até então nos propomos a analisar principalmente a vertente cultural daquele fenômeno, neste momento importa voltarmos nossa atenção, ainda, para o novo panorama de conflitos que também começava a ser impulsionado pela intensificação dos processos globais – o qual, conforme observaremos, contribuirá para o fortalecimento de antigos e novos paradigmas no terreno cultural.

A globalização dos anos 1980 e 1990, de acordo com Kaldor (2012: 4-5), configurou um processo de intensificação da interconectividade contraditório, o qual envolveu tanto integração quanto fragmentação, homogeneização e diversificação, e, ainda, globalização e localização; e, desse modo, o impacto daquele fenômeno sobre as novas guerras que vieram a ser travadas no período seria visível. No contexto do fim da bipolaridade da Guerra Fria, quando, conforme sublinhado por Zollo, os Estados Unidos ascenderiam como a única potência global e poderiam construir um sistema internacional calcados nos valores ocidentais da liberdade, da democracia e da economia de mercado, os conflitos também ganhariam uma

dimensão global; afinal, se antes a guerra era cerceada pelo Direito Internacional, agora ela se tornaria descentralizada, não restrita pela lei, e, portanto, ilimitada (Zollo, 2005, n.p.). Segundo Kaldor:

Tipicamente, as novas guerras são caracterizadas por uma multiplicidade de tipos de unidades de combate, tanto públicas como privadas, estatais e não estatais, ou uma espécie de mistura. Para fins de simplicidade, eu identifico cinco tipos principais: forças armadas regulares ou seus remanescentes; grupos paramilitares; unidades de auto-defesa; mercenários estrangeiros; e, finalmente, tropas estrangeiras regulares, geralmente sob auspício internacional. (Kaldor, 2012: 96, tradução nossa).¹⁴

O cenário internacional posterior à Guerra Fria, portanto, teria como pano de fundo a emergência de novos modelos de embate. Dentre os principais determinantes que caracterizaram a paisagem global em evolução contínua que foi inaugurada frente ao fim do sistema bipolar, Arasli (2011: 1) destaca aspectos como os padrões de alta fragmentação, fluidez e imprevisibilidade das dinâmicas globais, bem como a ascensão de um conjunto múltiplo e diversificado de Atores Não Estatais violentos que se fortaleceram pelo impacto da globalização e pelo papel decrescente do Estado, os quais teriam sido viabilizados por ideologias radicais e também pelo acesso a tecnologias de financiamento e *open-source*.

E enquanto o sistema internacional que era então desenhado daria espaço para novas formas de conflito, ele também seria permeado pelo estabelecimento de novos inimigos por parte do discurso dominante. Bassil sublinha que, no período em questão, uma nova onda de acadêmicos – como Bernard Lewis e Samuel Huntington, a partir da tese do “choque de civilizações” – teorizaria acerca de uma ordem mundial maniqueísta, a qual produziria um novo terreno em que o Orientalismo ganharia relevo; e esta nova conjuntura, não mais dominada pelo espectro do comunismo, geraria análises relativas ao Oriente Médio, aos povos árabes e muçulmanos emolduradas dentro do que Tuastad chamou de neo-Orientalismo (Bassil, 2018: 11).

Silva, refletindo sobre a transmutação que o Orientalismo teria ganho após o fim da colonização na segunda metade do século XX, sublinha que aquele modelo foi ressignificado: à medida que manteve elementos que se constituem como resíduos simbólicos paralelamente

¹⁴ “Typically, the new wars are characterized by a multiplicity of types of fighting units, both public and private, state and non-state, or some kind of mixture. For the purpose of simplicity, I identify five main types: regular armed forces or remnants thereof; paramilitary groups; self-defence units; foreign mercenaries; and, finally, regular foreign troops, generally under international auspices.”

acrescidos de novos estímulos contemporâneos, o Orientalismo teria sobrevivido enquanto ideologia e prática; e agora, portanto, ganhariam relevo assuntos como o imperialismo contemporâneo¹⁵, o controle da imigração e, ainda, o combate ao terrorismo (Silva, 2016: 294-295). E se o terrorismo ganhará preponderância, sobretudo, após ataques do 11 de setembro de 2001, é a partir da década de 1990 que começa a ser alimentado o discurso que legitimará as ações políticas relativas àquele fenômeno perpetradas no fim do século XX e intensificadas no início do século XXI.

Para ilustrarmos essa questão, podemos recorrer a algumas das abordagens que então ganhariam relevo no pós-Guerra Fria. O anteriormente mencionado termo “choque de civilizações” foi utilizado pela primeira vez por Bernard Lewis em seu artigo de 1990 intitulado *The Roots of Muslim Rage*, quando a análise do contexto histórico de então levaria o autor ao argumento de que:

Agora deve estar claro que estamos enfrentando um clima e um movimento que muito transcende o nível de questões, políticas e os governos que as perseguem. Isto não é nada menos que um choque de civilizações – a talvez irracional mas certamente histórica reação de um antigo rival contra nossa herança judaico-cristã, nosso presente secular e a expansão mundial de ambos. É crucialmente importante que nós, do nosso lado, não sejamos provocados em direção a uma igualmente histórica, mas também igualmente irracional reação contra o nosso rival. (Lewis, 1990, n.p., tradução nossa).¹⁶

Enquanto o título do artigo de Lewis – o qual pode ser traduzido por “As Raízes da Ira Muçulmana” – revela-se por si só bastante determinista, a premissa nele defendida, além de reduzir o Outro ao rótulo da “irracionalidade”, irá apontar para a existência de uma relação conflituosa aparentemente inevitável entre dois lados presumidamente antagônicos, dicotomia essa que seria aprofundada por Samuel Huntington no artigo *The Clash of Civilizations* (1993) e posteriormente em seu livro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). Huntington argumenta:

¹⁵ O fenômeno em questão estaria relacionado à busca pelo controle de rotas comerciais regionais e pela garantia de acesso aos recursos energéticos do Oriente Médio, o qual se manifestaria na forma do neocolonialismo (Silva, 2016: 294).

¹⁶ “It should by now be clear that we are facing a mood and a movement far transcending the level of issues and policies and the governments that pursue them. This is no less than a clash of civilisations—the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the worldwide expansion of both. It is crucially important that we on our side should not be provoked into an equally historic but also equally irrational reaction against that rival.”

A minha hipótese é a de que a fonte fundamental de conflito neste novo mundo não será primariamente ideológica ou econômica. As grandes divisões entre a humanidade e a fonte dominante de conflito serão culturais. Os Estados-nação continuarão sendo os atores mais poderosos nas questões mundiais, mas os principais conflitos das políticas globais ocorrerão entre nações e grupos de diferentes civilizações. O choque de civilizações dominará as políticas globais. As linhas falhas entre as civilizações serão as linhas de batalha do futuro. (Huntington, 1993: 22, tradução nossa)¹⁷.

Embora Huntington ressalte a existência de sete ou oito civilizações – Ocidental, Confuciana, Japonesa, Islâmica, Hindu, Eslava-Ortodoxa, Latino-americana e possivelmente a civilização Africana – e parafraseie Mahbubani (1992) ao afirmar que o futuro eixo de conflitos se daria entre “o Ocidente e o Resto”, o que para ele se tornaria o foco central destes novos conflitos seria o embate entre o Ocidente e muitos Estados Islâmico-confucianos (Huntington, 1993: 25, 41 e 48). Assim, caso a hipótese em questão se confirmasse, a conclusão à qual chega Huntington é que a proteção contra aquela suposta ameaça demandaria ações de curto e longo prazo por parte das políticas do Ocidente: a curto prazo, tais ações exigiriam, dentre outras medidas, a promoção de maior cooperação e unidade dentro de sua própria civilização, a limitação da expansão da força militar de Estados Confucianos e Islâmicos, e, ainda, a exploração de diferenças e conflitos entre Estados Confucianos e Islâmicos; e, a longo prazo, como o Ocidente teria de acomodar civilizações cujos valores e interesses difeririam significativamente dos seus, seria necessário que aquela esfera se utilizasse do poder militar e econômico necessário para proteger seus interesses em relação às outras civilizações (Huntington, 1993: 48-49).

Said, por seu turno, sublinha que a partir de uma noção insistente de que outras civilizações necessariamente colidiriam com o bloco ocidental, Huntington propõe uma receita agressiva e chauvinista do que o Ocidente deveria fazer para continuar vitorioso; e, bem como Lewis, adota o gesto orientalista de entender as civilizações como monolíticas e homogêneas, presumindo ainda um caráter imutável de dualidade entre nós e eles (Said, 1998: 3-4). A rigidez de Huntington nos leva a ressaltar, portanto, o questionamento levantado por Mukesh Williams:

¹⁷ “It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future.”

se as culturas são exclusivas, o que então ocorre com fenômenos como a hibridização, a multiplicidade e a fragmentação, as misturas diaspóricas? (Williams, n.d.: 47).¹⁸

De acordo com nossas observações anteriores, enquanto as culturas foram outrora vistas como monolíticas, as experiências de deslocamento tiveram inevitavelmente como consequência a fragmentação de velhas identidades, o surgimento de novas e a hibridização cultural; e, partindo desse mesmo pressuposto, acreditamos que a existência de diferenças culturais não implica a permanência de características invariáveis que possam reduzir toda a complexidade de culturas distintas a blocos antagônicos fadados ao conflito. Conforme sublinha Said no posfácio de *Orientalismo*:

[...] um dos grandes progressos na moderna teoria cultural é a percepção, quase universalmente reconhecida, de que as culturas são híbridas e heterogêneas, e de que, como argumentei em *Cultura e Imperialismo*, as culturas e as civilizações são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delineada de sua individualidade (Said, 2007: 460).

Para a compreensão dos conflitos que terão dentre os seus catalisadores questões culturais, portanto, não é a partir de olhares que enxergam culturas distintas enquanto blocos irreconciliáveis que nossas análises estão pautadas. Afinal, conforme observaremos, aquela categorização servirá como um subterfúgio para legitimar intervenções diretas e indiretas em terras muçulmanas; e no início do século XXI, bem como durante a segunda metade do século XX, “o Ocidente continuou a dar as cartas (ou tentou fazê-lo) em assuntos do Norte da África e do Oriente Médio, apoiando dirigentes que lhe ofereciam garantias de ‘estabilidade’ e da manutenção do status quo.” (Bissio, 2012a: 16). E essas ingerências, as quais vieram a ser arduamente confrontadas pelos movimentos de revivalismo islâmico que então começaram a ganhar ímpeto, contribuiriam significativamente para o aprofundamento de hostilidades interculturais na aurora do novo século.

Este subcapítulo e o anterior se encarregaram de analisar a dimensão cultural da experiência imperial e da colonização, o aprofundamento da hibridização frente à intensificação dos processos globais e alguns dos desdobramentos daquele fenômeno, sobretudo, no que tange às relações entre o Ocidente e as sociedades islâmicas. A partir do que observamos e conforme exploraremos ao longo desta pesquisa, o hibridismo cultural trará em sua esteira transformações

¹⁸ Embora não conste data no artigo, aparentemente o mesmo foi publicado no repositório de onde o extraímos em 2015.

complexas, e, inclusive, contraditórias: afinal, ele gerará paralelamente aceitação e repúdio, identificação e não identificação, e até mesmo indiferença. Desse modo, importa analisarmos quais fatores poderiam ter contribuído para que a reação ao encontro entre culturas distintas por vezes se materializasse, no terreno das sociedades islâmicas, através de métodos de resistência que incluíam desde uma busca pacífica pela retomada da própria tradição quanto o recurso à própria violência. Antes de seguirmos para o subcapítulo seguinte, onde serão analisados os novos métodos de resgate da tradição islâmica a partir do século XX, é de imprescindível importância reconhecermos que:

Se é verdade que a intensificação dos contatos e da interdependência transfronteiriços abriu novas oportunidades para o exercício da tolerância, do ecumenismo, da solidariedade e do cosmopolitismo, não é menos verdade que, simultaneamente, têm surgido novas formas de manifestações de intolerância, chauvinismo, de racismo, de xenofobia e, em última instância, de imperialismo. (Santos, 2002: 46).

1.4. A emergência de um novo modelo de revivalismo islâmico

Conforme observado por Hall (2005: 95), “a reafirmação de ‘raízes’ culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contraidentificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do Terceiro Mundo”. E, embora esse fenômeno ganhe ímpeto, conforme observamos, a partir da escalada da globalização no fim do século XX e no século XXI, a compreensão do seu desenvolvimento no terreno do Islã exige que voltemos as nossas lentes, num primeiro momento, para o Egito da década de 1920.

Hasan al-Banna (1906-1949), fundador da Associação dos Irmãos Muçulmanos em 1928, no Egito, é descrito por Pace (2005: 254) como uma espécie de ponte que interligaria a exigência de retorno às origens do Islã, proposta por parte dos reformistas, à necessidade de reestruturar uma identidade cultural e religiosa que, sob a influência da cultura ocidental, para muitos corria o risco de se perder. Na conjuntura que se seguiu à abolição do Califado Islâmico¹⁹ em Istambul, em 1924, a trajetória inicial da Irmandade Muçulmana seria fortemente influenciada pelas crenças de al-Banna, que avaliava a decadência moral, a bancarrota econômica e a educação antirreligiosa como consequentes de um projeto desenhado pelas potências europeias para enfraquecer e dominar o mundo muçulmano (Obaid, 2017: 5).

Al-Banna experimentou desde o início de sua juventude uma intensa vida religiosa, e após ter estudado em uma instituição do Cairo que preparava professores e instrutores por meio de uma forte base de estudos da religião, a Casa da Ciência, ele seria enviado para lecionar em uma escola de Ismaília, cidade esta situada em uma região onde estava instalado um acampamento militar inglês (Pace, 2005: 256). Referenciando os escritos de al-Banna em relação àquela presença estrangeira, que, de acordo com este último, suscitava uma sensação de mal-estar e vergonha para os patriotas egípcios frente à ostentação da força e poder dos ingleses, Pace destaca:

E isto é o prelúdio para a descoberta por al-Banna do Inimigo real e simbólico ao mesmo tempo do Islã: real, encarnado nos ingleses invasores; simbólico, porque a presença deles era a causa da corrupção dos costumes e da perda de identidade religiosa para os muçulmanos. Trata-se de uma passagem fundamental para o jovem al-Banna e, podemos dizer, para a sorte futura dos movimentos de reforma e

¹⁹ De acordo com Khan (2014, n.p.), o desaparecimento do Império Otomano e a abolição do Califado Islâmico em 1924 correspondeu ao momento-chave em que o declínio do poder muçulmano foi cristalizado na psique muçulmana, a partir de quando muitos movimentos islâmicos emergiriam com o objetivo de reviver a *umma*, reformar as sociedades muçulmanas e restaurá-las ao seu passado glorioso.

neofundamentalistas em geral: despertar o Islã significará de agora em diante não tanto ficar se lamentando pelos segredos do sucesso do Inimigo, mas sobretudo lutar contra sua força hegemônica procurando abrir um caminho islâmico autônomo para a modernidade. (Pace, 2005: 257).

Essa passagem, por sua vez, permite que reforcemos o argumento desenvolvido no subcapítulo anterior quanto ao deslocamento identitário experimentado pelo sujeito moderno; e as transformações que permeariam a identidade de parte dos indivíduos muçulmanos – não apenas no Egito – a partir, principalmente, da intensificação de seu contato com a cultura estrangeira, serão determinantes para a nova natureza dos movimentos de revivalismo islâmico que despontarão no século XX. Sob a situação de dependência colonial em que o Egito se encontrava em relação à Inglaterra, modelos políticos europeus que não levaram uma verdadeira independência para o país, como a democracia liberal, seriam rejeitados por al-Banna (Pinto, 2010: 148). Assim, o modelo que era proposto tinha como objetivo fazer com que as estruturas do Estado correspondessem a uma nova identidade muçulmana, que seria reconstituída na sociedade civil por meio de um trabalho de base de reislamização, para que, desse modo, emergisse um Estado inspirado na Lei corânica a partir do poder do povo. (Pace, 2005: 255).

Observamos, assim, uma tentativa de resgate das raízes culturais frente ao entendimento de que a identidade tradicional se encontrava ameaçada. Al-Banna acreditava que havia um declínio no respeito pela religião e pela tradição ao passo que era expandido um entusiasmo em relação à cultura secular ocidental (Obaid, 2017: 5), e, em oposição à cultura europeia levada ao Egito por meio do contato colonial, os Irmãos Muçulmanos alicerçariam o seu projeto através da construção de um discurso de autenticidade cultural expresso por meio do Islã (Pinto, 2010: 149). Para solucionar os problemas enfrentados pelo país, a Irmandade Muçulmana patrocinaria serviços sociais locais que demonstravam a sua preocupação com o bem-estar público (Obaid, 2017:5), desenvolvendo um trabalho educativo e religioso a partir da base e criando centros sociais e recreativos que, de acordo Pace (2005: 258-259), auxiliam na compreensão da densidade social que o projeto viria a conquistar.

O programa dos Irmãos Muçulmanos constituiria uma mistura da tradição com a inovação: era tradicional no que concerne à crença de al-Banna de que a regeneração política e social do Egito estaria intimamente ligada à restauração do Islã, bem como à defesa, sob o argumento de que os males dos quais o país sofria poderiam ser atribuídos à substituição do Alcorão por instituições seculares, da implementação da *shari'a*; por outro lado, al-Banna buscou encontrar um caminho para que os muçulmanos tirassem proveito dos avanços

tecnológicos do século XX sem que os mesmos sentissem que estavam comprometendo os seus deveres com os valores islâmicos (Cleveland & Burton, 2009: 199).

Analisando a experiência da Irmandade Muçulmana no Egito, podemos recorrer ao conceito de “Modernidades múltiplas” desenvolvido por Eisenstadt (2001: 140): os padrões ocidentais de modernidade, apesar de sua precedência histórica e de continuarem refletindo um ponto de referência para os demais, não correspondem às únicas modernidades “autênticas”. Assim, através de uma abordagem modernista do papel do Islã na sociedade, que incluía formas de lazer, participação política e prosperidade econômica, a Irmandade atrairia jovens profissionais que tiveram uma educação moderna e que viam suas ambições sociais frustradas pela ordem política vigente (Pinto, 2010: 149-150).

A Irmandade, que em seus anos de formação defenderia a *jihad* em relação aos imperialistas e sionistas do Ocidente e dedicou-se, sobretudo, a uma reforma social que se desenvolvesse de baixo para cima na sociedade, a partir dos anos 1930 evocaria os princípios da *jihad* contra grupos rivais e em relação ao governo egípcio (Obaid, 2017: 6). E aquele movimento, cuja originalidade consistia na criação de uma microssociedade islâmica dentro de uma sociedade secularizada e corrompida pela invasão do “estrangeiro” europeu, aceleraria a sua atuação social e política somente a partir de 1939: na ocasião, o consentimento das autoridades egípcias em relação à crescente presença inglesa no país, bem como a ausência de uma reação ao projeto de criação de um Estado judeu na Palestina, levariam al-Banna a intensificar seus ataques ao governo, o que resultaria, em 1941, em sua prisão e na marginalização dos Irmãos Muçulmanos (Pace, 2005: 259-260).

A década de 1940, assim, testemunharia uma importante virada na história da organização: para resistir aos ataques que vinha recebendo, ela teria de preparar-se para entrar na clandestinidade, numa conjuntura em que o movimento organizaria uma dura oposição aos ingleses e ao governo; e este último, frente ao assassinato do Primeiro Ministro al-Nuqrashi em 1948, encontraria um pretexto para acusar os Irmãos Muçulmanos, os quais se veriam na necessidade de debandar e que, poucos meses depois, em 1949, teriam seu líder Hassan al-Banna assassinado (Pace, 2005: 260-261). Pinto (2010: 151) remete ao apontamento de Mitchel (1969) quanto à aliança com grupos nacionalistas que a Irmandade faria a partir da morte de al-Banna, bem como ao seu apoio ao golpe dos oficiais que levaria, em 1952, Gamal ‘Abd al-Nasser ao poder.

Uma vez no poder, entretanto, as perspectivas de Nasser visariam à construção de um Estado laico moderno e o seu projeto de governo não contemplaria o Islã como uma estrutura de base, o que frustraria os Irmãos Muçulmanos e geraria um conflito com a instituição, a qual,

após um atentado contra Nasser realizado por um de seus membros, seria dissolvida por decreto e teria muitos de seus dirigentes presos (Pace, 2005: 262). E, dentre estes últimos, estaria aquele que se tornaria uma das figuras mais influentes do Islã radical e que, conforme expresso por Calvert (2013: 1), para muitos estudiosos teria formulado as bases teóricas no mundo muçulmano sunita pós-colonial: Sayyid Qutb (1906-1966).

Após um período de estudos nos Estados Unidos entre 1948 e 1951, onde desenvolveu uma percepção negativa em relação à sociedade norte-americana, Qutb entraria para a Irmandade Muçulmana ao retornar ao Egito, e, nos anos 1960, se tornaria um dos principais ideólogos da organização (Pinto, 2010: 151). A abertura de *Milestone*, livro escrito por Qutb no período em que ele esteve no cárcere e o qual tornou-se um de seus trabalhos mais expoentes, evidencia o seu pensamento relativamente àquele período:

A humanidade de hoje está à beira da destruição, não por causa do perigo de aniquilação completa que está pairando sobre a sua cabeça – sendo este apenas um sintoma e não a doença real – mas porque ela é desprovida daqueles valores vitais que são necessários não só para o seu desenvolvimento saudável, mas também para o seu progresso real. Mesmo o mundo ocidental compreende que a civilização ocidental é incapaz de apresentar quaisquer valores saudáveis para a orientação da humanidade. Ele sabe que não possui nada que vá satisfazer sua própria consciência e justificar a sua existência. (Qutb, 2006: 23, tradução nossa).²⁰

Qutb teorizará a entrada na clandestinidade por parte dos Irmãos Muçulmanos como uma reprodução da experiência da emigração de Muhammad em 622 A.D., e a partir da nova estratégia de luta que seria desenvolvida pela organização, monges guerreiros deveriam estar dispostos a sacrificarem suas vidas pela causa religiosa (Pace, 2005: 264-265). E se islamitas anteriores, como al-Banna, dedicaram grande parte de sua atenção ao combate a ameaças externas ao Islã que se manifestavam por meio do imperialismo europeu, da invasão cultural europeia e do sionismo, o foco de Qutb seria deslocado: ele instava os muçulmanos a confrontarem o que por ele era visto como fundações políticas e culturais corruptas de seus próprios países, embora, como al-Banna, ele também condenasse a hegemonia ocidental sobre

²⁰ “Mankind today is on the brink of a destruction, not because of the danger of complete annihilation, which is hanging over its head - this being just a symptom and not the real disease - but because humanity is devoid of those vital values which are necessary not only for its healthy development but also for its real progress. Even the Western world realises that the Western civilization is unable to present any healthy values for the guidance of mankind. It knows that it does not possess anything which will satisfy its own conscience and justify its existence.”

terras muçulmanas (Calvert, 2013: 1). De acordo com Pace, a principal diferença entre al-Banna e Qutb é colocada nos seguintes termos:

O que distingue então, fundamentalmente, os dois personagens de que estamos falando, é que o primeiro, al-Banna, está ainda convicto de que é possível reconstruir um tecido social plasmado pelos ideais e pelas virtudes religiosas típicas do Islã. O segundo, ao invés, agora está persuadido de que a partida está em parte perdida e que é necessário visar decididamente a conquista do poder para instaurar, antes que seja tarde demais, um Estado fundado integralmente sobre a Lei corânica que, portanto, não permita compromisso algum com modelos culturais ocidentais. Daí a busca escrupulosa por Qutb de uma via integral islâmica que leve à modernidade. (Pace, 2005: 265).

Qutb argumentava que a governança secular, assim, deveria ser substituída pelo julgamento de Deus conforme expresso na *shari'a* e instava os muçulmanos de seu país e do restante do globo em torno desse propósito, à medida que acreditava que, bem como no Egito, outras sociedades muçulmanas também haviam sido profundamente penetradas pelo *ethos* materialista do Ocidente (Calvert, 2013: 1). E o governo de Nasser, como uma forma de demonstrar à opinião pública nacional e internacional o seu comprometimento com a modernização política e cultural do Egito, assassinaria Qutb em 1966. As ideias deste último, entretanto, continuariam vivas; e, a partir de sua trajetória, seriam agregados em diversos países árabes movimentos coletivos de base religiosa e política que não mais estavam dispostos a se compromissarem com modelos ocidentais ou com as classes dirigentes nacionais que sucederam o colonialismo (Pace, 2005: 267).

Nos anos 1970, quando quase todas as sociedades muçulmanas se encontravam sob regimes autoritários, o descontentamento social e político seria expresso principalmente através dos grupos islâmicos; e a repressão sistemática daqueles governos a toda forma de oposição, por sua vez, estimularia uma lógica de radicalização que se materializaria de forma mais violenta naquela década e nos anos 1980 (Pinto, 2010: 159-160). No período em questão, o sonho de um Estado islâmico ganhará forma no Irã, e apesar das diferenças e tensões entre o mundo sunita e xiita²¹, a Revolução Iraniana de 1979 fortalecerá o imaginário coletivo dos

²¹ Após a morte de Muhammad, a ausência de um herdeiro masculino inviabilizava o uso da tradição pré-islâmica de sucessão patrilinear e obrigou a comunidade muçulmana a decidir quais seriam os critérios que embasariam a criação de lideranças legítimas. Assim, foram formados dois campos: um composto por aqueles que consideravam os membros da família do Profeta (*ahl al-bayat*) como os seus únicos sucessores legítimos e apoiariam Ali, genro e primo de Muhammad, como candidato ao califado, os quais formaram um grupo de aliados de Ali que ficou conhecido como sendo o seu “partido” (*shi'a*); e um segundo campo constituído por aqueles que enfatizavam a

muçulmanos quanto à possibilidade de percorrer um caminho islâmico autônomo (Pace, 2005: 267). Ela reacenderia, assim, a esperança de grupos militantes da conquista do poder a partir de uma tomada violenta (Pinto, 2010: 162).

No mesmo ano da Revolução Iraniana, o mundo xiita seria palco de outro acontecimento de grande relevância para o fortalecimento do radicalismo: a invasão soviética do Afeganistão. O jihadismo transnacional emergiria como um produto do confronto entre os EUA e a URSS na região em questão, e teria se desenvolvido, ainda, sob a influência saudita naquele conflito (Pinto, 2010: 163). A Arábia Saudita, para transformar a resistência afegã em uma “guerra santa” contra os soviéticos, financiaria a construção de escolas corânicas na região da fronteira entre o Afeganistão e o Paquistão; e este último, conforme sublinhado pelo autor supracitado, facilitava a entrada de combatentes da *jihad* em seu território e oferecia financiamento aos grupos militantes por meio de seu serviço de inteligência, projeto este que constituiria uma possibilidade para jihadistas estrangeiros participarem da guerra. Desse modo:

Nos campos de treinamento e na própria experiência de combate no Afeganistão, esses militantes puderam comparar a situação em seus respectivos países e construir uma visão global do mundo muçulmano como estando sob constante ataque de forças hostis. A luta contra os soviéticos também deu a esses militantes uma maior consciência do papel das superpotências no apoio aos governos locais. Desse modo, surgiu a ideia de que a jihad não deveria ser limitada às sociedades e Estados nacionais, mas deveria ter a *umma*, a comunidade global islâmica, como horizonte. (Pinto, 2010: 164).

Na década de 1980, conforme aponta Pace (2005: 271-272), o atentado da Jihad islâmica egípcia contra Anwar Sadat – que por ter assinado um acordo de paz com Israel seria acusado de traição à causa islâmica – levaria ao aumento da dimensão armada sob justificativa religiosa por parte da interpretação de movimentos coletivos radicais. Ainda de acordo com o autor, a Jihad liderada por Salam Fara e a Jama’at Islamiyya constituiriam ramificações dos Irmãos Muçulmanos, e as duas organizações viriam a direcionar os seus ataques àqueles que simbolizavam o poder corrupto, quando “cristãos, judeus, turistas ocidentais, todos aqueles que

igualdade entre os fiéis e afirmavam que qualquer muçulmano que demonstrasse aptidão para substituir o Profeta poderia fazê-lo, tendo sido composto por membros da antiga elite de Meca que apoiavam Abu Bakr, pai de Aisha e sogro de Muhammad, os quais evocavam a tradição deixada por Muhammad (*sunna*) e afirmavam que esta última não incluía as regras de sucessão. Enquanto os primeiros foram designados como xiitas, os segundos foram denominados sunitas, sendo o sunismo e o xiismo as duas principais divisões sectárias do Islã (Pinto, 2010: 73-74).

são acusados de serem ‘portadores de valores impuros’ e cúmplices da ‘conspiração mundial contra o Islã’, tornar-se-ão alvo de sua violência sagrada” (Pace, 2005: 272).

Na conjuntura posterior à Guerra do Afeganistão, Pinto (2010: 178) sublinha que a jihad transnacional iniciada naquele conflito se transformaria numa jihad globalizada, quando o horizonte político jihadista foi deslocado do Estado Nacional para a presença norte-americana no mundo muçulmano. Para compreendermos esse deslocamento, devemos considerar o pano de fundo do período em questão por nós sublinhado no subcapítulo anterior: os Estados Unidos despontaram no início dos anos 1990 como a única potência global frente à queda da URSS, podendo, assim, estruturar o sistema internacional que então emergia a partir dos valores ocidentais; e a conjuntura em questão foi marcada, ainda, pela coalizão de países liderada pelos Estados Unidos contra o Iraque na Guerra do Golfo (1990-1991). Essa nova ordem global, por sua vez, acarretaria transformações no Oriente Médio e no Norte da África que influiriam diretamente sobre os movimentos de revivalismo islâmico de então.

Em meio àquele cenário, os anos 1990 testemunhariam o confronto entre os Estados Unidos e a Al Qaeda, organização que, de acordo com Pinto, refletiria uma referência para o jihadismo que ascendeu após o conflito no Afeganistão. Abdallah Azzam, um palestino afiliado desde os anos 1950 aos Irmãos Muçulmanos que foi apoiado por Osama Bin Laden na *jihad* antissoviética e também o criador da *Maktab al-Khadamat*, organização jihadista que deu origem à Al Qaeda, naquela conjuntura se tornaria o teórico da *jihad* global. Destacando a semelhança dos problemas políticos enfrentados pelas sociedades islâmicas, Azzam desenvolverá uma teoria que aponta para a relação daquelas questões com um “inimigo distante”, cujo poder ameaçaria o mundo muçulmano por meio de intervenções diretas e indiretas: o imperialismo euro-americano (Pinto, 2010: 178-179). E essa percepção de inimigo potencializada a partir dos acontecimentos da última década do século XX, por sua vez, se revelará determinante para o estabelecimento da ação dos movimentos radicais no século XXI.

Esta seção se propôs analisar as principais teorias, estratégias e práticas adotadas por alguns dos movimentos de revivalismo islâmico que ascenderam no século XX. Ela revela-se essencial, desse modo, não somente para o nosso entendimento acerca da lógica de radicalização que será potencializada na atualidade, mas também para fornecer um panorama global que nos auxilie na compreensão das dinâmicas locais que serão estabelecidas no país em relação ao qual decidimos aprofundar as nossas análises. Antes de explorarmos de que forma se materializarão as estratégias dos movimentos islâmicos a partir da virada do século, portanto, adentraremos na história do principal objeto de pesquisa desta investigação: a sociedade tunisiana.

2. Tunísia: Colonização, Independência e Contrarreação Islâmica

2.1. Estado da Arte

No primeiro parágrafo do artigo “Société, Islam et islamisme en Tunisie”, publicado pela revista *Cahiers de la Méditerranée* em 1994, o sociólogo tunisiano Abdellatif Hermassi observa que o sucesso e a vitória “técnica” das medidas à época tomadas pelo governo contra o islamismo, embora evidentes, deixavam em suspenso a questão de saber se a relação da sociedade tunisiana com o Islã não mais configuraria uma fonte de conflito (Hermassi, 1994: 61). E enquanto esse questionamento pôde em parte ser jogado para baixo do tapete ao longo dos dezessete anos que se passaram da publicação do artigo supracitado até a revolução de 2011, a queda do regime autocrático de Ben Ali daria espaço a um cenário que gradativamente começaria a lançar luz sobre a reflexão proposta por Hermassi.

Dentre a literatura acerca do islamismo tunisiano produzida no período que antecede a Revolução de Jasmim, ganham relevo nesta pesquisa, sobretudo, três trabalhos: o artigo de Susan Waltz (1986) intitulado “Islamist Appeal in Tunisia” (1986) e publicado no *The Journal of North African Studies*, no qual a autora se propõe a analisar perspectivas diversas sobre as raízes do islamismo na Tunísia; o anteriormente citado trabalho de Abdellatif Hermassi (1994), por meio do qual o autor, através de uma abordagem sociológica, buscará compreender as condições que teriam precedido o retorno religioso e a emergência do movimento islâmico na Tunísia; e o artigo de Alaya Allani publicado em 2009 também por meio do *The Journal of North African Studies*, intitulado “The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008”, onde é analisado o caráter transitório entre confrontação e participação que teria permeado as relações dos governos de Bourguiba e Ben Ali com o movimento islâmico.

A maior parte da literatura por nós levantada relativamente à temática em questão, entretanto, diz respeito aos trabalhos realizados a partir dos levantes de 2011, quando o Salafismo Jihadismo começou a ganhar mais fôlego na Tunísia e assim passou a despertar maior atenção por parte dos analistas. Dentre as investigações produzidas por estes últimos, acreditamos que aquela que em maior grau articulamos às supracitadas análises de Waltz, Hermassi e Allani corresponde ao livro *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda* (2017), de Anne Wolf, o qual revelou-se essencial para que pudéssemos observar de forma mais aprofundada alguns aspectos da história e da evolução do movimento islâmico na Tunísia com os quais ainda não havíamos nos deparado durante outras leituras. Sublinhamos que, no âmbito mais específico do Salafismo Jihadismo na Tunísia, recorreremos principalmente às pesquisas

que autoras como Anne Wolf e Monica Marks forneceram ao campo em questão por meio de artigos variados relativos à temática. Destacamos, ainda, a obra *Your Sons Are at Your Service* (2020), de autoria de Aaron Zelin, que correspondeu ao primeiro livro acerca da história do movimento jihadista na Tunísia e o qual, a partir de sua densidade, atualidade e das suas projeções para o futuro daquele movimento no país, ofereceu contribuições relevantes principalmente para as nossas análises acerca da cena jihadista dos últimos anos na Tunísia.

Conforme observado por Waltz (1986: 659), independentemente da atração imediata que o islamismo possa despertar a nível individual, há na sociedade uma rede de variáveis contextuais que o reforçam; e, nesse sentido, uma tentativa de avaliar o apelo de sua vertente radical deve começar pelo reconhecimento tanto de que múltiplos fatores contribuem para o seu fortalecimento quanto de que a importância de um fator não impede a contribuição de outros. E, se já na década de 1980 Waltz apontava para as limitações de buscar uma explicação única e universal para um fenômeno tão complexo, não acreditamos ser viável a ele atribuir motivações monocausais no contexto atual. Nesse sentido, consideramos necessário que sejam depreendidos maiores esforços para que compreendamos possíveis variáveis, tanto para o revivalismo islâmico de modo geral quanto para as suas manifestações mais radicais, que transcendam aquelas que costumeiramente são levantadas.

Variáveis relacionadas a motivações econômicas parecem adquirir maior popularidade aos olhos de muitos tunisianos, jornalistas e mesmo de alguns especialistas. Durante uma pesquisa de campo realizada por Macdonald & Waggoner na cidade tunisiana de Beja com o intuito de identificar possíveis fatores que contribuiriam para o extremismo, expressões de descrença e desespero revelaram-se comuns por parte dos entrevistados, os quais constantemente sublinharam aspectos como o desemprego, o aumento da pobreza desde a revolução e a ausência de um horizonte para as pessoas mais pobres. Os autores, por seu turno, constataram que as entrevistas forneceram evidências de que a desilusão pós-revolucionária com a situação socioeconômica e com a falta de respostas por parte do sistema político teria alimentado o extremismo violento na Tunísia (Macdonald & Waggoner, 2018: 132-136).

O líder do partido político Ennahda, Rachid Ghannouchi, afirma que a pobreza e o desemprego constituem os principais fatores por trás do apelo do terrorismo aos jovens tunisianos (El Amraoui, 2015). De modo semelhante, Verner (2019) aponta como fonte da *jihad* uma conjuntura marcada pela pobreza endêmica e por uma grave crise econômica, bem como sublinha a observação da jornalista Laura-Maï Gaveriaux de que neste cenário, no qual muitos jovens formados se encontram sem emprego, a primeira mulher-bomba da Tunísia – cujo ataque foi perpetrado em 29 outubro de 2018, na capital Túnis – era diplomada e se encontrava

desempregada. Entretanto, podemos nos questionar: uma eventual recuperação da situação econômica da Tunísia poderia garantir que a ideologia jihadista fosse contida e/ou que menos indivíduos recorressem a ações extremistas e violentas em nome do Islã?

Bem como já havia sublinhado Waltz relativamente à impossibilidade de se explicar, de maneira categórica, a aderência de determinados indivíduos ao movimento islâmico que então ganhava relevo nos anos 1980 a partir da tese econômica, acreditamos que recorrer somente a esta última para o entendimento do movimento hoje também pode fazer com que nos deparemos com muitas limitações. Para a autora, embora o contexto econômico de determinados indivíduos e mesmo a conjuntura política pudessem contribuir para o fortalecimento do islamismo, explicações que colocavam ênfase na alienação psicossocial pareciam mais convincentes (Waltz, 1986: 662-665). E, uma vez que acreditamos que também na atualidade o revivalismo islâmico é influenciado por questões que se interligam àquela alienação, buscaremos observar, sobretudo, as motivações culturais e identitárias que poderiam estar contribuindo para a sustentação daquele fenômeno.

Dentre a bibliografia desenvolvida no período pós-Revolução por nós consultada, poucas análises ressaltam aquelas motivações enquanto possíveis propulsores para o revivalismo islâmico que ganhou ímpeto na Tunísia ao longo dos últimos anos. Destacamos a observação de Marks (2013: 111) de que o Salafismo Jihadismo, em meio a um ambiente flutuante onde tradicionais fontes de identidade se tornam escassas, corresponderia a uma subcultura que poderia oferecer possibilidades para que os jovens injetassem algum senso de propósito em suas vidas. Ademais, Cherif (2016: 1) também traz para o debate o entendimento da crise identitária pós-colonial da Tunísia enquanto um elemento-chave para a atração pelo extremismo. E, conforme poderá ser observado ao longo desta investigação, nossa argumentação em certo grau se aproxima de tais perspectivas.

Bem como consideramos de suma importância que sejam exploradas variáveis culturais e identitárias para a compreensão do revivalismo islâmico tunisiano, também acreditamos ser necessária uma maior reflexão acerca do suposto período em que estariam fíncadas as bases do surgimento daquele fenômeno. No domínio mais específico do radicalismo tunisiano potencializado em nome do Islã, enquanto autores como Macdonald & Waggoner (2018: 137) entendem a radicalização enquanto um processo iniciado após a revolução de 2011, outros como Marks (2013: 107), Wolf (2013a: 564-565) e Zelin (2020: 38) apontam que este fenômeno teria tido início no período entre os anos 1980 e 2000. No que tange à ascensão do movimento islâmico geral, os especialistas tendem a situar os primeiros passos dados para a sua construção a partir dos anos 1960, conforme apontado por Zelin (2020: 27-28), e ao longo

dos anos 1970, tal como sublinha Marks (2015: 1). Entretanto, enquanto reconhecemos que o movimento de fato começou a se materializar de forma mais consistente entre as décadas de 1960 e 1970, acreditamos que as raízes mais profundas do revivalismo islâmico que vem ganhando corpo no país remontam não ao período em que a Tunísia esteve sob o regime de Bourguiba (1956-1987), mas a um marco anterior: a colonização.

Nesse sentido, reforçamos o argumento de Hermassi (1994: 61) de que, para tratar a temática do Islã no âmbito da sociedade tunisiana, parece necessário tomarmos como ponto de partida a divisão cultural causada pelo choque colonial, cujos desdobramentos envolveriam efeitos como a ambiguidade que caracterizou aquela tradição em termos de religião, cultura nacional e sistema de regulação social. Para que possamos aprofundar o nosso entendimento acerca de alguns dos paradoxos que hoje se desvelam na Tunísia, portanto, acreditamos que devemos procurar respostas primeiramente no período em que a mesma esteve sob dominação francesa. Afinal, enquanto buscamos compreender as dinâmicas que permeiam uma sociedade muçulmana pós-colonial, parece-nos imprescindível antes olharmos para as rupturas causadas pela colonização – pois assim melhor entenderemos as marcas por ela deixadas.

2.2. A Tunísia pré-independência e as dinâmicas do Maghreb Central

Conforme descrito por El-Hareir, a Tunísia esteve sob domínio do Império Otomano desde o século XVI, cujo regime foi dividido em quatro fases: o período dos pashas (1574–1590); o governo dos *deys* (1591–1630); o governo dos beys (os Murādids) (1631–1705); e o governo dos beys (os Husaynids) (1705–1957). Após a invasão francesa das terras tunisianas em 1881, entretanto, o bey de Túnis Muhammad al-Sadiq, da Dinastia Husaynid, seria deixado no trono sem nenhuma autoridade real (*Oxford Islamic Studies*, 2020). Desse modo, durante o último período do regime otomano no território tunisiano, este passaria a constituir um protetorado francês de 1881 até a conquista de sua independência na década de 1950, quando o governo dos beys foi derrubado e a Tunísia declarada uma república (El-Hareir, 2016: 71).

O avanço colonial na região do Maghreb, por seu turno, foi acompanhado por uma contrarreação local desde o seu princípio; e, durante o momento inicial da ocupação francesa, conforme sublinhado por Wolf a partir das contribuições de Hanioglu (2008), ascenderia na região a ideologia do pan-islamismo. Naquela conjuntura, os tunisianos expressariam sua identidade pan-islamista em referência principalmente a Abdul Hamid II, o último sultão do Império Otomano, que, numa tentativa final de combater os europeus e impedir o colapso do Império, apelou aos sentimentos islâmicos comuns e defendeu a unidade de todos os muçulmanos sob um Estado islâmico (Wolf, 2017: 17).

Uma agenda mais secular, por seu turno, seria abraçada pela primeira vez na Tunísia no início do século XX: a partir da retórica de Abdelaziz Thaalbi, um graduado da Universidade Zaytouna que criticou publicamente o Sufismo²² e defendia uma interpretação racional do Alcorão, surgiria um novo modelo de ativismo que, por meio de um pequeno grupo de graduados influenciado pelo *Ottoman's Young Turks*, da Turquia, formou a partir de 1907 o *Young Tunisians Party*. Quando havia sido estabelecido o protetorado e muitos dos membros do grupo em questão se autoexilaram em Istambul, aqueles foram expostos a um processo de secularização que se seguiu ao período do pan-islamismo, experiência esta que influenciou sua visão sócio-política relativa à sociedade tunisiana e os instigou a deplorar a subordinação da Tunísia e a demandar seus direitos por equidade e liberdade. Em 1910, quando foram iniciados

²² A corrente em questão, que de acordo com Wolf (2017: 19) existiu ao longo de toda a Tunísia até o início do século XX, corresponde a uma vertente da tradição islâmica: “O termo sufismo (*tasawwuf*) designa as correntes místicas do islã e que foram organizadas em torno de um conjunto de doutrinas, rituais e formas de afiliação coletiva que caracterizam uma determinada tradição esotérica ou ‘via’ mística (em árabe *tariqa*, pl. *Turuq*).” (Pinto, 2010: 101).

protestos contra os franceses, intensificadas as tensões dentro da Universidade Zaytouna e também surgiriam tumultos em larga escala, os *Young Tunisians* – que apoiaram publicamente os protestos – foram deportados ou presos, mas muitas de suas demandas inspirariam protestos maiores e mais unificados que se sucederiam nas décadas seguintes (Wolf, 2017: 19-20).

De acordo com Laroui (2010: 118), a partir da dominação francesa no século XIX, a resistência no Maghreb foi inicialmente constituída por dois períodos: uma primeira etapa entre 1880 e 1912 e uma segunda fase entre 1921 e 1935, tendo o período intermediário entre as duas correspondido à situação ambígua da Primeira Grande Guerra. Esta última, por seu turno, comprometeu o respeito da Tunísia pela proeza militar da Europa e pelo poder da França; e assim, em 1919, um grupo de antigos *Young Tunisians* viajaria a Versailles para requerer à Tunísia a aplicação do princípio de autodeterminação presente nos 14 pontos de Woodrow Wilson. Embora essa tentativa tenha sido em vão, o período em questão começava a dar início a transformações significativas: em 1920, Thaalbi se tornaria o cabeça do recém-criado Partido (Constitucional) Destour, o qual consistia na união de Ulemás, líderes da comunidade, artesãos e comerciantes que tiveram seus privilégios e riquezas reduzidos sob o domínio do protetorado (Wolf, 2017: 20).

E se a princípio o Destour correspondeu essencialmente a um projeto da elite, a partir da década de 1930 o partido passaria a atentar-se às dificuldades da classe trabalhadora, quando teriam projeção, ainda, ideias inovadoras por parte da nova geração de ativistas que agora o compunha. Naquela conjuntura, ganharam destaque figuras como Tahar Haddad, que em sua obra *Our Woman in the Shari'a and Society*, publicada em 1930, basearia seu julgamento em princípios islâmicos para denunciar a poligamia e defender o direito da mulher ao trabalho, ao divórcio e a não se casar contra a própria vontade. Em meio àquele cenário de transformações protagonizado pela nova geração, a qual criticava a flexibilidade por parte da elite tradicional para lidar com as autoridades do protetorado, um dos jovens membros mais ativos do Destour, Habib Bourguiba, seria expulso do partido em 1933 após sua chamada pública para a independência; e assim, em 1934, Bourguiba e outros antigos membros do Destour criaram um novo partido: o Neo-Destour. (Wolf, 2017: 20-21).

Os anos 1920 e o início dos anos 1930, desse modo, protagonizaram dinâmicas que se revelariam fundamentais para o aprofundamento da contrarreação ao poderio colonial que ganharia relevo nas décadas seguintes. Entretanto, conforme sublinhado por Chenntouf (2010: 46), a primeira crise de contornos mais sério enfrentada pelas relações franco-maghrebins se desenrolaria somente nos anos 1930–1940: no período em questão, apesar da perspectiva de redefinição das relações com a França a partir da chegada da Frente Popular ao poder, esta

última não tardaria a cair e rapidamente se sucederia nos territórios dominados um quadro de desilusões e repressão.

Naquele cenário, seriam provenientes da Segunda Grande Guerra (1939–1945) impactos significativos sobre o território maghrebino. Não obstante a França ter tido a sua autoridade enfraquecida nos três países do Maghreb sob seu controle – Tunísia, Argélia e Marrocos – após a derrota de 1940²³, os governos franceses do pós-guerra fariam de tudo para retomá-la; assim, embora no período em questão tenham sido realizadas reformas para satisfazer as aparências, a situação colonial de exploração, dependência e privação das liberdades políticas permaneceria inalterável (Chenntouf, 2010: 152). E as táticas adotadas pela metrópole para legitimar o seu poder sobre as terras colonizadas, tendo essas sido anteriormente por nós sublinhadas quando recorremos às contribuições de Bhabha (1994: 111) acerca das estratégias do discurso colonial, se revelariam evidentes no contexto maghrebino, conforme descrito na passagem:

Entre as características do povo argelino estabelecidas pelo colonialismo examinaremos a sua assombrosa criminalidade. Antes de 1954 os magistrados, os policiais, os advogados, os jornalistas, os médicos legistas eram unânimes em dizer que a criminalidade do argelino causava problema. [...] A taxa da criminalidade na Argélia é uma das mais consideráveis, uma das mais altas do mundo, afirmam eles. Não há pequenos delinquentes. Quando o argelino, e isto se aplica a todos os norte-africanos, se coloca fora da lei, atinge sempre o ponto máximo. [...] Observações idênticas, ainda que menos fecundadas, foram feitas na Tunísia e em Marrocos, de sorte que foi possível falar cada vez mais em criminalidade norte-africana (Fanon, 1968: 255-257).

A citação acima referida, por seu turno, evidencia uma estigmatização acerca dos povos norte-africanos que se fortalece a partir de construções discursivas criadas para legitimar a posição do colonizador sobre os territórios dominados; afinal, conforme previamente ressaltamos com base no argumento de Said (2011: 8), questões relativas ao direito de se estabelecer e explorar terras no contexto do imperialismo foram pensadas e até mesmo decididas na narrativa. No entanto, o interesse da potência colonial de manutenção de seu poder sobre as terras subjogadas, a partir da década de 1940, se encontraria cada vez mais ameaçado

²³ O acontecimento em questão diz respeito à vitória da Alemanha nazista na Batalha da França (10 de maio de 1940 – 25 de junho de 1940).

frente à força sem precedentes que os movimentos anti-imperialistas de resistência começavam a ganhar no período.

Na Tunísia, as lutas de libertação se sucederam de forma relativamente correlacionada com as do Marrocos. Em abril de 1947, foi proclamado pelo sultão Mohammed ibn Yusuf um discurso que evocava os direitos do Marrocos, seu radioso futuro e a fidelidade do país ao Islã e ao mundo árabe; e, a partir de então, seriam desencadeadas até 1952 diversas manifestações e greves que demonstrariam uma forte organização por parte dos trabalhadores, enquanto o ano de 1950, por seu lado, seria marcado por novas reivindicações: na ocasião, o sultão, durante uma viagem a Paris, demandaria à França a ampliação dos direitos constitucionais e políticos do governo, bem como autonomia política e econômica e a revisão geral das relações franco-marroquinas (Hrbek, 2010: 152).

O que se sucedeu, entretanto, foi o destronamento do sultão em 1953 por parte dos franceses e a sua posterior deportação, quando quase unanimemente o Marrocos se colocaria contra o colonialismo. Assim, a luta nacional tomaria formas diversas, e, em 1955, frente ao aumento da violência generalizada e em um contexto regional em que a guerra da Argélia também se intensificava, a França teve de modificar sua política: após negociações com Mohammed ibn Yusuf quanto à abolição do protetorado, o líder retornaria ao seu país em 26 de novembro de 1955, e, tendo sido encerradas as negociações com os franceses, o Marrocos teve a sua independência proclamada em 2 de março de 1956 (Hrbek, 2010: 153-154).

A Tunísia, por seu turno, alcançaria a sua independência poucos dias mais tarde, e, bem como o Marrocos, teve o seu processo de libertação fortemente impulsionado pelos eventos regionais e pelo panorama global daquele período. A partir de 1945, ano que testemunharia o fim da Segunda Guerra e a consagração do princípio de autodeterminação dos povos na Carta das Nações Unidas, os tunisianos se posicionariam em relação ao problema colonial em termos mais claros; e, naquele cenário, todas as tendências políticas do país se uniriam para desenvolver um manifesto da “Frente Tunisiana” exigindo autonomia interna e mudanças constitucionais (Mouilleau, 2000: 279). A partir de então, quando também seria desencadeada na cidade de Sfax uma greve por parte da União Geral dos Trabalhadores Tunisianos (UGTT) em 1946, e, em 1949, a direção do Néo-Destour passaria a elaborar uma estratégia de luta pela independência (Chenntouff, 2010: 63, 155), as pressões sobre os franceses aumentariam progressivamente.

Não obstante a França ter aceitado primeiramente negociar a questão da autonomia interna a partir de 1950, o Néo-Destour não tardaria a formular novas exigências, e, desse modo, a Tunísia seria levada a uma nova crise: a partir de 1952, a França colocaria fim às negociações

com os nacionalistas tunisianos e intensificaria a repressão, ação essa que teria como resposta a reprodução de greves e manifestações nas cidades, e suscitaria, ainda, um descontentamento generalizado que também se estenderia para as zonas rurais; e em meio a um cenário de dificuldades crescentes, portanto, os franceses e os tunisianos dariam início a novas negociações que se estenderiam até 1955 e garantiriam autonomia interna à Tunísia, enquanto a França continuaria controlando sua política externa e sua defesa e segurança internas (Chenntouf, 2010: 155).

Naquele período, entretanto, as terras sob domínio francês estavam paralelamente marcadas por um cenário conturbado: além da conjuntura marroquina por nós sublinhada, a Argélia enfrentava a aurora de uma guerra de libertação definida por Hobsbawm (1995: 218) como “um conflito de uma brutalidade peculiar, que ajudou a institucionalizar a tortura nos exércitos, polícia e forças de segurança de países que se diziam civilizados”. E assim, para salvaguardar tanto quanto possível os seus interesses estratégicos e econômicos, a França assinaria em 20 de março de 1956 um protocolo em reconhecimento à plena soberania da Tunísia (Chenntouff, 2010: 156–157).

O período do colonialismo francês no Maghreb se estenderia, no entanto, até a proclamação da independência argelina em 1962, quando teve fim um dos processos de descolonização mais sangrentos e custosos de todo o continente africano: enquanto as estimativas apontam para a morte de quase um milhão de argelinos durante a guerra de libertação, outros dois milhões teriam ficado desabrigados (Hrbek, 2010: 165). A Argélia, porém, ainda seria no século XX marcada por eventos turbulentos que transbordariam direta ou indiretamente para o território tunisiano, e, por conseguinte, serão por nós brevemente explorados em um momento posterior.

Da década de 1950 para o início dos anos 1960 estava então finalizada a fase de colonização do Maghreb Central. O período em questão teve como pano de fundo a ordem internacional bipolar da Guerra Fria, confronto indireto entre as duas maiores superpotências – EUA e URSS – que emergiram da Segunda Guerra e que travariam por quase meio século uma disputa estratégica e ideológica por esferas de influência. E a intensificação dos processos globais a partir do avanço do polo norte-americano e do capitalismo, por seu turno, também acarretaria fortes consequências sobre os países que à época desencadeavam seus processos de descolonização e se encontravam fora daquela disputa. Para Hobsbawm,

O espantoso “grande salto avante” da economia mundial (capitalista) e sua crescente globalização não apenas dividiram e perturbaram o conceito de Terceiro Mundo como também levaram quase todos os seus habitantes conscientemente para o mundo

moderno. Eles não gostaram necessariamente disso. Na verdade, muitos movimentos “fundamentalistas” e outros em teoria tradicionalistas que agora ganhavam terreno em vários países do Terceiro Mundo, sobretudo, mas não de modo exclusivo, na região islâmica, eram especificamente revoltas contra a modernidade, embora isso com certeza não se aplique a todos os movimentos aos quais se prega esse rótulo impreciso. (Hobsbawm, 1995: 356).

Conforme sublinhado por Chenntouff, o Islã corresponde à mais antiga ideologia tradicional do mundo árabe e teve um papel fundamental nos anos decisivos do movimento de libertação nacional dos países da África do Norte, aspecto este que auxilia nosso entendimento quanto ao fortalecimento do revivalismo islâmico no contexto da independência. Podemos afirmar, nesse sentido, que:

Os movimentos de libertação nacional contra o imperialismo revestiram-se com frequência de um caráter religioso desde o momento em que passaram a defender a cultura árabe-muçulmana ameaçada pela invasão da cultura ocidental e dos seus valores, por vezes diametralmente opostos ao modo de vida dos muçulmanos e à ética islâmica. (Chenntouff, 2010: 185).

Desse modo, dentre os variados desdobramentos dos processos de descolonização, um dos mais importantes seria o fortalecimento dos aspectos universais e internacionais do Islã, o qual a partir de então transcenderia os limites locais antes impostos pelo colonialismo (Tshishiku, Ajayi, & Sanneh, 2010: 622). A sombra ocidental, afinal, continuou presente no período que se sucedeu às lutas por independência; e, se por um lado uma parcela da sociedade maghrebina esteve aberta às infiltrações culturais estrangeiras, paralelamente havia outra que, frente à importação dos valores do Ocidente, sentia-se invadida e via sua cultura tradicional sob ameaça. Assim, os sentimentos hostis dos povos locais para com o colonizador, entre os quais ainda era mantida uma relação assimétrica, não seriam findos com a obtenção da independência; como é elucidado na passagem a seguir, a resistência – que no contexto em questão se referia ao período pós-colonização, mas que possui uma dimensão que vai se estender até a contemporaneidade – parecia, portanto, estar longe de terminar:

A colonização, ato eminentemente econômico, era, portanto também um fenômeno cultural e, por conseguinte, a descolonização deveria assumir uma dimensão de combate cultural. Era preciso operar uma arbitragem entre os valores do patrimônio autóctone e os princípios culturais veiculados pelos colonizadores. (Ki-Zerbo, Mazrui, Wondji, & Boahen, 2010: 576).

Analisando o contexto maghrebino, observamos que a Tunísia, bem como os seus vizinhos do Maghreb, teve sua história confrontada por eventos coloniais e pós-coloniais turbulentos, os quais, em determinados aspectos, marcaram aqueles países de forma similar (Derradji, 2011: 38). Conforme sublinhado por Loudon (2015: 3) com base nas reflexões de Willis (2012), especificamente no Marrocos, na Argélia e na Tunísia o islamismo viria a representar a principal força de oposição aos regimes de então, constituindo, portanto, o “desafio político mais significativo” que cada Estado enfrentaria após a colonização.

Conforme apontado por Hermassi, a Tunísia, assim como o restante do mundo muçulmano, tratou-se de uma “civilização religiosa” em que o sagrado envolvia todas as atividades sociais. A experiência colonial, desse modo, configurará um importante ponto de controvérsia no que tange à relação da sociedade tunisiana com a religião, uma vez que:

O Islã, longe de se limitar ao domínio da fé e do culto, constitui um substrato cultural e um sistema ideológico que cobre e justifica as práticas sociais estabelecidas e as relações sociais dominantes; desse modo, qualquer ataque ao sistema social ou ao patrimônio cultural soava como um ataque ao Islã. Daí a sua posição ambígua face ao desafio da modernidade ocidental conquistadora. (Hermassi, 1994: 62, tradução nossa).²⁴

O panorama supracitado, por sua vez, auxilia a compreensão da dimensão político-religiosa que permeará alguns dos conflitos que se desenrolarão na Tunísia a partir do período pré-independência. Nesse sentido, reforçamos o argumento de que:

[...] a colonização, fraturando a unidade da sociedade tradicional e empreendendo uma modernização seletiva ligada às necessidades da metrópole, criou as condições necessárias para a sua afirmação e expansão nos planos econômico, administrativo, educacional e cultural enquanto sufoca o sistema tradicional e o condena à ineficácia. (Hermassi, 1994: 63, tradução nossa).²⁵

Divergindo do restante do Maghreb, entretanto, a Tunísia não produziu um curso violento de guerrilhas nacionais como ocorreu no Marrocos e na Argélia, e a diferença em seu

²⁴ « L'islam, loin de se limiter au domaine de la foi et du culte, constitue un substrat culturel et un système idéologique recouvrant et justifiant les pratiques sociales consacrées et les rapports sociaux dominants ; avec cette conséquence que toute atteinte au système social ou au patrimoine culturel apparaissait comme une atteinte à l'islam. D'où la position ambiguë de celui-ci face au défi de la modernité occidentale conquérante. »

²⁵ « [...] la colonisation, en brisant l'unité de la société traditionnelle et en entreprenant une modernisation sélective liée aux besoins de la métropole, a créé les conditions nécessaires à son affirmation et à son expansion sur les plans économique, administratif, éducatif et culturel ; tout en étouffant le système traditionnel et en le condamnant à l'inefficacité. »

processo de descolonização, segundo Derradji, se sucedeu devido à liderança do movimento nacionalista por parte dos intelectuais tunisianos. Estes últimos conduziram o partido Destour e o Néo-Destour para desafiar a França colonial, e da época dos pais fundadores do partido, como Abdel Aziz Al Thalibi nos anos 1920, para a geração do Néo-Destour liderada por Habib Bourguiba, nos anos 1930, o movimento passaria por diversas flutuações e contratempos; a segunda geração, por sua vez, se mostrou mais revolucionária, e Bourguiba não hesitou em assumir a liderança e o total controle da Tunísia após a independência (Derradji, 2011: 38). Conforme já observamos, o país, bem como o Marrocos, colocaria fim ao protetorado em 1956 (Thiam, 2016: 224); entretanto, continuaria marcado nos planos econômico, jurídico, político e cultural pelo Ocidente (Bakir, 2016: 8), o qual deixaria seus traços na nova Tunísia que estava emergindo.

2.3. O secularismo autoritário de Habib Bourguiba e a ascensão do movimento islâmico

Bourguiba foi um líder nacionalista e cofundador do partido Néo-Destour, tendo inicialmente assumido o papel de primeiro ministro da Tunísia independente e posteriormente o de presidente do país de 1957 a 1987 (Perkins, 2014: 13). Inicialmente, de acordo com Gandolfo (2012: 34), Bourguiba agregaria o nacionalismo ao desenvolvimento espiritual islâmico como uma base positiva para o Estado e enfatizaria a importância do Islã naquele país. A formulação da política do Estado pós-colonial, entretanto, seria delineada a partir da filosofia agressivamente modernista e secularista de seu governante (Perkins, 2014: 13), num contexto em que, após a Independência, “[...] o Islã permaneceu apenas na retórica – para Bourguiba, o Islã do passado poderia ter um pequeno espaço em uma terra que olharia para o norte, para a França, em busca de inspiração social e dignidade.” (Gandolfo, 2012: 34). Assim,

O cerne da ideologia da fração bourguibiana é a ideia da oposição fundamental entre o “moderno” e o “tradicional”, o “novo” e o “velho”. Seu lema é a primazia absoluta da razão. A tarefa à qual ela se propõe consiste em liquidar a economia, as relações sociais, as instituições e as mentalidades de caráter tradicional, sinônimos de arcaísmo, e promover relações e comportamentos modernos, incorporando o progresso e o triunfo da Razão. (Hermassi, 1994: 72, tradução nossa).²⁶

O projeto destour-bourguibiano comportaria dois objetivos essenciais: a edificação de um Estado nacional moderno e a recomposição da sociedade com base no modelo ocidental. Assim, enquanto o primeiro objetivo consistiu na transposição do modelo de Estado nacional à realidade tunisiana, realidade essa caracterizada por uma multiplicidade de alianças subestatais e supraestatais que seria neutralizada por Bourguiba, este último, no que tange ao segundo objetivo, reduziu o papel do Islã na definição de padrões de conduta social e liquidou instituições consideradas como entraves ao seu projeto (Hermassi, 1994: 72). Uma vez no poder, portanto, Bourguiba não somente desafiaria os poderes das instituições islâmicas, mas esculpiria um novo Islã para servir aos interesses do regime laico (Gandolfo, 2012: 34).

²⁶ « Le noyau de l'idéologie portée par la fraction bourguibienne est l'idée de l'opposition fondamentale entre le "moderne" et le "traditionnel", le "nouveau" et "l'ancien". Son maître -mot est la primauté absolue de la raison. La tâche qu'elle se fixe consiste à liquider l'économie, les rapports sociaux, les institutions et les mentalités traditionnelles, synonymes d'archaïsme, et de promouvoir des rapports et des comportements modernes, incarnant le progrès et le triomphe de la Raison. »

A política de limitação do emprego do Islã e de seu papel na organização da sociedade, além de afetar instituições e cultos, também teria seus efeitos sentidos sobre a *shari'a*. A lei islâmica, que já se encontrava limitada durante a colonização, continuaria abafada sob o governo de Bourguiba: uma das primeiras iniciativas do novo Estado foi promulgar o Código de Estatuto Pessoal (1956), o qual proibia a poligamia, limitava a idade para o casamento, promovia a liberdade de escolha do cônjuge e vinculava o divórcio à decisão do tribunal (Hermassi, 1994: 73). E naquele contexto, conforme ressaltado por Kéfi,

Bourguiba, artesão da independência, dispunha de uma legitimidade popular forte o bastante para poder impor suas reformas. Entretanto, como um político sábio, buscou não ofender os cidadãos que eram apegados a uma aplicação estrita da *shari'a*, especialmente valendo-se do apoio das autoridades religiosas e apresentando o CEP como “um retorno ao espírito autenticamente islâmico, um imperativo dos tempos modernos, acima das divergências escolares, mas sempre de acordo com os textos fundadores do Islã. (Kéfi, 2019, tradução nossa).²⁷

A nova lei, assim, seria justificada pela necessidade de quebrar a tradição e defender a integridade e direitos das mulheres, e, para a surpresa dos Ulemás²⁸, foi apresentada como estando em conformidade com o Alcorão (Hermassi, 1994: 73). Curiosamente, as justificativas de Bourguiba iam de encontro com o seu próprio posicionamento antes de assumir o poder: afinal, conforme sublinhado por Wolf (2017: 23), Bourguiba havia até mesmo denunciado a posição pioneira de Tahar Haddad relativamente ao direito das mulheres, argumentando que as reformas por ele propostas beneficiariam o protetorado e não teriam nenhum efeito positivo sobre a sociedade tunisiana.

E enquanto o Código de Estatuto Pessoal teria possibilitado um progresso no que diz respeito aos direitos das mulheres, Gandolfo (2012: 35) aponta que o período da década de 1950 para 1960 também viria a testemunhar uma constante diminuição dos Ulemás, ação essa cujos desdobramentos serão sentidos, como veremos posteriormente, com mais intensidade a partir dos anos 1970. Se por um lado alguns dignitários religiosos à época sustentariam que as disposições do CEP constituíam possíveis interpretações do Islã, como defendeu o sheik

²⁷ “Bourguiba, artisan de l’indépendance, disposait d’une légitimité populaire assez forte pour pouvoir imposer ses réformes. Mais, en homme politique avisé, il a cherché à ne pas heurter ceux de ses concitoyens qui étaient attachés à une application stricte de la charia, notamment en se prévalant du soutien des autorités religieuses et en présentant le CSP comme « un retour à l’esprit authentiquement islamique, un impératif des temps modernes, au-dessus des divergences d’école mais toujours conforme aux textes fondateurs de l’islam ».”

²⁸ A palavra *ulāmā*, em árabe, deriva de ‘conhecimento’; os Ulemás correspondem aos especialistas em ciências religiosas do Islã (Diez, 2018, n.p.).

Mohamed el-Fadhel Ben Achour, figuras como o ex-Ministro da Justiça Mohamed el-Aziz Djaït argumentariam que o Código violava a norma islâmica (Kéfi, 2019). E naquela conjuntura, uma vez que as tentativas de intimidação por parte de Bourguiba não tiveram o efeito esperado,

[...] os imãs que proferiram sermões fustigando o CEP ou sheiks que assinaram petições críticas ao mesmo foram presos. “Como vocês, sou muçulmano”, indicou Bourguiba em um de seus discursos. “Eu respeito essa religião pela qual tudo fiz, até mesmo salvando esta terra do Islã da humilhação colonial. Dentro de minhas funções e capacidades, sou qualificado para interpretar a lei religiosa.” Nada deveria, portanto, impedir o estabelecimento do CEP, que se tornou o símbolo do regime modernista e secularista, e já autoritário, de Bourguiba. (Kéfi, 2019, tradução nossa).²⁹

No campo educacional, Bourguiba favoreceu o ensino bilíngue que substituiria o ensino religioso zaytouniano (Bakir, 2016: 9). Em 1958, sob o pretexto de unificar e modernizar a educação, o governo rebaixou a tradicional Universidade al-Zaytouna ao posto de uma simples faculdade de teologia, medida esta que, conforme sublinha Hermassi, ao atingir o núcleo do Islã e o seu símbolo vivo, teria sido para muitos Ulemás a mais grave decisão de Bourguiba e a que mais teria consequências. O governo passaria, ainda, a uma fase a favor da mobilização pela “batalha contra o subdesenvolvimento”: Bourguiba criticaria a distorção do conceito de jejum no mês do Ramadan e os seus “efeitos negativos” sobre a produtividade, e, em um afamado discurso, defenderá a suspensão dessa obrigação para os trabalhadores; e para dar o exemplo, Bourguiba na ocasião beberá um copo d’água, o que representaria uma provocação ao sentimento religioso da população (Hermassi, 1994: 73-74). Em 18 de fevereiro de 1960, conforme citado por Charfi (2019), o líder da Tunísia teria argumentado:

Cabe a todos tender para o bem por seus próprios meios, sem se preocupar com as referências aprendidas. De imediato, estamos interessados em trabalhar. À medida em que o jejum se revela incompatível com o esforço, não é preciso se privar do benefício da tolerância. Nós poderemos, portanto, quebrar o jejum com a consciência tranquila.

²⁹ « [...] les imams qui prononcèrent des sermons fustigeant le CSP ou des cheikhs signataires de pétitions ou d’articles critiquant celui-ci furent arrêtés. « Comme vous, je suis musulman, leur signifiera Bourguiba dans l’un de ses discours. Je respecte cette religion pour laquelle j’ai tout fait, ne serait-ce qu’en sauvant cette terre d’islam de l’humiliation coloniale. Mais de par mes fonctions et mes responsabilités, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse. » Rien ne devait donc empêcher la mise en place du CSP, devenu le symbole du régime moderniste et laïcisant, et déjà autoritaire, de Bourguiba. »

Esta é a minha *fatwa*³⁰ [...] para que a África possa atingir o nível de poder, cultura e prosperidade da Europa ou da América, devemos trabalhar, superar as apreensões e as restrições sociais. (tradução nossa).³¹

As reformas perpetradas por Bourguiba, no geral, simbolizariam assim um ponto de virada na devastação do Islã tradicional na Tunísia (Louden, 2015: 6). As suas posições, paradoxalmente, seriam tomadas em nome da *al-Jihad-al-akbar* [a grande batalha], evidenciando o uso do simbolismo religioso para fins seculares e “exigindo” o enfraquecimento da religião (Hermassi, 1994: 74). O Islã de Bourguiba no início dos anos 1970, além de reduzir as práticas religiosas tradicionais, iria substituí-las por uma visão de fé sob administração estatal, a qual visaria inspirar os seus adeptos a não representarem um desafio para o governo (Gandolfo, 2012: 35).

As medidas adotadas pelo regime de Bourguiba, conforme exposto, dizem respeito a uma secularização liderada por um Estado não somente preocupado em limitar o domínio da religião, mas em mantê-lo, ainda, sob o seu próprio controle; e esta seria, para Hermassi, uma diferença fundamental em relação aos modelos europeus. Conforme anteriormente sublinhamos, Bourguiba argumentaria em um de seus discursos que ele mesmo possuía qualificação para interpretar a lei islâmica; e, nesse sentido, a instrumentalização da religião sob o novo Estado também ficou evidente a partir da utilização do Islã pela elite predominantemente não religiosa e secular para fins de legitimação: o Presidente Bourguiba recorrerá à tradição sunita que torna o chefe da comunidade muçulmana também seu líder espiritual, se dirigindo ao povo na qualidade de Imã e assumindo o direito à *ijtihad*³², sendo este último exercido para apresentar uma versão “moderna” do Islã (Hermassi, 1994: 74).

A orientação do Estado, desse modo, teria provavelmente influenciado muçulmanos moderados à ação política, a qual por vezes se revelaria violenta e que teria sido perpetrada pela sensação de que a religião estava sendo controlada e limitada pelo regime vigente (Louden,

³⁰ A *fatwa* corresponde, no contexto islâmico, à opinião legal dada por um *mufti* (jurista) como resposta a uma questão colocada por um indivíduo ou tribunal de justiça, onde a autoridade do *mufti* é baseada em sua educação e *status* dentro da comunidade (Oxford Islamic Studies, 2020).

³¹ « Il appartient à chacun de tendre vers le bien par ses propres moyens, sans se préoccuper des doctes références. Dans l’immédiat, nous avons intérêt à travailler. Dans la mesure où le jeûne se révélera incompatible avec l’effort, il ne faut pas se priver du bénéfice des tolérances. On pourra alors rompre le jeûne, la conscience tranquille. C’est ma « fatwa »... Pour que l’Afrique puisse atteindre le niveau de puissance, de culture et de prospérité de l’Europe ou de l’Amérique, il nous faut travailler, vaincre les appréhensions, les superstitions et la contrainte sociale. »

³² O termo *ijtihad*, para os muçulmanos medievais, possuía um significado técnico específico relativo à atividade de um jurista adequadamente qualificado para produzir ou justificar um julgamento legal; no período moderno, entretanto, o termo tornou-se mais ambíguo e por muitas vezes foi adotado como uma convocação geral de modernistas muçulmanos para avançar posições reformistas em desacordo com o corpo jurídico histórico (Quadri, 2012, n.p.).

2015: 6). A Tunísia de Bourguiba experimentaria, de acordo com Hermassi, uma revolução de cima pra baixo que teria um choque não menos significativo que o choque colonial e desestabilizaria a sociedade de maneira duradoura. As convulsões vivenciadas pelo país, por sua vez, refletiram uma crise de valores frente às diversas transformações no âmbito familiar que teriam derrubado as relações de poder entre homens e mulheres e, ainda, entre pais e filhos: enquanto as mulheres, respaldadas pela lei, se tornariam cada vez mais educadas e presentes em atividades modernas, os jovens, que se encontravam face aos pais menos instruídos e à revolta contra a tradição, não mais respeitariam a autoridade dos mais velhos tanto quanto as gerações anteriores; e a juventude tunisiana, dividida entre lealdade à herança árabe-islâmica e ocidentalização, se encontraria desorientada e em busca de pontos de referência (Hermassi, 1994: 76-77).

Nesse sentido, podemos recorrer ao argumento de Hall no que tange à fragmentação do indivíduo moderno frente à queda das velhas identidades e ao surgimento de novas (2005: 7). E, na conjuntura da sociedade tunisiana, a crise de valores – a qual poderíamos sublinhar que engloba, ainda, uma crise identitária – será manifestada de diferentes maneiras: por meio da rebelião contra a autoridade em geral, da imitação de padrões ocidentais, da indiferença em relação à religião e, ainda, a partir de uma reação moralizante (Hermassi, 1994: 78). Esta última forma de manifestação, por sua vez, coloca-nos face ao revivalismo islâmico que ganhará ímpeto no país, sobretudo, a partir dos anos 1970.

Em resposta às políticas de Bourguiba, diversos indivíduos se uniram para rejeitar as reformas do regime na esperança de reconstruir uma sociedade religiosa (Zelin, 2020: 27). O surgimento do movimento islâmico na Tunísia constitui o resultado de uma convergência entre os protestos sociais e a oposição religiosa ao projeto de Bourguiba (Hermassi, 1994: 78). Conforme sublinhado por Bakir (2016: 77), Bourguiba não apenas deixou de apoiar a participação do movimento islâmico no cenário político, como também o marginalizou; o projeto, entretanto, resistiu, e na década de 1980 experimentaria um aumento expressivo. A formação e a liderança daquele movimento estavam ligadas a novos intelectuais com treinamento misto ou moderno, os quais, se por um lado tirarão sua legitimidade do apoio e benevolência dos ulemás “ativistas”, por outro se utilizarão da arma ideológica fornecida pelo islamismo do Oriente Médio e do Paquistão (Hermassi, 1994: 78-79). Naquela conjuntura, Rachid Gannouchi fundaria em 1972 a *Al Jamaa al Islamiyya* [o ‘Grupo Islâmico’], a qual se transformaria, em 1981, no Movimento de Tendência Islâmica (MTI), e, em 1989, no Ennahda (Allani, 2009: 258).

Inicialmente, a base do movimento islâmico formada por Rachid Gannouchi e Abdelfattah Mourou não se concentraria em mensagens políticas explícitas, mas em questões culturais e sociais (Obaid, 2017: 26). Assim, A primeira fase do movimento iniciado na década de 1970³³ será caracterizada pelo tradicionalismo como modo de contestação, quando as atividades de pregação da *Jamaa al Islamiyya* atacam a ordem social, moral e as escolhas culturais e educacionais, condenando os costumes de uma sociedade considerada depravada e os valores transmitidos pelos meios de comunicação e pelas escolas. A nível de doutrinação, o movimento buscará fortalecer a fé islâmica e demonstrar a superioridade do modelo muçulmano por meio de um discurso que, à época, se alicerçaria sobre as fontes do Islã ortodoxo e a partir das ideias dos pais do Salafismo. Seria notada, ainda, uma forte influência do islamismo egípcio a partir da difusão das ideias da Irmandade Muçulmana e da ideologia de Sayyid Qutb (Hermassi, 1994: 80).

Para Gannouchi, o secularismo tal como o governo queria impor à Tunísia correspondia à fonte do infortúnio e da crise de identidade da sociedade, num cenário onde, em sua visão, o regime autoritário de Bourguiba não apoiava a liberdade religiosa e intervinha na esfera religiosa privada de sua população. Dada a atenção concedida pelo Estado à religião, a separação entre poder político e religioso não fazia mais sentido, e, nessa conjuntura, Ghannouchi acreditava que havia chegado o momento de lutar contra o despotismo republicano (Bakir, 2016: 79).

Conforme apontado por Allani, tanto fatores internos quanto externos que se desenrolaram na década de 1970 influenciaram o movimento islâmico de então. Internamente, o partido do governo enfrentava uma crise a partir do confronto entre sua ala conservadora e a sua ala liberal, os quais tiveram fim quando os liberais deixaram o partido e o governo motivados principalmente pela ausência de democracia – a qual ficaria evidente quando, em 1974, Bourguiba foi nomeado presidente vitalício; e o dia 26 de Janeiro de 1978, por seu turno, foi marcado por um confronto violento entre o governo e a União Geral Tunisiana do Trabalho (UGTT) que resultou em muitas mortes, bem como na prisão, acusação e condenação de diversos sindicalistas. E, a nível externo, a Revolução Iraniana de 1979 proveria suporte organizacional, ideológico e político ao movimento tunisiano (Allani, 2009: 259). Os

³³ Com base no quadro evolutivo da ascensão do Ennahda proposto por Emad Eldin Shahin, Zelin (2020: 27-28) situa a primeira fase do movimento num momento anterior à formação da *Jamaa al Islamiyya*. Na análise em questão, o movimento islâmico teria passado primeiramente por uma fase normativa no período 1960-1973, quando figuras como Ghannouchi, al-Nayfar, Muru e al-Jurshi formaram o núcleo do movimento protoislâmico e criaram a *halaqat* (lições religiosas).

acontecimentos no Irã contribuirão para a politização da *Jamaa al Islamiyya* e para a evolução de suas ideias quanto a questões sociais, num cenário em que seria aberta uma nova fase na trajetória do movimento (Hermassi, 1994: 80).

No quadro interno, a oposição do projeto islâmico aos levantes de 1978 forneceu aos seus líderes uma aparência de lealdade ao governo, criando, assim, condições favoráveis para o preparo da ideologia e da organização das gerações futuras do movimento (Allani, 2009: 260). A Revolução Iraniana, por sua vez, contribuiu para a radicalização do movimento e a ele ofereceu uma linguagem que permitiu que o Islã fosse apresentado como força revolucionária (Hermassi, 1994: 80). Essa conjuntura prepararia o terreno para a futura expansão do movimento, que ulteriormente testemunharia a emergência de diversos grupos islâmicos como o Partido Islâmico Shura (ISP), a Vanguarda Islâmica (VI), o Partido de Libertação Islâmica (PLI) e a Tendência Progressista Islâmica (IPT); e a ideologia dos mesmos, conforme sublinhado por Gandolfo (2012: 35) era variada: enquanto uns abrangeriam aspectos como a modernização do Islã e a sua integração social e cultural, outros mostrariam-se favoráveis à ação terrorista e ao reestabelecimento do califado.

Os principais objetivos do movimento islâmico no período em questão foram influenciados pela Irmandade Muçulmana, por meio dos textos de figuras como Hasan Al-Banna e Sayyid Qutb (Allani, 2009: 260), cuja ideologia, como anteriormente observamos, já havia se fortalecido na Tunísia durante a fase inicial do movimento em meados da década de 1970. Os textos do movimento islâmico criticavam o Ocidente e o viam como a fonte da crise e do subdesenvolvimento do mundo islâmico, insistindo que era necessário um afastamento do modelo ocidental; a revista do movimento, intitulada *Al-Maarifa*, afirmou que o fim do Ocidente cristão capitalista estava próximo, alegou que uma crise psicológica havia sobrecarregado o mundo cristão, atacou o sistema socialista e passou a criticar projetos reformistas que invocavam a necessidade de inspiração do Ocidente (Allani, 2009: 260).

A nível de ação política, o movimento seria ao longo de sua existência caracterizado por uma ambivalência entre acordo e confrontação, numa conjuntura em que, a depender da liderança islâmica e da estratégia do governo em relação à mesma, um fluxo se sobreporia em relação ao outro (Wolf, 2013a: 563). Naquele quadro,

Al Ghannouchi declarava que uma revolução violenta, no estilo iraniano, não era a resposta. Ao invés disso, a mudança seria mais bem-sucedida se viesse de baixo pra cima – um lento processo que gradualmente transformasse a sociedade e usasse maior participação política e princípios democráticos para promover o resultado desejado:

um Estado que fosse democrático e islâmico em sua natureza. (Obaid, 2017: 27, tradução nossa).³⁴

O braço estudantil da organização, por sua vez, mostrava-se mais favorável a uma postura mais radical de confronto. Nesse sentido, o episódio de Gafsa revela-se ilustrativo: enquanto a ocupação da cidade em 1980 por dissidentes armados seria condenada através de um comunicado à imprensa por parte do líder da *Jamaa al Islamiyya*, a ala dos estudantes apoiaria abertamente o ataque; e quando, em 1981, esta mesma ala invadiu a Faculdade de Ciências de Túnis e fez o Reitor de refém, o regime de Bourguiba teve um pretexto para dar início a uma onda de prisões e perseguições de toda a organização islâmica (Wolf, 2013a: 563).

O ano de 1981 havia sido marcado, ainda, pela decisão do movimento islâmico de registrar-se oficialmente como um partido político, e, em 6 de Junho, seu nome foi alterado para Movimento de Tendência Islâmica (*Harakat Al-Ittyjah Al-Islami*) (Allani, 2009: 260). E, bem como ressaltou Hermassi (1994: 77) relativamente à crise de valores experimentadas sob o regime de Bourguiba, Waltz (1986: 665) também sublinharia algumas das questões psicossociais que então atravessavam os tunisianos no contexto da emergência do MTI: a partir do fim da década de 1970, os jovens observariam que, na esfera cultural, o seu sucesso era medido em termos do quão ocidentalizados eles poderiam se tornar; e numa conjuntura em que a mensagem que muitos recebiam da sociedade era a de rejeição, a autora observa que a busca por uma identidade própria solicitaria, em certa medida, uma missão de resgate ideológica.

Ademais, Waltz recupera o argumento desenvolvido por Habib Boulares de que o modelo ocidental de modernidade, no momento em que a sociedade tunisiana necessitou de uma orientação moral em meio às diversas mudanças que então a transpassavam, teria minado a ordem moral existente por meio de sua racionalidade; e, assim, o autor conclui que a religião – e nesse caso o Islã – corresponderia ao refúgio de indivíduos desiludidos. Desse modo, embora os males sociais, econômicos e políticos tenham ajudado a moldar as questões abordadas pelo MTI, as raízes da atração despertada pelo grupo seriam mais profundas e estariam firmemente alojadas no desconforto vivido pelos muçulmanos contemporâneos (Waltz, 1986: 666).

³⁴ “Al Ghannouchi asserted that a violent, Iranian-style revolution was not the answer. Rather, change would be most successful if it came from the bottom up—a slow process that gradually transformed society and used increased political participation and democratic principles to bring about a desired goal: a state that was both democratic and Islamic in nature.”

A politização do movimento islâmico e o desejo de expandir a militância dentro da estrutura legal forçariam-no a restrições, afinal, para participar da vida política e obter reconhecimento de outras partes, poderia não ser viável a manutenção de um discurso de condenação à democracia “idólatra” e aos “ganhos” obtidos pelas mulheres; assim, na década de 1980 também serão introduzidos ajustes à visão geral do movimento através de valores ligados à modernidade (Hermassi, 1994: 81). Logo após a proclamação oficial do MTI, entretanto, o regime interviria para reduzir o crescimento do movimento: em 17 de julho de 1981 diversos líderes e membros da organização foram presos, inclusive Ghannouchi, que permaneceria na prisão de 1981 a 1984 e lá passaria por um período de contemplação e reflexão. Na ocasião, além de estudar o Alcorão e a Literatura Islâmica, Ghannouchi e seus companheiros desenvolveriam um projeto de três fases intitulado *jihad silmi* (jihad pacífica), o qual abarcou um acesso profundo ao passado e presente da sociedade tunisiana, a caracterização de um modelo moderno de sociedade islâmica e a contemplação de uma metodologia da mudança (Tamimi, 2001: 60).

Na conjuntura que se seguiu a partir do encarceramento de diversos membros do MTI, um grande número de líderes de fora da prisão revisariam a base ideológica, política e a experiência do movimento, o que prepararia o terreno para o surgimento de duas tendências contraditórias: uma moderada, liderada por Abdelfattah Mourou, que defendia a redução das posições violentas do movimento, e uma tendência radical sob o comando de Salah Karkar, quem era favorável à revolta contra o governo. Ghannouchi, por sua vez, por razões táticas buscava um caminho entre aquelas duas tendências (Allani, 2009: 262). E, conforme sublinha Waltz (1986: 654), apesar da repressão ou até mesmo em função dela, o MTI sobreviveria e se expandiria no início dos anos 1980.

Apesar da insistência de Bourguiba quanto à “natureza radical” do MTI e à sua ala “revolucionária”, o governo, tendo Mohammed Mzali como primeiro ministro, abriu diálogo com o movimento islâmico entre 1984 e 1985. Esta postura daria esperanças ao MTI e elevou o papel de figuras mais “reformistas” do movimento, como o do seu co-fundador Abdelfattah Morou, e a atitude conciliatória para com o regime também seria propagada por outras vozes dentro do movimento que declaravam que era necessário desenvolver um “Islã tunisiano” específico que fosse compatível com os valores democráticos (Wolf, 2013a: 564). E, uma vez que o regime vigente começou a libertar progressivamente membros que haviam sido presos, o período em questão foi proveitoso para a organização (Allani, 2009: 262).

Quando o governo de Mzali caiu em 1986, entretanto, a esperança do movimento de adentrar no processo político foi frustrada; e o bombardeio de hotéis nas cidades costeiras de

Sousse e Monastir – em relação ao qual o grupo radical Jihad Islâmica, de acordo com a *Regional Surveys of the World Series* de 2004, teria assumido responsabilidade – serviu como uma desculpa para que Bourguiba desse início a uma nova onda de emprisonamentos, perseguições de islamistas e da tentativa de executar sua liderança, o que teria ocorrido poucos meses antes de sua própria deposição em 1987 (Wolf, 2013a: 564). Assim, depois de três décadas no poder, Habib Bouguiba sofreu um golpe de Estado e a Tunísia testemunharia a ascensão de seu segundo presidente.

2.4. Os anos iniciais do regime de Ben Ali e a escalada da repressão aos grupos islâmicos

Tendo assumido cargos ministeriais e de embaixador após se aposentar das forças armadas, Zine El Abidine Ben Ali tornou-se primeiro-ministro da Tunísia, e, após a remoção de Bourguiba do poder, presidente do país em 1987 (Perkins, 2014: 12). Com a sua chegada ao governo, Ben Ali deu a impressão de que restauraria as liberdades civis, bem como de que instauraria uma república democrática distante de prisões arbitrárias e excessos de abuso de poder; e embora grande parte das massas e mesmo da oposição tenha acreditado que o novo regime iria compensá-la ou pelo menos aliviar as tensões do período, sua esperança seria frustrada frente à repressão ao partido islâmico sob o novo regime, a qual revelaria-se implacável (Derradji, 2011: 40). Conforme destacado por Moalla (2007), ao assumir o poder em 7 de novembro de 1987, o novo governante da Tunísia teria ressaltado:

A época em que vivemos não pode mais tolerar nem presidência vitalícia e nem sucessão automática do Chefe de Estado, da qual o povo é excluído. Nosso povo é digno de uma vida política evoluída e institucionalizada, fundada realmente sobre o multipartidarismo e a pluralidade de organizações de massa. (tradução nossa).³⁵

Segundo Obaid (2017: 28), a ascensão de Ben Ali deu início a um novo período de participação e os meses iniciais de seu governo pareceram promissores: buscando posicionar-se como reformador, o presidente libertou diversos presos políticos, e, até o fim do ano de 1989, os islamistas buscariam estabelecer cuidadosamente a sua estratégia no intuito de manter o diálogo com o governo. Da mesma forma, Ben Ali também lidaria com cautela no que concerne à legalização do movimento, decidindo aceitar suas atividades políticas progressivamente por meio de três etapas: i) permitindo que o movimento participasse do alto conselho do Pacto Nacional no fim de 1988; ii) garantindo que Abdelfattah Mourou representasse o movimento no alto conselho islâmico no início de 1989; iii) deixando que o movimento participasse das eleições parlamentares de 1989 (Allani, 2009: 263).

³⁵ « L'époque que nous vivons ne peut plus souffrir ni présidence à vie ni succession automatique à la tête de l'État desquelles le peuple se trouve exclu. Notre peuple est digne d'une vie politique évoluée et institutionnalisée, fondée réellement sur le multipartisme et la pluralité des organisations de masse. »

Naquela conjuntura, o MTI responderia à solicitação de Ben Ali de que nenhum partido tentasse monopolizar o Islã, concordando, portanto, em mudar seu nome para Ennahda (Obaid, 2017: 28). Nesse sentido, importa ressaltar que:

Diferentemente de diversos militantes islâmicos ortodoxos, que basicamente não acreditam no debate democrático ocidental e no jogo político da democracia, o Partido Islâmico Tunisiano, em contraste, buscou arduamente por diversas tentativas de se estabelecer legalmente e desejou participar do processo democrático, mas com pouco sucesso. (Derradji, 2011: 40, tradução nossa).³⁶

Embora o partido islâmico tenha conquistado 14% dos votos e deixado os outros partidos da oposição com menos de 3% dos votos, o Reagrupamento Constitucional Democrático (RCD), partido de Ben Ali, ganharia todas as 141 cadeiras por meio das eleições parlamentares (Derradji, 2011: 40). Naquele cenário, as tentativas dos afiliados ao Ennahda de contestar os resultados das eleições de 1989 levariam Ben Ali a renunciar às promessas de dar início a uma “mudança” democrática na Tunísia (Marks, 2015: 2). A partir de então, a organização islâmica enfrentaria uma severa repressão por parte do regime, o que levaria muitos de seus membros a mudarem de estratégia e adotarem uma postura mais radical em relação ao governo (Wolf, 2013a: 564).

Naquele cenário, diversos membros do Ennahda buscaram exílio em outros países, e dentre os que permaneceram na Tunísia milhares foram submetidos nas décadas seguintes a abusos por parte do regime. Estes últimos, por sua vez, incluíam lista negra em relação a oportunidades de emprego e educacionais, bem como abusos policiais que por vezes envolveriam abuso sexual e tortura (Marks, 2015: 2). Ghannouchi figurou entre aqueles que decidiram deixar o país após as eleições de 1989, as quais, conforme ressaltado por Allani (2009: 265), colocariam fim ao período de participação do Ennahda, que voltaria a adotar uma tática de confrontação no início dos anos 1990.

Logo após a rejeição por parte de Ben Ali de qualquer partido de base religiosa em um de seus discursos de 1990, as autoridades começariam a sentir as respostas do movimento. E quando muitos membros do Ennahda fugiram, alguns se dividiriam para formar um grupo moderado, enquanto outros formaram um braço mais radical. No diz respeito à conjuntura externa, a corrente islâmica se aproveitaria da primeira Guerra do Golfo para levantar slogans

³⁶ “Unlike a number of Islamic orthodox militants, who basically do not believe in western, democratic debate and the political game of democracy, the Tunisian Islamic party had, in contrast, tried hard on a number of attempts, to get itself legally established, and wished to take part into the democratic race, but with a little success.”

de oposição ao governo e para fazer eco, ainda, à posição de muitos islamistas no Maghreb de que aquela era uma guerra entre muçulmanos e não muçulmanos (Allani, 2009: 265).

Num cenário em que uma ala secreta do movimento composta pelos seus membros mais militantes viria a dominar determinados aspectos da estratégia do partido, a tensão atingiu o seu clímax quando, em 1991, três islamistas queimaram um escritório do Reagrupamento Constitucional Democrático (RCD)³⁷ em Bab Souika, no centro de Túnis, o que levou à morte de um guarda no local (Wolf, 2013a: 564). Este episódio, por sua vez, daria ao governo um pretexto para que fosse lançada uma repressão nacional sem precedentes contra a organização islâmica, a qual levaria muitos observadores de dentro e de fora da Tunísia a declararem o Ennahda como “morto” até a queda de Ben Ali durante a revolução de 2011 (Wolf, 2013a: 564). O período em que Ben Ali pôs fim à abertura política havia sido influenciado, ainda, pela conjuntura argelina, quando a Frente Islâmica de Salvação (FIS) começava a ganhar proeminência. No período entre 1989 e 1992, assim, acredita-se que 8.000 membros do Ennahda tenham sido presos; e Ghannouchi, que buscou exílio em Londres em 1989, só retornaria à Tunísia depois da revolução de 2011 (Zelin, 2020: 35-36).

A partir de 1991, assim, haveria uma nova importante onda de perseguição de alguns líderes do Ennahda que envolveria trezentas pessoas, dentre as quais em torno de cem eram personalidades militares; e uma vez que alguns dos líderes do partido estavam presos ou exilados, não era mais possível àquela altura falar sobre participação política do partido (Allani, 2009: 265). Desse modo, alguns muçulmanos conservadores encontrariam diferentes caminhos para expressar sua religiosidade e se juntariam a movimentos mais radicais e extremistas que emergiram na região durante o período em questão (Wolf, 2013a: 564-565). A repressão ao Ennahda no fim dos anos 1980 e início dos anos 1990, portanto, permitiria que o Salafismo passasse a representar uma alternativa (Zelin, 2020: 38).

Ainda que sob o governo autoritário de Ben Ali, a Tunísia se apresentou com uma faceta democrática na década de 1990: conforme destacado por Wondji, foram adotadas medidas jurídicas em favor das mulheres no âmbito do divórcio em 13 de agosto de 1992; em 28 de janeiro de 1994, foi firmado com a Indonésia um programa de cooperação relativo à promoção do papel da mulher, e, naquele mesmo ano, ações contra a liberdade foram denunciadas por tunisianas e universitárias em 4 de maio; em 20 de novembro de 1995, as mulheres defenderiam a laicidade como condição para a igualdade entre os sexos; em 1996, o dia 11 seria palco da

³⁷ Conforme apontado por Kaboub (2014: 4), o Néo-Destour foi renomeado *Rassemblement Constitutionnel Democratique* (RCD) e continuou a dominar a cena política até a revolução de 2011.

Ratificação da Convenção Internacional dos Direitos da Criança, e, em 14 de abril, o papa visitaria a cidade de Túnis (Wondji, 2010: 1146-1154).

No quadro externo, em Junho de 1996, foi organizado na Bélgica o primeiro congresso do Ennahda fora da Tunísia, quando o movimento, reavaliando sua estratégia, decidiria desistir de sua cultura de confrontação e adotar uma política moderada (Allani, 2009: 265). Conforme ressaltado por Wolf (2013a: 565), os anos 1990 seriam, de modo geral, relativamente silenciosos no território tunisiano e marcados pela exaltação por parte do regime do sucesso de sua luta contra os “terroristas”, cenário este que seria alterado pelos eventos do 11 de setembro. Desse modo, dadas as transformações profundas que seriam perpetradas tanto a nível internacional quanto na conjuntura tunisiana a partir da data em questão, a qual seria concebida por muitos enquanto um dos maiores divisores de águas da história recente, podemos avançar para o capítulo seguinte.

3. O Revivalismo Islâmico no Século XXI e a Conjuntura Tunisiana

3.1. O cenário pós-11/09, a região maghrebina e a derrocada do regime de Ben Ali

No dia 11 de setembro de 2001, a cidade de Nova York foi palco de um fenômeno que afetaria profundamente os Estados Unidos e toda a comunidade internacional. Na ocasião, a maior potência do período foi alvo do maior atentado de sua história; e as consequências daquele ataque, o qual seria reproduzido exaustivamente por meio de imagens que o transformariam em um ato midiático e espetacular, se revelariam incalculáveis e continuariam fazendo eco até a atualidade. As origens do atentado remontam ao envolvimento dos Estados Unidos com o Afeganistão na década de 1980: após a retirada dos soviéticos daquele país, o líder da Al Qaeda, Osama Bin Laden, teria voltado sua atenção para os Estados Unidos, ao passo que condenava o seu suporte a Israel e criticava a presença de tropas norte-americanas na Arábia Saudita durante a primeira Guerra do Golfo (Khan Academy, 2019). Em carta aos norte-americanos divulgada pelo *The Guardian* (2002), Bin Laden teria afirmado:

O povo americano é quem paga os impostos que financiam os aviões que nos bombardeiam no Afeganistão, os tanques que atacam e destroem nossas casas na Palestina, os exércitos que ocupam nossas terras no Golfo Pérsico e as frotas que asseguram o bloqueio ao Iraque. Esses impostos são dados a Israel para continuar a atacar e penetrar nossas terras. Assim, o povo americano é quem financia o ataque contra nós, e são eles que supervisionam o gasto desses recursos da maneira que desejam, através de seus candidatos eleitos. (tradução nossa).³⁸

Não obstante o terrorismo como forma de ação política ter sido repudiado de forma coincidente por comentaristas de diferentes espectros ideológicos, existiram divergências quanto à condução da “guerra contra o terror” desencadeada pelos Estados Unidos: se por um lado ganharam força posicionamentos que responsabilizavam aquele país pelo acirramento dos

³⁸ O texto em inglês, divulgado pelo *The Guardian* em 24 de novembro de 2002, teria de acordo com o jornal primeiramente aparecido na internet em árabe, tendo mais tarde sido traduzido por islamistas na Grã-Bretanha. “The American people are the ones who pay the taxes which fund the planes that bomb us in Afghanistan, the tanks that strike and destroy our homes in Palestine, the armies which occupy our lands in the Arabian Gulf, and the fleets which ensure the blockade of Iraq. These tax dollars are given to Israel for it to continue to attack us and penetrate our lands. So the American people are the ones who fund the attacks against us, and they are the ones who oversee the expenditure of these monies in the way they wish, through their elected candidates.”

conflitos sociais e políticos no mundo, por outro emergiram posições que demonizavam o terrorismo e quase todos os movimentos de resistência armada que se opunham à política norte-americana (Nogueira, 2003: 83).

A categorização do terrorismo como algo do “mal”, entretanto, corresponde a um maniqueísmo que sugere não haver racionalidade no ataque e colabora para que seja deixada de lado uma discussão em torno do contexto político do atentado, posição esta que contribuiu, ainda, para que fossem adotadas fortes medidas retaliatórias pautadas no discurso de guerra justa levado a cabo pelo governo norte-americano (Nogueira, 2003: 83). Conforme observamos a partir das análises de Hall (2016: 33), o discurso configura o conjunto de crenças ou afirmações que produz saber a favor dos interesses de um grupo específico; e, nesse sentido, a narrativa³⁹ adotada pela política norte-americana seria utilizada de modo a legitimar as estratégias que por ela foram postas em práticas no que se seguiu ao 11 de setembro.

No contexto acima referido, a tese do “choque de civilizações” popularizada por Samuel Huntington nos anos 1990 e por nós anteriormente analisada tornou-se ainda mais difundida. Fernandes sublinha que o atentado perpetrado pela Al Qaeda aparentemente corroborava a ideia desenvolvida por Huntington da oposição irreduzível entre dois mundos, e portanto, frente aos ataques, o Ocidente deveria se reorientar para a defesa de sua própria civilização. A tese em questão passaria a pautar não somente a política norte-americana de George Bush, mas também as ações de países ocidentais como a França e o Reino Unido – principalmente no que concerne ao tratamento de imigrantes de origem árabe e muçulmana e também relativamente à Guerra do Iraque. Entretanto, conforme observamos, a leitura realizada por Huntington teve contestação imediata por parte de autores como Edward Said, que já em suas teses defendidas em *Orientalismo*, de 1978, e aprofundadas em *Cultura e Imperialismo*, de 1993, apontava para a impossibilidade de tratar a “cultura” como algo monolítico (Fernandes, 2012: 422-425).

Bem como já havia acontecido em outros momentos históricos, no contexto pós-atentado seria então reforçado um discurso estereotípico acerca de determinadas sociedades e regiões de forma a categorizá-las – direta ou indiretamente – como bárbaras, atrasadas e incivilizadas, às quais, por conseguinte, deveriam ser levados os valores da democracia e da liberdade. E se essa suposta tentativa de democratização se deu por meio de intervenções diretas em regiões como o Afeganistão a partir de 2001, e no Iraque, invadido em 2003, ela não deixaria

³⁹ Esta narrativa fica em evidência, a título de exemplo, no discurso *Address to the Nation on Operations in Afghanistan*, proferido por George W. Bush (2001: 75-77).

de ter impactos significativos – ainda que por meios de ingerência mais tênues, como através de infiltração cultural e ideológica – sobre outras regiões muçulmanas.

Paralelamente à conjuntura em questão, a Tunísia foi tomada nos anos 2000 por uma nova onda de revivalismo islâmico. Wolf salienta que, se por um lado esse desdobramento pode ser explicado por fatores domésticos como a diminuição da popularidade de Ben Ali face à persistente repressão política e às dificuldades econômicas⁴⁰ sofridas por grande parte da população – marginalização essa que levou muitos a se afastarem da política – e pelo fato de muitos tunisianos deplorarem a falta de espiritualidade em sua sociedade, eventos externos, como a Guerra do Iraque de 2003, também contribuíram para a ressurgência religiosa. Nesse sentido, um diplomata norte-americano apontou em 2007 que enquanto um crescente número de tunisianos estava atraído pela “identidade pan-árabe e muçulmana” parcialmente devido às políticas repressivas de Ben Ali, aquela atração também teria correspondido a uma reação às políticas dos Estados Unidos na região, as quais, por seu turno, seriam vistas como ataques aos árabes e muçulmanos (Wolf, 2017: 110).

A Tunísia, bem como os demais países árabes que se uniram à aliança estadunidense, também embarcou a partir dos anos 2000 na nova campanha do que veio a ser denominado como a guerra contra o *Terrorismo Global* (Derradji, 2011: 43). Após os atentados do 11 de setembro de 2001, o território tunisiano foi atingido por uma nova onda de militância, e, em 2002, a sinagoga de Djerba, no sul do país, sofreu por parte de um jovem tunisiano um atentado a bomba que deixou 19 pessoas mortas (Wolf, 2013a: 555). Os acontecimentos regionais e internacionais do período revelaram-se favoráveis para que o regime de Ben Ali fortalecesse sua posição, dentre os quais figuraram, além das ocorrências supracitadas, os eventos sangrentos na vizinha Argélia (Derradji, 2011: 43).

De fato, o cenário interno da Argélia no início da década de 1990 teve desdobramentos extremamente violentos: na ocasião, a vitória da Frente Islâmica de Salvação nas eleições municipais e no primeiro turno das eleições parlamentares assustou o regime militar do país, o qual, como resposta, abortou as eleições e deu início a uma ampla repressão aos islamistas, desencadeando assim uma guerra civil que perdurou por mais de uma década e ceifou até 200.000 vidas. O caso argelino foi frequentemente evocado por Ghannouchi e outros líderes do

⁴⁰ A partir do relatório produzido pela *Amnesty International* em 2009 intitulado “Behind Tunisia’s Economic Miracle: Inequality and Criminalization of Protest”, Wolf sublinha que o ‘milagre econômico’ elogiado por instituições internacionais como a World Bank teria beneficiado principalmente Ben Ali e seus parceiros (Wolf, 2017: 110).

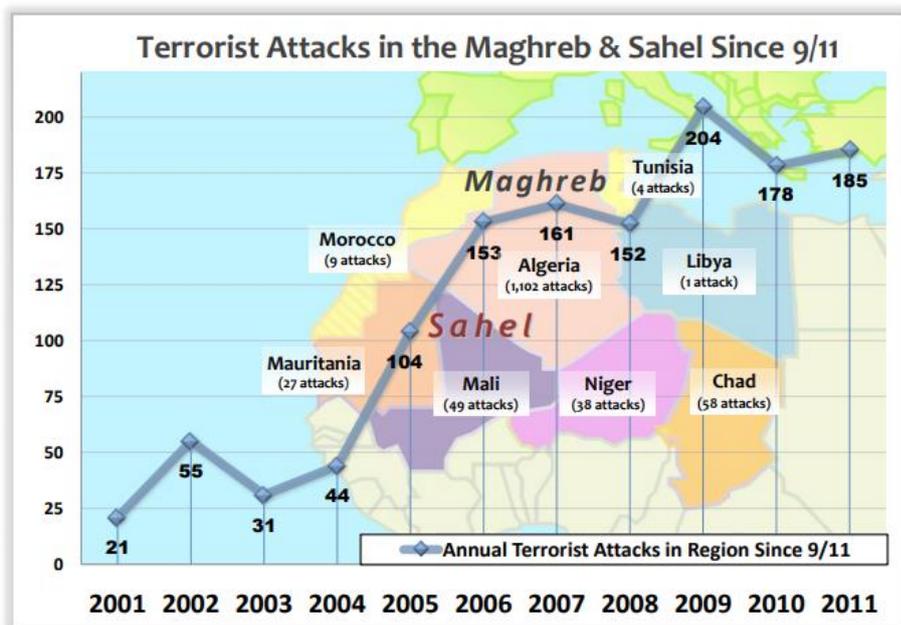
Ennahda, os quais tirariam daquela experiência a lição de que uma política de gradualismo a longo prazo era aconselhável, principalmente em momentos de transição democrática (Marks, 2015: 3).

A Argélia, nesse sentido, correspondeu a um território de grande importância para a potencialização dos movimentos islâmicos no Maghreb no início do século XXI. A guerra civil na qual o país mergulhou em 1992 se originou a partir de um processo democrático, cujas consequências, entretanto, se materializaram em um massacre de civis que revelaria-se chocante em sua escala e atrocidade; e, naquele contexto, viria à tona a preocupação de que o território argelino se tornasse outro ponto de apoio para o “Islã radical” (Schulhofer-Wohl, 2007: 103). E, pelo decorrer dos acontecimentos ao longo da última década do século XX e da primeira década do século XXI, aquela possibilidade se materializaria gradualmente.

Dentre os fatores sublinhados por Wondji que se sucederam ao longo da década de 1990, a instabilidade revelou-se recorrente na Argélia: o ano que testemunhou o início da guerra civil também foi marcado pela queda do presidente Chadli por pressão do exército em 11 de janeiro, pela proclamação de estado de emergência por doze meses, pela dissolução da FIS em 29 de abril, e, ainda, pelo assassinato do presidente Boudiaf em 29 de junho; O ano de 1993, por seu turno, teria como pano de fundo a escalada da violência terrorista imputada a grupos islâmicos; em 1994, seriam registrados numerosos assassinatos de estrangeiros; em 1995, no dia 25 de julho, o atentado no metrô de Paris que deixou 7 mortos e mais de 80 feridos foi atribuído ao Grupo Islâmico Armado (GIA); e em 1997, quando centenas dos habitantes de vilarejos foram massacrados entre janeiro e março, os acontecimentos seriam mais uma vez atribuídos aos islamistas. (Wondji, 2010: 1146-1155).

O ano de 2002, o qual se seguiu aos atentados de 11/09 nos Estados Unidos e que foi marcado pelo atentado de Djerba e pela nova onda de militância no território tunisiano, também testemunhou o fim da Guerra da Argélia. E assim, as instabilidades do cenário pós-conflito, bem como o supracitado pano de fundo internacional marcado por políticas antiterrorismo, abriram espaço para o fortalecimento de grupos jihadistas que viriam a ser responsáveis por diversos atentados na região do Maghreb e do Sahel. Não surpreende, nesse sentido, o fato de que a insurgência islâmica no Maghreb ao longo dos anos 2000 tenha sido mais contundente na Argélia do que nos demais países maghrebins. Em meio aos resíduos deixados pelo fim da guerra civil, o país configuraria o principal alvo de atentados no Maghreb e no Sahel entre 2001 e 2011 e registraria mais de mil ataques, enquanto vizinhos como a Tunísia e o Marrocos, conforme demonstra o gráfico abaixo, não chegariam a contabilizar uma dezena:

Gráfico 1 – Terrorist Attacks in the Maghreb & Sahel Since 9/11, 2012



Fonte: ALEXANDER, Yonah (2012: 4). Special Update Report – Terrorism in North, West, & Central Africa: From 9/11 to the Arab Spring. *International Center for Terrorism Studies (ICTS)*. Disponível em: <https://moroccoonthemove.files.wordpress.com/2012/02/2012-special-update-report-full-report-terrorism-in-africa-from-9-11-to-arab-spring-icts-potomac-2feb2012.pdf>. Acesso em 24 de março de 2020.

Além de evidenciar a vulnerabilidade da Argélia contraposta à conjuntura dos demais países do quadro, o **Gráfico 1** também demonstra que, ao longo da primeira década do século XXI, os ataques terroristas no Maghreb e no Sahel foram perpetrados em uma curva crescente durante a maior parte do tempo. Apesar da progressiva instabilidade das regiões em questão, a Tunísia contabilizou apenas quatro atentados ao longo da década em pauta, revelando-se aparentemente o país do Maghreb Central menos vulnerável ao terrorismo; o que não significava, entretanto, que o radicalismo não vinha ganhando terreno em seu território.

O Movimento Salafista-jihadista emergiu antes de 2001, tendo inicialmente sido composto por grupos armados ativos principalmente na Argélia, os quais também operavam na Tunísia, na Líbia e no Marrocos e eram ligados à Al Qaeda (Allani, 2009: 265-266). Na África do Norte, o movimento da jihad islâmica é situado por Galito como:

parte integrante de uma *jihad* global ou transnacional imbuída numa corrente de pensamento fundamentalista, sectária e de origem sunita, que defende a aplicação da lei islâmica (Sharia) tanto quanto possível fiel a um estilo de vida comunitário que existiria na época do profeta Maomé e dos seus seguidores (os “salaf”, sendo que daqui decorre a palavra “salafitas”). (Galito, 2012: 2).

Embora os Salafistas tenham começado a ganhar terreno na Tunísia lentamente a partir dos anos 1980, até os anos 2000 os Salafistas-jihadistas faziam parte apenas de células isoladas e não ganhavam popularidade dentre os setores mais amplos da sociedade (Wolf, 2017: 121 e 124). Na região maghrebina, os Salafistas-jihadistas teriam sido responsáveis no início dos anos 2000 pelos supracitados ataques de Djerba, na Tunísia, pelas explosões de 2004 em Casablanca, no Marrocos, e por dezenas de operações na Argélia (Allani, 2009: 265-266). E o regime de Ben Ali, sentindo que oportunamente ele próprio se tornaria alvo dos militantes jihadistas depois do bombardeio de 2002, seria levado a adotar em 2003 um conjunto de leis antiterroristas abrangentes (Wolf, 2013a: 565).

As leis de emergência da segurança do Estado, a rápida reorientação deste último para os Estados Unidos e sua aliança ocidental auxiliaram a Tunísia a reprimir qualquer grupo de oposição do país, quando qualquer atividade de oposição legal ou ilegal passaria a ser vista como um ato terrorista e assim cairia sob a bandeira da Luta contra o Terrorismo Internacional (Derradji, 2011: 43). No período em questão, quando jovens ativistas passaram a questionar a ideologia dos membros seniores do Ennahda por eles não terem sido capazes de desafiar o controle do regime, e, ainda, quando o advento da televisão via satélite e da internet possibilitou a popularização de diversos canais ultraconservadores do Golfo e da Arábia Saudita, seriam adotadas na Tunísia abordagens mais radicais. E, conseqüentemente, muitos jovens se tornaram mais religiosos que a geração anterior e até mesmo se juntariam a movimentos Salafistas que estavam nascendo ou a grupos da região ligados à Al Qaeda (Wolf, 2017: 5).

A tendência para uma adesão à *jihad* na Tunísia, por seu turno, ficaria em evidência em 2006, quando um grupo de cinco tunisianos e um mauritano treinados pelo Grupo Salafista para Pregação e Combate, que mais tarde se transformaria na Al Qaeda no Maghreb Islâmico (AQMI), entrou no país com uma orientação jihadista (Wolf, 2013a: 565). Desse modo, a primeira confrontação direta entre os Salafistas-jihadistas tunisianos e as autoridades tunisianas se daria entre o fim de 2006 e o início de 2007: de acordo com a versão oficial dos eventos, o grupo Salafista-jihadista teria no período tentado atacar a região de Soliman e Boumhel nos subúrbios ao sul de Túnis, plano este que foi descoberto pelas forças de segurança, e, assim, precedeu um confronto armado com a polícia na região em questão, o qual resultou na morte de 12 ativistas e na prisão de centenas de pessoas (Allani, 2009: 266).

Em texto publicado em 6 de janeiro de 2007, o presidente do Ennahda, Rachid Ghannouchi, afirmou que as confrontações sangrentas entre o governo e os Salafistas-jihadistas em Túnis colocavam em questão a falta de liberdade e a política secular dominante do regime, bem como reiterou a necessidade do país por reformas políticas radicais e urgentes (Allani,

2009: 266). Importa ressaltar, nesse sentido, que a repressão do governo de Ben ali não se limitava aos ativistas islâmicos, tendo sido também direcionada contra todos os movimentos de oposição que não partilhavam das visões e ideais dos regimes estabelecidos no Mundo Árabe, e, notavelmente, no Norte da África; assim, a imprensa nacional, jornalistas e aqueles considerados violadores da moral nacional, como ativistas de direitos humanos, autores de artigos críticos e acadêmicos, também tiveram suas liberdades cerceadas. (Derradji, 2011: 44).

De acordo Abdelfattah Mourou em entrevista com Alaya Allani em maio de 2007, grupos radicais como os Salafistas-jihadistas constituíam um grande obstáculo para a democratização da Tunísia, a qual, segundo ele, nunca teria adotado em sua história uma interpretação radical do Islã (Allani, 2009: 266). E o governo tunisiano, temendo a força potencial dos jihadistas no país após o incidente de Soliman, lançaria uma campanha de prisão generalizada que tinha como alvo diversos associados ao incidente, cujas detenções, de acordo com Wolf, muitas vezes não eram justificadas. Assim, foi desenhado um cenário em que:

Na guerra do governo contra “terroristas”, todo muçulmano conservador, incluindo seus amigos e familiares, eram suspeitos, independentemente de serem Salafistas ou islamitas moderados. De fato, Ben Ali estava disposto a remover qualquer diferença entre os primeiros e os segundos, alegando que todos representavam um perigo para o projeto de modernização do Estado. (Wolf, 2013a: 565, tradução nossa).⁴¹

No que tange ao contexto pós-colonial tunisiano explorado até então, nossas análises privilegiaram, sobretudo, os principais conflitos em torno do Islã que permearam o país no período em questão, quando a Independência de 1956 abriu espaço para a ascensão do secularismo autoritário de Habib Bourguiba e, posteriormente, de Zine El Abidine Ben Ali. E se por um lado tivemos como enfoque os conflitos político-religiosos que se intensificaram sob aqueles regimes, por outro é necessário ressaltarmos que, em outros campos, a Tunísia aparentemente testemunhou avanços que possam ter contribuído para que alguns dos seus problemas internos tenham sido mascarados.

Conforme sublinhado por Ayadi, Colombo, Paciello, & Tocci (2011: 1), o Estado tunisiano apresentou por décadas uma conjuntura interna que o diferenciava dos demais países árabes, demonstrando sucesso nos campos do crescimento econômico⁴², da saúde, da educação

⁴¹ “In the government’s war against ‘terrorists’, every conservative Muslim, including his friends and family members, were suspects, no matter whether moderate Islamists or Salafists. Indeed, Ben Ali was keen to remove any differences between the former and the latter, claiming that they all represented a danger to the state’s modernisation project.”

⁴² A anteriormente mencionada observação de Wolf (2017: 110) com base no relatório da *Amnesty International* de 2009 em relação ao suposto “milagre econômico” tunisiano, entretanto, demonstra que o suposto progresso

e do direito das mulheres, tendo alguns destes aspectos sido por nós salientados quando mencionamos os principais acontecimentos que permearam o país ao longo da década de 1990. Entretanto, aquela aparente estabilidade cairia por terra quando, em janeiro de 2011, a Tunísia deu início a um movimento que logo se espalharia por diversos países árabes e que viria a modificar profundamente o país, a região magrebina e todo o cenário internacional. Os desdobramentos do movimento em questão evidenciariam, ainda, que a ideologia jihadista já havia conquistado naquele país mais espaço do que a comunidade internacional poderia supor – ainda que ocultada pela faceta ocidental por ele exportada.

econômico do país também apresentou aspectos questionáveis. No relatório em questão, é observado que não obstante o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) ter apontado que a Tunísia havia realizado progressos substanciais para alcançar os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio em termos de redução da pobreza, educação primária universal para meninos e meninas e redução das taxas de mortalidade infantil, o progresso em questão não foi distribuído. Desse modo, enquanto as regiões do norte, as regiões costeiras e os destinos turísticos teriam sido beneficiados, as áreas do sul e as zonas rurais foram ainda mais marginalizadas (*Amnesty International*, 2009, n.p.).

3.2. A Revolução Tunisiana

A onda revolucionária de protestos que inundou o mundo árabe a partir de 2011 desencadeou diversas transformações na região do Norte da África e do Oriente Médio, bem como impulsionou, a partir do transbordamento direto ou indireto de suas consequências para outras partes do globo, novas dinâmicas e equilíbrios na cena internacional pós-levantes. Germinada no fim de 2010 em uma pequena cidade do centro da Tunísia, a semente da revolução cresceu com o apoio dos meios de comunicação e das redes sociais para assim ganhar uma amplitude incalculável, de modo que, a partir das manifestações tunisianas, ela começaria a florescer em diversas terras que então clamavam por transformações. E, conforme apontado por Cherif (2020: 3), a juventude da Tunísia ansiava não somente por liberdade e por uma melhor qualidade de vida, mas se encontrava, ainda, em busca de uma identidade.

Considerando a imagem acerca da Tunísia que à época moldava a percepção externa quanto à sua conjuntura doméstica, as indagações sublinhadas por Kaboub (2014: 1) intrigariam parte da comunidade internacional: como uma sociedade ocidentalizada, tolerante, politicamente estável, altamente educada e relativamente próspera poderia ser a precursora de protestos tão avassaladores? A resposta para esse questionamento, por seu turno, exigiria que as análises em torno da Tunísia desnudassem o véu democrata que encobriu os regimes autoritários que governaram o país até o eclodir das revoltas.

A União Europeia e outros atores externos, influenciados pela busca de Ben Ali pela implementação de uma política neoliberal e por sua cooperação com objetivos internacionais tais como a luta contra o terrorismo e a migração ilegal, apoiaram o seu regime de maneira quase incondicional. Desde a ascensão de Ben Ali ao poder em 1987, entretanto, a Tunísia havia sido conduzida por um dos mais autoritários governos da região, tendo sido marcada por uma repressão civil e política sistemática que alicerçou um regime permeado por violação dos direitos humanos, intimidação, falta de liberdades políticas e corrupção endêmica (Ayadi *et al.*, 2011: 1). E este cenário, ao qual poderíamos somar, ainda, um quadro de forte deterioração econômica, seria o prelúdio para um ato individual que logo cederia espaço aos tremores coletivos que abalaram a região no início de 2011.

Em 17 de dezembro de 2010, a pequena cidade de Sidi Bouzid foi palco de um gesto emblemático após o vendedor de frutas e legumes Mohamed Bouazizi, de 26 anos, ter sido abordado pela polícia e ter tido o seu carrinho e os seus produtos confiscados. Não obstante os abusos policiais terem sido recorrentes na vida de Bouazizi desde a sua infância, elas não mais seriam suportáveis quando, naquela manhã de dezembro, se converteram em agressão física.

Diante da humilhação sofrida, o vendedor decidiu ir à câmara municipal buscar recursos, mas frente à ausência de qualquer oficial disposto a ouvir suas queixas, ele foi tomado por um movimento extremo: buscou combustível, voltou para a rua em frente ao edifício do governo e ateou fogo em seu próprio corpo (Ryan, 2011). A autoimolação de Bouazizi, que o deixaria em estado grave e ocasionaria a sua morte em 4 de janeiro de 2011, foi a fagulha para a eclosão de uma revolução local que logo se alastraria para todo o mundo árabe, e que, na Tunísia, obrigaria Ben Ali a renunciar em 14 de janeiro de 2011 e a buscar exílio na Arábia Saudita, onde permaneceu até a sua morte em setembro de 2019.

Os demais países do Maghreb Central, por seu turno, não enfrentaram mudanças tão contundentes diante dos eventos da Primavera Árabe. O Marrocos, embora tenha sido palco de um movimento de contestação que ocupou as ruas, não sofreu transformações radicais e nem teve a natureza do regime alterada. A força do Islã sobre a população marroquina mantinha no povo um forte apego à figura do Rei, o qual era tido como um pai espiritual em sua capacidade de comandante dos crentes e de descendente do profeta. O que as massas marroquinas demandavam, desse modo, não era a deposição de Mohamed VI, mas modificações constitucionais para o estabelecimento de um sistema mais justo e democrático (Germain, 2013, n.p.).

A Argélia, de acordo com Daoud, teria sido a única república árabe a passar ilesa aos eventos de 2011, o que em grande parte se deve ao profundo medo de instabilidade por parte da população em razão dos protestos enfrentados pelo país em 1988, trauma este que teria sido explorado pelo regime de Bouteklifa (1999-2019). Conforme analisamos previamente, a vitória dos islamistas nas primeiras eleições livres da Argélia no início dos anos 1990 levou a um golpe militar sob o pretexto de enfrentamento da ameaça islâmica, o qual desencadeou uma guerra civil que deixou cerca de 200.000 mil mortos e um milhão de deslocados. E embora os argelinos também tenham esperado por mudanças diante da Primavera Árabe que ganhava ímpeto, sobretudo, na Tunísia, no Egito e na Líbia, o medo de um possível retorno de uma guerra aos islamistas era ainda maior (Daoud, 2015).

Observamos, portanto, que bem como durante o período da colonização, dos movimentos de libertação nacional, e, ainda, do próprio cenário pós-independência, o Islã continuaria a desempenhar um papel fundamental no Maghreb no quadro das revoltas de 2011. Desenrolava-se naquele território, entretanto, uma conjuntura não recorrente: enquanto a Argélia passou relativamente imune aos levantes, a Tunísia, até então o país aparentemente mais estável do Maghreb Central, foi o berço de uma revolução que precederia transformações profundas em sua conjuntura doméstica e que logo se propagaria para o restante do mundo

árabe. E à medida que a Argélia, historicamente mais vulnerável ao terrorismo do que seus vizinhos da região centro-maghrebina, veria nos anos posteriores à Primavera Árabe uma diminuição dos ataques em seu território, a Tunísia se veria diante de um paradoxo: afinal, aquele país ocidentalizado, que tanto clamava por democracia e liberdade, experimentaria após a revolução um aumento sem precedentes da radicalização no seio de sua sociedade.

3.3. Os desdobramentos da revolução e a primeira fase da transição (2011-2013)

O primeiro estágio da revolução de 2011 foi marcado pela queda do regime de Ben Ali e pela aquisição de liberdade de expressão, tendo sido bem-sucedido, segundo Chaabani (2017: 19), em razão da espontaneidade e não violência dos jovens revolucionários, da homogeneidade étnica e cultural da sociedade tunisiana e da defesa de princípios gerais compartilhados pela maioria dos tunisianos. As críticas a Ben Ali, entretanto, não pavimentaram o caminho para uma narrativa uniforme; e apesar de o novo espírito da Tunísia apontar para a “democracia”, o entusiasmo pelo modelo em questão não se tornaria por si só uma fonte de identidade, bem como, naquela conjuntura, nenhuma esfera da sociedade possuía força o suficiente para impor uma visão unificada (Cherif, 2016: 3).

Conforme apontado por Kaboul (2014: 17) com base nas análises de Bradley (2012), embora o Ennahda não tenha representado uma força motriz durante as revoltas, ele rapidamente utilizou seu poder político para tirar proveito do recém-inaugurado terreno, e conseguiu, nas eleições de 2011, ganhar influência a partir do uso de suas capacidades de captação de recursos e por meio de sua vasta rede de apoiadores. E a sua ascensão, bem como a do menor e mais conservador movimento Salafista, contrastaria com a imagem da Tunísia enquanto uma fortaleza da “secularização” (Wolf, 2017: 1). Em outubro daquele ano, portanto, 89 dos 217 assentos da Assembleia Constituinte foram ocupados pelo movimento islâmico (al-Thabti, 2014, n.p.). Na ocasião, o Ennahda, juntamente aos partidos de orientação secular Congresso para a República (CPR) e Ettakatol, formou um governo de coalizão conhecido como “Troika” (Marks, 2015: 2).

Aquela fase de abertura democrática e de liberdade de expressão experimentada pela Tunísia por pelo menos dois anos após a queda de Ben Ali, por seu turno, também abriu espaço para que demonstrações públicas Salafistas ocorressem no país sem nenhum tipo de controle, sugerindo que a forma radical do islamismo estava de volta à cena pública (Cavatorta, 2015: 1-2). Conforme apontado por Wolf (2013b: 3), o ressurgimento do Salafismo no país se sucedeu em razão de fatores diversos, dentre os quais ganharam destaque a libertação de muitos Salafistas militantes que estavam encarcerados sob o regime anterior, o retorno à Tunísia de muçulmanos ultraconservadores que estavam exilados, a ida de estudiosos religiosos estrangeiros também ultraconservadores ao país para disseminar sua crença, e, ainda, o quadro de dificuldades econômicas duradouras que assolava a Tunísia.

De acordo com nossas observações anteriores e conforme sublinhado por Marks, o termo *salafi* se refere a muçulmanos sunitas que buscam reproduzir o exemplo do Profeta Muhammad e da primeira geração de seus seguidores, os quais, na Tunísia, com frequência demonstram seus compromissos com os ideais do século VII ao constantemente evocarem expressões religiosas e adotarem vestimentas árabes históricas, como véus que cobrem parcial ou completamente o rosto e barbas proeminentes (Marks, 2013: 108). Apesar de a Tunísia ter passado a sofrer frequente violência de motivação religiosa de pequena escala no cenário pós-revolução, a maioria⁴³ dos muçulmanos ultraconservadores do país corresponde a “Salafistas científicos”, os quais rejeitam o uso de violência e se dedicam à pregação de uma versão “pura” do Islã (Wolf, 2013b: 3). E embora os salafistas tunisianos compartilhem de características amplas, eles são diversificados e desorganizados, de modo que, conforme identificado por Marks (2013: 109), são três as correntes gerais abarcadas pelo movimento na Tunísia: a *Salafiyya ‘Almiyya*, o Salafismo político e a *Salafiyya Jihadiyya*.

A *Salafiyya ‘Almiyya* corresponde à supracitada vertente traduzida como “Salafismo científico”, a qual, segundo Marks, possivelmente seria melhor compreendida como “Salafismo escrituralista” e geralmente adota uma abordagem orientada para o Wahhabismo⁴⁴, optando pela manutenção de vidas apolíticas de religiosidade silenciosa; os Salafistas políticos, por seu turno, tendem a simpatizar com a corrente anterior em graus variados, mas acreditam que a participação em um sistema democrático reconhecidamente imperfeito poderia servir como um meio para atingir um sistema político mais parecido com o califado e baseado na *shari‘a*; e, por último, a *Salafiyya Jihadiyya* (Salafistas jihadistas) é formada principalmente por jovens Salafistas que rejeitam tanto a institucionalização de partidos políticos quanto o não engajamento dos Salafistas escrituralistas, correspondendo à corrente Salafista de mais rápido crescimento na Tunísia e a qual tem gerado preocupação dentro e fora do país (Marks, 2013: 109).

Merone & Cavatorta (2012, n.p.), por sua vez, identificam de um modo geral a existência de duas correntes Salafistas: a Científica – a qual abarcaria, além dos Salafistas apolíticos voltados para a pregação, também os Salafistas que defendem o engajamento político e a aceitação da democracia dentro dos limites impostos pela *shari‘a* – e a Jihadista, sendo a

⁴³ Zelin (2020: 38), por sua vez, aponta que a maioria dos Salafistas tunisianos faz parte da corrente jihadista.

⁴⁴ O Wahhabismo corresponde à doutrina sunita oficial da Arábia Saudita contemporânea, tendo sido fundada por Muhammad ibnAbdal-Wahhhab (1703-1792), intelectual que atuou essencialmente na Península Arábica e que apontava para a necessidade da comunidade islâmica de abandonar qualquer ferramenta ocidental e se voltar para as práticas religiosas originais (Brancoli, 2014b: 154).

principal diferença entre elas o uso da luta armada para o atingimento de objetivos políticos. Relativamente à primeira corrente, a maioria dos Salafistas científicos estaria voltada para a esfera cultural e de pregação, enquanto uma minoria, como o grupo *Jibhat al-Islah*, apesar de suas objeções ao modelo ocidental da democracia liberal, decidiram adentrar no jogo político (Wolf, 2013a: 57).

No que tange à segunda corrente, a variante dos grupos de milícia mais institucionalizada da Tunísia corresponde ao *Ansar al-Sharia* (AST), o qual desempenhou um papel determinante no proselitismo e recrutamento por meio de narrativas radicais e da exploração do meio social do cenário pós-2011 (Quek & Alkaff, 2019: 3). Bem como movimentos anteriores, o *Ansar al-Sharia* estava enraizado principalmente nos bairros da classe trabalhadora e aproveitou a mobilização dos jovens durante a transição do regime para ganhar terreno, tendo como novidade o quadro teológico/ideológico jihadista que vinha crescendo na região desde o pós-11 de setembro. A linguagem e as práticas sociais do movimento, por seu turno, geraram uma considerável oposição por parte da sociedade tunisiana frente ao seu caráter por vezes violento (Cavatorta, 2015: 2); afinal, enquanto a população tunisiana é 98% composta por muçulmanos principalmente da vertente sunita, a maior parte do país pertencente à divisão sectária em questão adere a uma interpretação moderada do Islã (Fanack, 2020).

Embora o AST tenha ganho projeção em bairros de maior vulnerabilidade econômica, o fortalecimento da radicalização no pós-revolução não se limita a questões dessa natureza; e, dentre as diversas variáveis que podem potencializar as motivações daqueles que aderem à tendência Salafista-jihadista, acreditamos que há questões a nível cultural e identitário que merecem maior atenção. De acordo com Marks, embora fatores como marginalização econômica e falta de educação tendam a empurrar os jovens para crenças religiosas, a atração que o Salafismo Jihadismo por si só desperta em muitos jovens não deve ser relegada. Desse modo, a autora argumenta que:

Essa subcultura representa um refúgio quase anarquista para jovens que desejam permanecer fora da caixa, contornar rapidamente obstáculos institucionalizados e subverter antigas hierarquias. Em um ambiente transitório flutuante e confuso onde fontes tradicionais de identidade, como empregos, são poucas e distantes, o Salafismo Jihadismo oferece uma oportunidade inspiradora para jovens tunisianos lutarem por

algo maior que eles mesmos e injetarem um senso de propósito superior em suas vidas. (Marks, 2013: 111, tradução nossa).⁴⁵

Os anos de 2011 e 2012 testemunharam o pico da mobilização Salafista na Tunísia, quando mais de 30.000⁴⁶ pessoas, sobretudo homens jovens, participaram do Congresso anual de Kairouan organizado pelo maior movimento salafista do país (Zouaghi & Cavatorta, 2018: 1). Para o jovem salafista Mohamed Zied Abid, o evento do movimento *Ansar al-Sharia*, liderado pelos sheiks salafistas Abou Iyadh e Al-Khatib El-Idrissi, representou “o começo do fim para os filhos do secularismo e os defensores da divisão e da destruição das posições islâmicas” (Trabelsi, 2012, n.p.). Inicialmente, entretanto, os Salafistas careceram de representação política na Assembleia Constituinte pois nenhum partido Salafista foi registrado para participar das eleições legislativas de 2011, e nenhum dos candidatos independentes do *Jabhat al-Islah* foram eleitos (Zouaghi & Cavatorta, 2018: 2).

No período que se seguiu à revolução, não obstante o Ennahda e o seu líder Rachid Ghannouchi terem se surpreendido com o apelo do Salafismo-jihadismo e de sua mensagem antidemocrática revolucionária radical, o partido argumentou que aquele fenômeno poderia e deveria ser contido através de diálogos incessantes dentro das estruturas democráticas liberais que estavam nascendo (Cavatorta, 2015: 2). O partido acreditava, ainda, que a marginalização do Salafismo representaria uma ameaça à segurança nacional e que a melhor via a se seguir era a caminhada conciliatória e pragmática que o próprio Ennahda percorreu durante os anos 1990 e 2000 (Zouaghi & Cavatorta, 2018: 3).

Após o rápido sucesso da primeira fase da revolução, entretanto, esta última enfrentaria um período de transição permeado por eventos inesperados, dentre os quais ganharam relevo aspectos como o aumento da corrupção e do contrabando, uma evidente regressão econômica e a perpetração de ataques terroristas (Chaabani, 2017: 22). Com base em nossas análises do contexto tunisiano sob os governos de Bourguiba e de Ben Ali e conforme sublinhado por Wolf (2013b: 2), a Tunísia testemunhou ataques de motivação religiosa esporádicos ao longo de sua história recente, os quais, desde o tiroteio de Soliman em 2006, pareceriam sob controle;

⁴⁵ “This subculture represents an almost anarchist haven for youths who wish to stand out from the pack, quickly circumvent institutionalized obstacles and upend longstanding hierarchies. In a confusingly fluctuating transitional environment where traditional sources of identity such as jobs are few and far between, jihadi Salafism offers an inspirational opportunity for Tunisian youths to fight for something larger than themselves and inject a sense of higher purpose into their lives.”

⁴⁶ Estimativas anteriores, como a sublinhada por Trabelsi (2012, n.p.), indicam que cerca de 5.000 pessoas teriam participado do Congresso de Kairouan, enquanto os números sublinhados por Garteinstein-Ross & Moreng (2014, n.p.) apontam para um número entre 3.000 a 10.000 participantes.

entretanto, a partir do ressurgimento do ultraconservadorismo religioso e do Salafi-jihadismo no pós-revolução, seria iniciada uma série de conflitos com as forças de segurança do país.

Nesse sentido, somente no ano de 2012 foram protagonizados episódios diversos: em maio, uma estação de polícia e bares que vendiam álcool foram atacados no estado de El Kef; em junho, diversos escritórios do UGTT sofreram atentados a bomba, e foi também alvo de ataques uma exibição de artes em La Marsa; no mês de setembro, mobilizações Salafistas violentas tomaram as ruas para protestar contra um filme norte-americano que ridicularizava o profeta Muhammad, quando foram invadidas a embaixada dos EUA, uma escola americana e três pessoas foram mortas; em outubro, dois Salafistas-jihadistas tunisianos foram presos por terem alegadamente se envolvido no ataque à embaixada dos EUA na Líbia que assassinou o embaixador; e, no mês de dezembro, foi descoberta pelas autoridades tunisianas uma célula terrorista afiliada à Al-Qaeda, quando 16 pessoas foram presas (Wolf, 2013b: 2).

Por outro lado, importa ressaltar que o ano de 2012 também havia sido palco de manifestações favoráveis à separação entre política e religião, movimento este que reforça o caráter híbrido da sociedade tunisiana no que tange à sua relação com o Islã. Nesse sentido, o 20 de março, dia da comemoração do 56º aniversário da Independência da Tunísia, evidenciou um cenário dúbio: enquanto foi realizada em El Menzah uma reunião em que diversas forças islâmicas demandavam uma nova Constituição baseada na *shar'ia*, 30.000 pessoas clamavam em Túnis por um Estado secular; e, no dia 24, novamente na cidade se reuniram 15.000 pessoas em defesa da laicidade do Estado (*Instituto Europeo del Mediterráneo*, 2013, n.p.).

Embora novas manifestações tenham sido realizadas em Túnis no dia 25 de março, quando milhares de tunisianos demandavam a criação de um Estado islâmico, o Ennahda anunciou que a *shari'a* não seria codificada na nova constituição (Abouaoun, 2019). E o partido, para evitar uma fratura social, no dia 26 de março anunciou que manteria o Artigo 1 da Constituição de 1959, o qual estabelecia que “a Tunísia é um Estado independente, soberano e livre. Sua religião é o Islã, sua língua é o Árabe e o seu modelo de governo é a República.” (*Instituto Europeo del Mediterráneo*, 2013, n.p.). A recusa do Ennahda em inserir a *shar'ia* na Constituição, por seu lado, representou uma ruptura entre o partido e o Salafismo (Zouaghi & Cavatorta, 2018: 4).

O ano de 2012, assim, preparava o terreno para que as dinâmicas pós-revolução relativas ao Islã tomassem novos rumos, as quais, no ano seguinte, atingiriam um ponto de virada. O assassinato do político secularista Chokri Belaïd em fevereiro de 2013, embora não tenha ficado claro que tenha sido ordenado pelo *Ansar al-Sharia*, provocou intensamente a atenção nacional e gerou pressão política sobre o governo, tendo precedido muitas progressões na escalada de

conflito entre este último e aquela organização (Garteinstein-Ross, 2014: 2). Na primavera daquele ano, quando confrontos violentos entre militantes e as forças de segurança se sucederam na fronteira com a Argélia, teve fim o período de tolerância e mediação com o *Ansar al-Sharia*, o qual foi impedido de realizar o seu terceiro congresso em Kairouan e eventualmente banido pelo governo (Cavatorta, 2015: 11).

Dentre as diversas atividades do AST canceladas ou interrompidas durante o mês de maio, o cancelamento da conferência anual do grupo em Kairouan levou o conflito entre aquelas duas esferas a um terreno até então desconhecido, o qual atingiria seu clímax em julho, quando no fim daquele mês outro político secularista, Mohammed Brahmi, também foi assassinado (Garteinstein-Ross, 2014: 2). Assim, no dia 27 de agosto de 2013, o Primeiro Ministro Ali Larayedh, alegando o envolvimento do *Ansar al-Sharia* no assassinato⁴⁷ de Belaïd e Brahmi, declarou o grupo como uma organização terrorista (Byrne, 2013).

Paralelamente à conflituosa relação que envolveu o Ennahda e o AST no ano de 2013, foi estabelecido entre os meses de julho e setembro daquele ano o Quarteto para o Diálogo Nacional, uma coalizão de quatro organizações da sociedade civil – a União Geral dos Trabalhadores Tunisianos (UGTT), a Liga Tunisiana dos Direitos Humanos (LTDH), a Ordem Nacional dos Advogados da Tunísia (ONAT) e a União Tunisiana da Indústria, Comércio e Artesanato (UTICA) – que, em meio à crise política que assolava o período, intermediou um diálogo entre o Ennahda e partidos seculares (Abouaoun, 2019). Naquele cenário, porém, continuariam à margem aqueles que ansiavam por um maior protagonismo do Islã na cena nacional – o que nos leva, portanto, para uma nova fase do período pós-revolução. E, de modo a auxiliar o nosso entendimento relativamente à nova etapa em que o revivalismo islâmico – e, sobretudo, o Salafismo Jihadismo – adentrará na Tunísia, consideremos o seguinte panorama Salafista-jihadista descrito por Marks:

Os Salafistas-jihadistas são sensíveis à posição diminuída do mundo árabe e muçulmano seguindo ao que eles chamam de sucessivas ‘invasões’ ocidentais, e anseiam pela chance de se unirem em solidariedade com seus irmãos e irmãs muçulmanos onde quer que eles sejam agredidos. Muitos jovens Salafistas – homens e mulheres – fantasiam sobre lutar a jihad na Síria, uma aventura que a eles parece tanto excitante quanto moralmente inspiradora. Alguns colecionam fotos de crianças

⁴⁷ Em dezembro de 2014, sob a afirmação de que a Tunísia não teria paz até que ela implementasse a lei islâmica, militantes que aparentemente haviam se unido ao Estado Islâmico (EI) assumiram responsabilidade pelos assassinatos de Chokri Belaïd, em fevereiro de 2013, e de Mohamed Brahmi, em julho do mesmo ano (*Al Arabiya*, 2014).

feridas no Iraque, na Palestina e na Síria, e relatam que olhar repetidamente para essas fotos aumenta sua determinação para combater a injustiça através da *jihad*, a qual eles acreditam tomar uma variedade de formas (incluindo pregar para outros relativamente às suas roupas, distribuir literatura salafista, protestar contra ofensas religiosas e ir lutar contra agressores percebidos como não islâmicos, como na Síria). (Marks, 2013: 111, tradução nossa).⁴⁸

⁴⁸ “Jihadi Salafis are sensitive to the diminished position of the Arab and Muslim world following what they term successive western ‘invasions’, and long for a chance to join in solidarity with their Muslim brothers and sisters wherever they may be aggressed. Many young Salafis – men and women alike – fantasize about fighting jihad in Syria, an adventure that strikes them as both exciting and morally inspiring. Some collect photos of injured children in Iraq, Palestine and Syria, and relate that repeatedly looking at these photos steels their resolve to combat injustice through jihad, which they believe takes a variety of forms (including preaching to others through their dress, distributing Salafi literature, protesting against religious offences and going to fight against perceived un-Islamic aggressors, such as in Syria).”

3.4. A cena jihadista internacional e a intensificação dos conflitos na Tunísia (2013-2015)

Conforme observamos até então, os desdobramentos da Primavera de Jasmim na Tunísia revelaram uma dualidade: se por um lado os tunisianos poderiam enfim desfrutar da liberdade que por décadas havia sido suprimida pelo autoritarismo dos regimes anteriores, por outro essa mesma liberdade também abriria espaço para o aumento da violência religiosa numa escala sem precedentes. E embora em um primeiro momento o Ennahda tenha buscado estabelecer uma relação conciliatória com os Salafistas-jihadistas por acreditar que marginalizá-los poderia comprometer a segurança nacional, o posterior enrijecimento por parte do governo em relação ao AST, e, conseqüentemente, a reação deste último, concretizariam aquela suposição.

Em uma entrevista conduzida por Galip Dalay gravada em Istambul durante a conferência *Rethinking Violent Extremism in the MENA Region*, em 2016, e disponibilizada no Youtube pela plataforma *Al Sharq Strategic Research*, Monica Marks observa que a experiência vivenciada pela Tunísia no pós-revolução, embora tenha refletido um momento de grande liberdade de expressão religiosa e política, não foi acompanhada pelo devido funcionamento das instituições e por um forte Estado de direito; e, nesse sentido, as ações violentas perpetradas por alguns Salafistas-jihadistas não foram punidas. E se por um lado muitos críticos alegaram que os indivíduos do AST sempre foram violentos e que, portanto, não deveriam ter sido incluídos no processo político, Marks acredita que não haveria muitas razões para que não houvesse liberdade de expressão política radical desde que as instituições tivessem funcionado corretamente e que ações violentas não fossem postas em prática. Assim, quando o *Ansar al-Sharia* foi declarado uma organização terrorista, muitos dos jovens que faziam parte do grupo e não eram violentos teriam sido empurrados ainda mais para a clandestinidade (Marks, 2016).

De acordo com Zelin, o aumento do nível de intimidação e de violência por meio da *hisba* (policimento moral), a transformação do AST em um ator mais abertamente hostil e o seu recrutamento de indivíduos para treinamento e para lutar a *jihad* no exterior teriam sido algumas das dinâmicas que precipitaram a designação do grupo como uma organização terrorista, e também que incentivaram tunisianos a se tornarem combatentes fora do país ou a cometerem atos terroristas locais. E, naquele cenário, a pressão de partidos políticos da oposição e uma mudança de cálculo do Ennahda frente ao aumento da violência ligada ao AST e à *Katibat 'Uqbah Bin Nafi* (KUBN) – grupo de frente insurgente na Tunísia parte da Al Qaeda no

Maghreb Islâmico (AQMI) – levaram o governo a rejeitar até mesmo o proselitismo não violento do AST (Zelin, 2020: 160-161).

Conforme sublinhado por Cavatorta (2015: 11), o banimento do *Ansar-al Sharia* indicou o retorno da opressão estatal e assim configurou um momento-chave da transição tunisiana: a partir de então, foi delineada uma longa campanha repressiva que mandou à prisão centenas de jovens sob a acusação de serem Salafistas-jihadistas e membros de uma organização ilegal, política essa que impulsionou, ainda, muitos outros a partirem para os campos de batalha da Síria e do Iraque. Este último ponto, por seu turno, revela a incidência sobre as dinâmicas locais da conjuntura regional do Oriente Médio e do Norte da África, a qual exige de nós uma maior atenção relativamente ao cenário externo que se desenrolava no período.

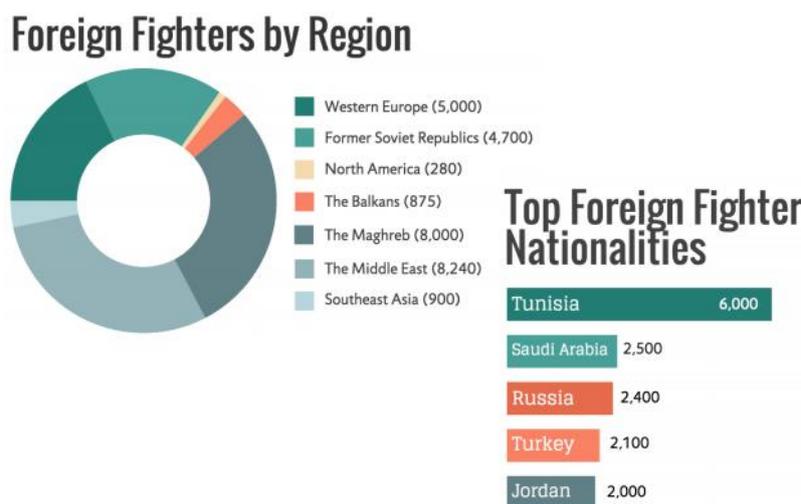
Grande parte dos tunisianos que se mobilizou para aderir a grupos na Síria e no Iraque o fizeram entre março de 2013 e julho de 2014, o que, de acordo com Zelin (2018: 6), poderia ser explicado por fatores diversos; além da supracitada escalada no confronto entre a *Ansar al-Sharia* e o governo tunisiano durante a primavera de 2013, destacam-se, ainda, agravantes como os esforços à época ainda não consolidados do governo tunisiano para impedir que futuros jihadistas deixassem o país, a *jihad* na Líbia – geograficamente mais próxima do território tunisiano – e, ainda, o anúncio em abril de 2013 das operações do ISIS⁴⁹ na Síria.

Assentado em 2004 em meio à invasão norte-americana do Iraque e tendo ganho projeção a partir da sua expansão para a guerra civil da Síria em 2013, o “Estado Islâmico” chamou atenção pela violência de seus integrantes, cujas ações, alicerçadas a partir de uma interpretação ortodoxa da lei islâmica, teriam envolvido métodos como crucificação, decapitação e o assassinato de centenas de civis (Brancoli, 2014a, n.p.). E, bem como a leva de refugiados que teve de deixar regiões do Iraque e da Síria frente à ocupação dos militantes, também nos saltam aos olhos o fluxo contrário. Enquanto em junho de 2014 foram identificados aproximadamente 12.000 combatentes de 81 países na Síria, no ano seguinte esse número mais que dobraria: em dezembro de 2015, investigações apontaram que entre 27.000 e 31.000 militantes de pelo menos 86 países viajaram para a Síria e para o Iraque com o objetivo de se unirem ao Estado Islâmico (*The Soufan Group*, 2015: 4).

⁴⁹ Os termos ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) e ISIL (*Islamic State of Iraq and the Levant*) correspondem a antigas traduções em inglês do grupo que, a partir de junho de 2014, manifestaria suas ambições expansionistas ao declarar a criação de um califado e reduzir o seu nome para “IS” (*Islamic State*), sendo traduzido em português como “EI” (Estado Islâmico). O termo “Daesh” (ou Dai’sh) representa uma sigla em árabe formada pelas letras iniciais do nome anterior do grupo – “al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham” – e tem sido usado em regiões como o Oriente Médio para desafiar a legitimidade do Estado Islâmico. (Irshaid, 2017).

De acordo com dados levantados em 2015⁵⁰, a maioria dos combatentes estrangeiros que viajou ao Iraque e à Síria, por seu turno, adveio do Maghreb e do Oriente Médio, dentre os quais a Tunísia ganhou relevo como um dos países de onde mais partiram militantes para os campos de combate. Esta constatação pode ser ilustrada por meio do seguinte levantamento:

Gráfico 2 – Foreign Fighters by Region & Top Foreign Fighters Nationalities



Fonte: The Soufan Group (2015: 5). *Foreign Fighters: An Updated Assessment of the Flow of Foreign Fighters into Syria and Iraq*. Disponível em https://wb-iisg.com/wp-content/uploads/bp-attachments/4826/TSG_ForeignFightersUpflow.pdf. Acesso em 7 de maio de 2020.

Enquanto a Tunísia figura no topo da lista com a estimativa de 6.000 combatentes enviados ao Estado Islâmico até dezembro de 2015, o que corresponderia, portanto, a 75% dos 8.000 militantes estrangeiros oriundos do Maghreb durante aquele período, os demais países daquela região nem mesmo aparecem entre as principais nacionalidades pelo gráfico abrangidas. A Argélia, que até o ano de 2011 havia se revelado o país maghrebino mais vulnerável ao terrorismo, teria enviado, de acordo com a contagem oficial sublinhada pelo relatório desenvolvido pelo *The Soufan Group* (2015: 7), aproximadamente 170 combatentes. A essa altura nos deparamos, portanto, com um desequilíbrio na região maghrebina que evidenciou que em poucos anos a Tunísia, que até 2011 vendia uma forte imagem de estabilidade, revelou-se o país da região cuja sociedade mais demonstrou vulnerabilidade à ideologia jihadista do Estado Islâmico.

⁵⁰ Em outubro de 2017, o novo relatório levantado por Richard Barret para o *The Soufan Center* apontaria para atualizações significativas no que tange aos dados de 2015, as quais serão, portanto, por nós ulteriormente aprofundadas.

Para aprofundarmos nossas análises acerca do contexto em que a Tunísia despontou dentre os países que mais exportaram militantes para o Iraque e para a Síria, devemos voltar nosso olhar para o quadro doméstico do país. A partida de tunisianos para campos de batalha no exterior coincidiu com o período que se seguiu ao aumento da repressão por parte do governo tunisiano, cenário este em que, de acordo com Cavatorta, a manutenção de uma forte presença policial em bairros considerados pontos ativos do terrorismo, as prisões indiscriminadas e as práticas de tortura apontavam para dois paradoxos: o primeiro demonstrava que, para “salvar” a democracia do *Ansar al-Sharia*, práticas altamente iliberais foram empregadas; e o segundo dizia respeito à própria forma por meio da qual alguns salafistas antidemocráticos se organizaram para reivindicar os seus direitos como cidadãos tunisianos, os quais, desse modo, teriam se beneficiado do novo quadro liberal do país (Cavatorta, 2015: 11-12).

Quando, em julho de 2014, grupos armados – sendo alguns deles ligado à *Al Qaeda* – atacaram e mataram soldados tunisianos em postos de controle do exército na região montanhosa de Chaambi, próxima à fronteira com a Argélia, o governo lançou uma ofensiva contra mesquitas que não estavam sob o controle das autoridades e declarou que ordenaria o fechamento de estações de rádio, websites ou estações de televisão que publicassem mensagens de grupos armados (*Al Jazeera*, 2014). E, enquanto a vertente ultraconservadora dos movimentos islâmicos passava a enfrentar uma escalada da repressão por parte do governo, o período em questão também testemunhou impactos significativos sobre o Islã moderado e o seu papel na política.

O Ennahda, embora tenha há muito tempo aceitado os princípios e procedimentos democráticos, manteve uma clara base religiosa desde a sua formação e serviu de lar para eleitores islâmicos que gostariam de ver um papel da religião na legislação e na governança (Yerkes, 2018: 1). No entanto, frente à conjuntura de deterioração nos níveis político, econômico e securitário do país durante o governo transitório (2012–2014), onde por vezes a postura do partido revelou-se conflitante com o Islã, parte dos tunisianos que votou em seus representantes passaria a acreditar que os membros daquele governo consideravam a religião somente como uma ferramenta, a qual teria sido utilizada para atrair tantos eleitores quanto possível (Chaabani, 2017: 22-23). Nesse sentido, Merone argumenta que:

Quando venceu as eleições, o Ennahda não mais representava nem a geração jovem, revolucionária e rebelde, nem o projeto de estabelecimento de um Estado islâmico. De fato, o partido islâmico liberal representa uma classe média conservadora que sempre esteve interessada em apoiar ou se integrar ao projeto nacional em troca de

benefícios materiais e algumas referências aos seus valores islâmicos conservadores (Merone, 2014: 9, tradução nossa).⁵¹

A insatisfação de parte dos tunisianos em relação ao governo do Ennahda, desse modo, precederia um quadro desfavorável para o partido que teria sido potencializado tanto por fatores externos quanto internos. A nível regional, a derrubada em 2013 do governo da Irmandade Muçulmana – que também possuía caráter religioso e havia cometido graves erros políticos – no Egito, perpetrada pelo ex-Ministro da Defesa e hoje presidente do país Abdel Fattah al-Sisi, teria causado um efeito negativo sobre o governo transitório do Ennahda; e, internamente, além de o partido islâmico ter sido afetado moral e politicamente por não ter sido capaz de refrear a deterioração da segurança e da economia, o partido laico Nidaa Tounes pouco tempo após a sua emergência se tornaria, de acordo com as pesquisas de opinião, o mais popular do país (Chaabani, 2017: 23). O partido em questão, o qual correspondia a uma coalizão entre bourguibistas, figuras do antigo regime e esquerdistas, foi formado em 2012 como um contrapeso ao partido islâmico (Yerkes, 2018: 1).

Desse modo, nas eleições parlamentares de outubro de 2014, o Ennahda foi derrotado pelo Nidaa Tounes, tendo este último somado 86 cadeiras no parlamento enquanto o primeiro contabilizou 69. (Yerkes, 2018: 2). As eleições presidenciais daquele mesmo ano, por sua vez, apontariam para a mesma direção: durante o primeiro turno em novembro, o candidato do Nidaa Tounes Béji Caïd Essebsi conquistou 39% dos votos, e, no segundo turno em dezembro, venceu as eleições presidenciais com 55.7% dos votos (Abouanoun, 2019). E o Ennahda, tendo sido derrotado nas eleições de 2014, decidiu se juntar ao partido secular Nidaa Tounes, coalizão esta que evidenciava as prioridades e interesses do partido islâmico em se manter no governo independentemente dos potenciais custos que a decisão em questão poderia envolver (Zouaghi & Cavatorta, 2018: 4).

Naquele cenário, seria adotada uma linha ainda mais repressiva na estratégia para conter o extremismo, quando o governo eleito no fim de 2014 foi a tribunal para recuperar mesquitas, restringiu sites de recrutamento para o Iraque e para a Síria e varreu centenas de militantes suspeitos (Markey & Amara, 2015a); e embora o novo governo tenha sido, de acordo com Chaabani (2017: 24), levemente mais eficiente que os anteriores a nível securitário, não houve

⁵¹ “By the time it won the elections, Al-Nahda was no longer representing either the rebellious, revolutionary young generation or the project of establishing an Islamic state. Indeed, the moderate Islamic party represents a conservative social middle class that has always been keen to support and assimilate to the national project in exchange for material benefits and some references to their Islamic, conservative values.”

progresso nos âmbitos da economia, da corrupção e da justiça social no país. Ademais, seria possível dizer que mesmo o investimento destinado à segurança não pareceu capaz de refrear o radicalismo que então ganhava ímpeto: afinal, conforme observamos a partir dos dados levantados pelo *The Soufan Group* (2015), o ano de 2015 continuava a refletir um alto fluxo de tunisianos que viajaram aos campos de combate do Iraque e da Síria; e, a nível doméstico, conforme observaremos, aquele mesmo ano seria palco de dois atentados que deixaria marcas profundas no país e transformaria radicalmente a imagem por ele vendida ao exterior.

Se nos primeiros anos pós-revolução as ações violentas que mais ganharam projeção em solo tunisiano foram direcionadas, sobretudo, a atores ligados ao governo, o ano de 2015 testemunharia uma mudança de alvo: bem como observamos acontecer durante a década de 1980 no Egito a partir das análises de Pace (2005: 272), quando sob as ramificações da Irmandade Muçulmana – a Salam Fara e a Jama-at Islamiyya – os ataques passaram a mirar figuras como turistas ocidentais, agora estes últimos também seriam as principais vítimas dos atentados que mais ganharam projeção na Tunísia no período em questão. No dia 18 de março de 2015, militantes atacaram e assassinaram 24 pessoas no Museu Nacional do Bardo, em Túnis, dentre as quais 20 eram turistas estrangeiros; e apenas três meses depois, em 26 de junho, um homem armado matou 38 turistas em um resort de praia na cidade de Sousse (Abouanoun, 2019).

O Estado Islâmico, por sua vez, assumiu responsabilidade por ambos os ataques. No que tange ao primeiro, a organização disse que “a operação abençoada acarretou a morte e ferimento de dezenas de cruzados⁵² e apóstatas”, e ameaçou novos ataques ao afirmar: “o que vocês viram hoje é a primeira gota de chuva, se Allah permitir. Vocês não desfrutarão de segurança e nem irão se deleitar com a paz enquanto o Estado Islâmico tiver homens que não dormem em meio às injustiças” (Kreider & Momtaz, 2015). No tiroteio de Sousse, o grupo declarou: “nosso irmão, o soldado do Califado, Abu Yihya al-Kairouni, atingiu seu alvo do hotel imperial apesar das medidas de segurança”, afirmando ainda que o ataque ao “bordel” havia matado 40 “infieis” (Amara, 2015).

O episódio de Sousse revelou-se um dos mais graves eventos da história contemporânea do país, e o segmento do turismo, que correspondeu ao alvo direto do ataque e que já se encontrava frágil em razão do atentado no Museu Nacional do Bardo, a partir de então

⁵² Aqueles que perpetraram as cruzadas, no imaginário muçulmano de hoje, são entendidos como os bárbaros cristãos medievais que atacaram o mundo muçulmano e mataram milhares de inocentes, bem como são vistos como os ancestrais dos imperialistas e colonialistas ocidentais modernos (Mourad, 2018, n.p.).

enfrentaria uma crise que não era experimentada desde a década de 1970 (Soussi, 2015). Numa conjuntura em que milhares de turistas deixaram a Tunísia e as perdas para o setor turístico foram estimadas em 500 milhões de dólares, o governo recorreu a medidas mais drásticas: argumentando que o ataque em Sousse havia deixado a Tunísia “em um estado de guerra” e sublinhando, ainda, o aumento do terrorismo e a fragilidade do contexto regional, o presidente Béji Caïd Essebsi declarou estado de emergência no país (Markey & Amara, 2015b).

Inicialmente, as autoridades tunisianas haviam declarado estado de emergência em 15 de janeiro de 2011 e o renovaram repetidamente até março de 2014, quando o mesmo foi autorizado a expirar, e, no ano seguinte, seria reintroduzido em 4 de julho no cenário pós-ataques (*Amnesty International*, 2019). E, sob este mesmo pano de fundo, em outubro daquele ano, o Nobel da Paz de 2015 foi concedido ao Quarteto Para o Diálogo Nacional “pela sua contribuição decisiva para a construção de uma democracia pluralística na Tunísia após a Revolução de Jasmim de 2011” (*The Nobel Prize*, 2015). A premiada transição democrática, entretanto, continuava a refletir um panorama controverso: afinal, se por um lado o preterimento do Islã no quadro político demonstrava que as demandas de parte da sociedade tunisiana continuavam a ser abafadas, a manutenção do estado de emergência ao longo dos anos que se passaram – bem como, a partir do que observaremos, dos que estavam por vir – também revelava a fragilidade da caminhada democrática que pela Tunísia vinha sendo percorrida.

3.5. O panorama político e a permanência da questão Salafista-jihadista (2016-2019)

Embora a Tunísia viesse sendo elogiada pelo processo democrático por ela atravessado desde a revolta popular que em 2011 derrubou o governo autoritário de Ben Ali e incitou a Primavera Árabe, os cinco anos que se sucederam aos protestos foram marcados por constantes mudanças de governo e pelo esforço de muitos partidos políticos para encontrar uma base firme (Gall & Samti, 2016). E, na conjuntura que se seguiu às turbulências que levaram o governo a reimplementar o estado de emergência no país em 2015, a cena política veria ascender uma nova balança de poder: ao passo que diversos políticos deixaram o Nidaa Tounes por razões partidárias, o Ennahda se tornaria novamente o maior partido no parlamento (Mersch, 2016).

O revigoramento do partido islâmico em 2016, entretanto, não representaria uma vitória para muçulmanos mais conservadores que desejavam ver um maior envolvimento da religião nos assuntos políticos, os quais, bem como nos anos anteriores, continuariam a ser alvo das estratégias securitárias do país. Enquanto as operações das forças de segurança foram capazes de prender milhares de tunisianos que alegadamente planejavam viajar à Síria, ao Iraque e à Líbia, este número também foi reforçado pela repressão indiscriminada dos Salafistas, inclusive dos não violentos; e se a radicalização era em parte potencializada por motivações econômicas, questões de cunho político também corresponderiam a um catalisador:

Nas partes mais remotas do país, a marginalização econômica também contribui para a radicalização, com os jovens conscientes de que as suas cidades natais estão experimentando um nível de desenvolvimento econômico muito inferior àquele experimentado em áreas costeiras e no Leste. Eles estão igualmente cientes de que a elite política da Tunísia continua a ser recrutada dentre as fileiras do antigo regime, embora sob uma nova roupagem. (*Jamestown Foundation*, 2016, tradução nossa).⁵³

Se por um lado o primeiro semestre de 2016 não testemunhou atentados que envolvessem estrangeiros ou que tivessem cidades turísticas como palco, outro ataques que se sucederam, sobretudo, nas regiões fronteiriças, evidenciavam que o jihadismo se mantinha a todo vapor: em 28 de fevereiro, foram mortos quatro militantes na fronteira da Argélia; em 3

⁵³ “In the more remote parts of the country, economic marginalization also contributes to radicalization, with young people aware that their hometowns are experiencing a level of economic development much lower than that experienced in coastal areas in the east. They are similarly aware that Tunisia's political elite continues to be drawn from among the ranks of the former regime, albeit under a new guise.”

de março, cinco militantes que haviam cruzado a fronteira da Líbia, aproximadamente de Ben Guerdane, foram assassinados; a partir do dia 7 de março, quando por volta de 50 integrantes do Estado Islâmico atacaram a cidade de Ben Guerdane, foram mortos 40 militantes, 13 seguranças e sete civis, enquanto entre os dias 9 e 10 as forças armadas mataram 13 militantes; em 21 de março, foi desmantelada por parte da Unidade de Combate ao Terrorismo da Tunísia uma célula terrorista de recrutamento que planejava enviar militantes para a Líbia; e, em 11 de maio, foram realizadas incursões por parte da polícia em um subúrbio de Túnis e na cidade sulista de Tataouine, quando as autoridades tunisianas afirmaram que quatro policiais foram mortos em um ataque suicida a bomba em Tataouine (Abouaoun, 2019).

A tentativa falha de tomar a cidade de Ben Guerdane, de acordo com Zelin, correspondeu ao auge dos poderes do Estado Islâmico na Tunísia e representou um ponto de virada não somente em relação aos projetos do grupo no país, mas também relativamente ao impulso que foi dado ao governo tunisiano em sua luta contra os jihadistas. A partir de então, além da campanha agressiva que foi iniciada seguidamente aos ataques do Bardo, Sousse e Ben Guerdane, a Tunísia continuaria a aprimorar internamente políticas mais amplas contra o movimento jihadista no período 2016-2019, quando seria potencializado o delineamento de estratégias juntamente a outras nações e órgãos internacionais (Zelin, 2020: 237 e 253).

Paralelamente ao conflituoso quadro que permeava as relações entre o governo e os jihadistas, a cena política também testemunharia desdobramentos significativos. Em 19 de maio de 2016, dia em que as forças especiais afirmavam que haviam matado um comandante sênior do Estado Islâmico durante um confronto em uma região central montanhosa da Tunísia, o líder do Ennahda Rachid Ghannouchi também anunciou que o partido estava se distanciando do Islã Político (Abouaoun, 2019). No discurso em questão, Ghannouchi sublinhou que o islamismo não é mais relevante para a nova era e que a sua identidade está claramente enraizada na Constituição, bem como afirmou que a utilização do termo era custosa uma vez que ele também abrangia desde o Estado Islâmico até a Irmandade Muçulmana (Foroudini, 2019). A questão identitária tunisiana, por seu turno, também ganha relevo na entrevista realizada com Ghannouchi pelo *Le Monde*, conforme extraída pelo *Wilson Center* (2016):

O Ennahda é um partido civil, democrático e político baseado em valores civilizacionais modernos e muçulmanos. Esta base é aquela fundada na Constituição de 2014 que reflete este entendimento dual, misto, de modernidade e identidade. Nós

estamos nos movendo na direção de um partido especializado unicamente em atividades políticas. (tradução nossa).⁵⁴

Se por um lado a decisão do Ennahda pela separação entre política e religião de fato reflete a dualidade e o hibridismo que permeiam grande parte da sociedade tunisiana, também é verdade que ela fortaleceria um velho paradoxo. Conforme por nós observados a partir das análises de Hall (2005: 87), o entendimento desse mesmo hibridismo enquanto uma possível ameaça à tradição também precede tentativas de restauração de antigas identidades; e assim, enquanto secularistas e doadores ocidentais – os quais temiam a ascensão de um Estado islâmico e que não desejavam que a Tunísia passasse pela experiência vivenciada pelo Egito com a Irmandade Muçulmana – ficaram possivelmente satisfeitos com essa mudança, o mesmo não poderia ser dito em relação à base eleitoral do partido que gostaria de ver um maior protagonismo do Islã na política (Yerkes, 2018: 2).

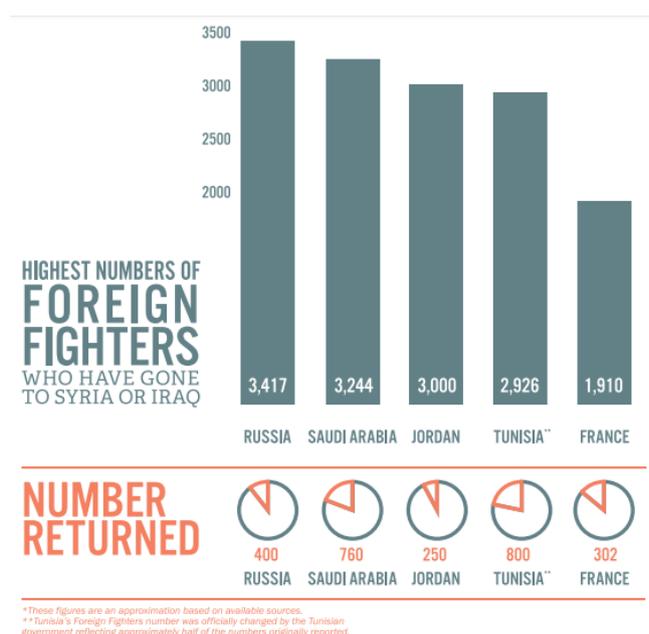
A sociedade se veria, portanto, novamente diante de um cenário dilemático tanto na esfera do Ennahda quanto fora da mesma: enquanto diversos eleitores do partido diminuiriam ao passar dos anos o seu apoio à interposição entre religião e política, a decisão do Ennahda de se distanciar de seus princípios fundadores levaria outros apoiadores a deixarem o partido; paralelamente, ao passo que, independentemente de partido político, grande parte da sociedade advogava pela laicidade do Estado, outra esfera considerável clamava por uma maior inclusão de valores islâmicos. E embora a perda de influência por parte do Estado Islâmico e o maior avigoramento das forças de segurança possam ter contribuído para uma aparente retração do número de possíveis jihadistas, as dinâmicas inauguradas a partir de 2016 demonstram que aqueles últimos seguiriam desafiando as capacidades do governo.

Os Salafistas-jihadistas não deixariam de constituir, desse modo, um ponto de tensão na sociedade tunisiana. Nesse sentido, importa salientar que novas estimativas levantadas pelo *The Soufan Center* relativas a 2016 apontaram para uma atualização no tocante aos dados recolhidos dois anos antes: em 2015, estimava-se que 6.000 tunisianos haviam viajado para a Síria ou o Iraque no intuito de se unirem ao Estado Islâmico; entretanto, uma vez que os Estados puderam posteriormente realizar uma contagem mais precisa, o relatório produzido por Richard Barrett para o *The Soufan Center* em 2017 demonstrou que 2.926 tunisianos teriam viajado para as regiões em questão até dezembro de 2016 (Barrett, 2017: 13). E, se por um lado essa atualização

⁵⁴ “Ennahda is a political, democratic, and civil party based on Muslim and modern civilizational values. This basis is the one found in the 2014 Constitution that reflects this mixed, dual understanding of modernity and identity. We are moving towards a party that specializes solely in political activities.”

poderia em um primeiro momento contribuir para a percepção de que a questão jihadista não se revelava tão profunda quanto primeiramente aparentou ser, ganham destaque no novo relatório outras variáveis que merecem atenção. Observemos, primeiramente, a figura que reflete os novos números:

Gráfico 3 – Highest numbers of foreign fighters who have gone to Syria or Iraq



Fonte: BARRETT, Richard (2017: 10). Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees, p. 10. *The Soufan Center*. Disponível em <https://radical.hypotheses.org/files/2018/01/Beyond-the-Caliphate-Foreign-Fighters-and-the-Threat-of-Returnees-TSC-Report-October-2017.pdf>. Acesso em 25 de maio de 2020.

De acordo com os dados atualizados, algumas mudanças saltam aos olhos: além de a Turquia não mais figurar entre as cinco nacionalidades que teriam enviado o maior número de combatentes ao Estado Islâmico e a França ter sido incluída na nova contagem, observa-se que, com exceção da Tunísia, os demais países da lista – Rússia, Arábia Saudita e Jordânia – refletiram um número ainda maior de jihadistas do que aquele exposto pelo *The Soufan Group* em 2015 e por nós destacado no subtópico anterior. Devemos considerar, entretanto, que há contagens que apontam para um número bastante superior à estimativa de 2.926 tunisianos, conforme foi relatado por dois diplomatas ocidentais à *Humans Right Watch* (2019) – os quais estimam que em torno de 6.500 tunisianos viajaram à Síria e outro 1.000 ou 1.500 à Líbia, dentre os quais 1.000 seriam mulheres.

De uma forma ou de outra, a Tunísia segue dentre os países que mais exportaram militantes para o exterior; e, se por um lado a contagem realizada pelo Estado e indicada pelo *The Soufan Group* refletiu um número de militantes menor do que o estimado em 2015, por

outro o novo relatório de 2017 apontava para uma nova estimativa relevante: o país se destacava, agora, como o território para onde mais jihadistas regressavam. Esses repatriados, por conseguinte, poderiam representar uma ameaça à segurança de seu próprio país? Esta indagação protagonizará intensos debates na sociedade tunisiana e segue hoje refletindo uma das principais preocupações do governo no que concerne ao âmbito securitário, e, por isso, merece nossa atenção neste momento em que nos aproximamos da conclusão de nossa pesquisa.

A reportagem de vídeo “La Tunisie, 1er exportateur de Djihadistes”, da Radio Télévision Suisse (RTS) (2017), busca lançar luz sobre aquele questionamento. Dentre os entrevistados, a advogada de Direitos Humanos Fadoua Braham, a qual representa tunisianos que retornam do Estado Islâmico, salientou em relação aos que regressaram ao país e não foram encarcerados: “Será que eles aceitarão a diferença, a laicidade e a liberdade individual? Eu acredito que não. Eles têm seu próprio modelo de sociedade e o ideal pelo qual eles lutaram, e possivelmente continuarão lutando. Eles são perigosos, para nós e para o Estado” (Braham, 2017, tradução nossa).⁵⁵ Um veterano tunisiano que regressou da Síria e que havia combatido junto à Al Qaeda no Iraque durante os anos 2000, também entrevistado na reportagem realizada pela RTS (2017) e de forma anônima sob o nome “K.”, aponta para a permanência da *jihad* enquanto o Ocidente não se retirar do mundo muçulmano:

Se há países que enviam seus exércitos para combater muçulmanos, automaticamente acontecerão atentados em seus países. Então, se eles pensam que não existirão mais jihadistas, isto é impossível. Como o oxigênio, iremos sempre existir. Nós temos um objetivo: deixem-nos viver tranquilamente. Tirem suas mãos para que possamos viver tranquilamente. (K., 2017, tradução nossa)⁵⁶

Enquanto a experiência do jihadista em questão no Iraque reforça o argumento por nós anteriormente levantado de que a radicalização encontra suas raízes em um período anterior à revolução de 2011, sua fala cristaliza o anticolonialismo que ganha relevo dentre as motivações daqueles que se mobilizam para lutar a *jihad* no exterior. A título de ilustração desse ressentimento, Zelin sublinha o emblema de interferência externa e negação de agência que

⁵⁵ “[...] Est-ce qu’ils vont accepter la différence, est-ce qu’ils vont accepter la laïcité et voilà, les libertés individuelles? Je ne pense pas. Ils ont leur modèle de société, et dont ils ont l’idéal pour lequel ils ont combattu, peut-être ils vont continuer de se battre. Donc, ils sont dangereux pour nous et pour l’État.

⁵⁶ “S’il y a des pays qui envoient leurs armées pour combattre les musulmans, automatiquement, ils doivent penser qu’il y aura des attentats dans leur pays. Si ils pensent que les djihadistes un jour ce sera termine, c’est impossible. Nous et l’oxygène on quittera pas ce monde. Nous on a un but, laissez-nous vivre tranquillement. Enlever vos mains pour nous laisser vivre tranquillement.”

ainda representa o Acordo *Skyes-Picot* de 1916, entre a França e a Grã-Bretanha, o qual dividiu o Oriente Médio entre ambas; e embora as linhas do acordo tenham sido alteradas, ele ainda sinalizaria a insensibilidade da regra colonial francesa e inglesa no Oriente Médio e no Norte da África. Nesse sentido, o autor ressalta que a “quebra de fronteira” entre o Iraque e a Síria poderia ser vista como uma reversão simbólica daquele delito histórico, bem como expõe o argumento de um tunisiano de que “a divisão dos países é europeia... nós queremos transformar a região em um Estado islâmico próprio, e a Síria é onde ele terá início.” (Zelin, 2018: 11).

Em meio às categorias que enquadram os repatriados e indicam os diferentes níveis de risco que eles poderiam oferecer, os apontamentos de Barrett relativamente àqueles que tiveram uma experiência mais longa no Estado Islâmico e que se desiludiram também convergem para a permanência da questão jihadista. Segundo o autor, mesmo aqueles que se decepcionaram com o comportamento e táticas do grupo tiveram muito provavelmente motivações que incluíam a rejeição da sociedade que eles deixaram para trás, e, possivelmente, ainda abrigariam o sonho de um Estado islâmico puro e dirigido por governantes comprometidos com a implementação da *shar‘ia*; e eles poderiam, portanto, continuar acreditando que este objetivo só seria alcançado por meio da violência. E, no âmbito das demais categorias, seria possível ainda que os repatriados procurassem novos palcos para o estabelecimento da *jihad*, se unissem a outros grupos violentos, se tornassem recrutadores, encorajassem simpatizantes e se juntassem a outros militantes que deixaram o califado (Barret, 2017: 18-21).

Considerando possibilidades como as acima ressaltadas, não surpreende o fato de que alguns setores da sociedade tunisiana tenham manifestado resistência relativamente aos repatriados. Ao passo que os extremistas vinham sendo derrotados no campo de batalha, Hinnant (2017) sublinha que a Tunísia seria dilacerada por um intenso debate sobre o que deveria ser feito em relação aos que retornam dentre os milhares de combatentes que antes haviam deixado o país, e, ainda, sobre como determinar o possível perigo que eles poderiam representar. Em janeiro de 2017, sob entoações de frases como “Retorno dos terroristas, grande ameaça à segurança do país”, “Não ao retorno de terroristas ao país”, “Todos os tunisianos contra o terrorismo” e “Não perdoamos os criminosos e recusamos o seu retorno”, mais de 1000 tunisianos se manifestaram no centro de Túnis contra um eventual retorno de jihadistas. O então presidente Béji Caïd Essebsi, por sua vez, declarou que o impedimento do retorno de tunisianos seria inconstitucional (*Le Point*, 2017).

Apesar da declaração de Essebsi, as ações práticas do governo suscitariam dilemas no campo dos Direitos Humanos. Num cenário em que o país se encontra em meio a prisões lotadas, cortes sobrecarregadas com casos de terrorismo e fronteiras porosas (Hinnant, 2017),

o que se observa é que o auxílio por parte do governo tunisiano para o retorno dos que vêm do Estado Islâmico tem sido escasso – inclusive em relação aos filhos e filhas de tunisianos que se juntaram ao grupo. Conforme exposto pelo Ministério das Mulheres e Crianças da Tunísia ao *Human Rights Watch* (2019), cerca de 200 crianças e 100 mulheres que reivindicaram nacionalidade tunisiana ainda estariam detidas no exterior sem nenhuma acusação por até dois anos, principalmente na Síria, na vizinha Líbia e algumas também no Iraque. No entanto, conforme sublinha a pesquisadora de terrorismo e contraterrorismo Letta Tayler, embora as preocupações relativas à segurança sejam legítimas, elas não podem servir como licença para que o governo abandone crianças ou outros nacionais mantidos sem acusações em prisões no exterior (*Human Rights Watch*, 2019).

Além dos integrantes do Estado Islâmico que regressaram à Tunísia e se encontram em liberdade ou em prisão domiciliar, como é o caso do jihadista anônimo K. entrevistado pela RTS (2017), e daqueles que, conforme sublinhado por meio do supracitado relatório da *Human Rights Watch* (2019), viajaram a campos de combate no exterior e hoje não conseguem regressar ao seu país de origem, há ainda outras categorias que também seriam vistas com preocupação por parte do governo e da sociedade. Nesse sentido, enquanto há milhares de aspirantes a jihadistas que teriam tentado viajar – de acordo com Gurbuz (2018), as autoridades tunisianas impediram 12.500 indivíduos antes que os mesmos deixassem a Tunísia, enquanto outros 4.605 foram interrompidos por oficiais turcos antes de entrarem na Síria – e tiveram suas expectativas frustradas, também existem indivíduos que, embora não tenham necessariamente se deslocado ou tentado se deslocar para combater no exterior, acreditam que é legítimo recorrer à violência para o alcance de objetivos políticos e poderiam possivelmente estarem mais propensos à perpetração de ataques.

Em 29 de outubro de 2018, uma mulher-bomba de 30 anos detonou explosivos nas proximidades da Avenida Bourguiba, no centro de Túnis, quando foram feridos 15 policiais e dois adolescentes no primeiro atentado protagonizado pela capital desde 2015. Inicialmente, o incidente havia sido identificado como um ato isolado, e de acordo com o Ministro do Interior, Hichem Fourati, Mouna Guebla não estava em nenhuma lista de observação de possíveis extremistas e também não era conhecida por questões relativas à sua religião (*BBC*, 2018). Um mês mais tarde, entretanto, Fourati anunciaria em um comunicado público que Guebla havia declarado lealdade ao Estado Islâmico e adotado o pensamento takfirista⁵⁷, e as relações

⁵⁷ De acordo com Hassan (2017: 3), *takfir* corresponde a uma declaração teológica de que um muçulmano se tornou um apóstata, que uma pessoa é uma infiel ou, ainda, que uma ação ou ideia constitui uma descrença no Islã. No

estabelecidas entre a mulher e membros do grupo operantes na Tunísia e no estrangeiro – uma vez que a mesma possuía conhecimentos relativos à fabricação de bombas caseiras – levariam o governo a dismantelar quatro células takfiristas adormecidas em regiões do país. Na ocasião, 12 pessoas foram presas e também foram apreendidos gases tóxicos, explosivos, eletrônicos e um drone (*Espace Menager*, 2018).

Enquanto alguns veículos de comunicação frequentemente ressaltaram, além do fato de que Guebla estava desempregada⁵⁸, a conjuntura de debilidade econômica que têm permeado o país desde a revolução de 2011, alguns aspectos da vida da jihadista nos levam a crer que as motivações para a realização do ataque possivelmente não se limitam puramente ao âmbito da economia. Guebla, que possuía um diploma de Ensino de Inglês para Negócios, morava em uma simples casa rural na cidade de Zorda junto à sua família, a qual possuía terras – onde por vezes ela auxiliava no trabalho durante o período em que esteve desempregada – que eram utilizadas para o cultivo e criação de animais; e, segundo sua mãe, durante os estudos dos filhos, a família providenciou todo o necessário e trabalhou duro para que eles obtivessem seus diplomas (Ghanmi, 2018).

Entretanto, embora Guebla aparentasse possuir uma certa estrutura familiar e não se encontrasse em situação de extrema vulnerabilidade econômica, devemos reconhecer que a falta de trabalho por vezes transcende a esfera material. Nesse sentido, conforme previamente observamos a partir das reflexões de Marks, empregos também correspondem a fontes tradicionais de identidade; portanto, numa conjuntura em que tais fontes se tornam escassas, o Salafismo-jihadismo possivelmente constituiria uma forma através da qual os jovens encontrariam um senso de propósito maior para suas vidas (Marks, 2013: 11). E em meio a esse ambiente efêmero, fragmentado e carente de certezas que pudessem auxiliar na organização da vida social, o Estado Islâmico, ainda que enfraquecido, continuaria no âmbito da sociedade tunisiana correspondendo a uma possível fonte de identificação.

Oito meses após o atentado perpetrado por Guebla, poucos meses antes das eleições de setembro e outubro e durante o pico da alta temporada de verão, a capital da Tunísia foi palco de dois novos ataques pelos quais o Estado Islâmico clamaria responsabilidade. Em 27 de junho

âmbito do Estado Islâmico, o qual insere sob aquelas categorias os muçulmanos que não aceitam a sua interpretação do Islã, esta última permite o assassinato dos apóstatas e infiéis, e o *takfir* tem sido utilizado pelo grupo para uma tentativa de purificação da sociedade islâmica através do ataque a muçulmanos sunitas, xiitas e a grupos takfiristas rivais (Kadivar, 2020: 9).

⁵⁸ São alguns exemplos: *Tunisia attack: Suicide bomber was a jobless graduate* (BBC, 2018); *Tunisia woman suicide bomber was jobless graduate: prosecution* (Al Arabiya, 2018); *Tunisia Suicide Bomber Identified as Jobless Woman* (Asharq Al-Awsat, 2018).

de 2019, o primeiro homem-bomba teria como alvo uma patrulha da polícia na rua Charles de Gaulle no centro de Túnis, e o ataque, de acordo com o Ministro do Interior, deixaria um policial morto⁵⁹, outro ferido e três civis também feridos; logo depois, um segundo homem-bomba se explodiu próximo a uma estação de polícia em al-Gorjani, deixando, ainda de acordo com o Ministro, quatro pessoas feridas (Amara, 2019). A conjuntura que se desenrola na esteira dos ataques de 2019 evidencia um aumento considerável das tensões no campo do secularismo e da religiosidade, as quais merecem, portanto, uma maior atenção de nossa parte.

Poucos dias após o duplo ataque suicida de junho de 2019, o Primeiro Ministro Youssef Chahed, alegando razões securitárias, assinou um decreto governamental de efeitos imediatos que proibiria o uso do *niqab* – o véu que cobre todo o rosto – em instituições públicas (*Al Jazeera*, 2019). A *Leaders*, relativamente à decisão, sublinhou que há muito tempo ela era exigida por aqueles que defendem o secularismo e que a mesma constituiria um avanço significativo na sociedade modernista da Tunísia, bem como serviria de referência para muitos outros países. Um especialista consultado pelo jornal, entretanto, alertou que era de se esperar uma forte reação dos islamistas – tanto do Ennahda quanto daqueles mais radicalizados, como o *Hizb Tahrir* e outros grupos Salafistas. (*Leaders*, 2019).

Enquanto o decreto foi, de fato, bem recebido por modernistas e defensores do secularismo, ele paralelamente suscitou cólera dentre os salafistas do Marrocos, os quais exprimiram seu descontentamento nas redes sociais e se dirigiram com indignação aos colegas teólogos e sheiks tunisianos por seu silêncio diante de uma decisão que, para eles, representaria uma “Guerra feroz contra os símbolos religiosos” (Benadad, 2019). Na Tunísia, algumas portadoras do *niqab* perceberam este endurecimento como uma mensagem política e agora temem um retorno às práticas do antigo regime, sob o qual foram proibidos sinais ostensivos de religiosidade ligados ao Islã. Salwa, uma dona de casa, afirma: “Estou tão decepcionada. Nos é negada a liberdade que, no entanto, tem sido a principal demanda desde a revolução.” (Lafrance & Nasraoui, 2019). Habiba, uma estudante de 21 anos de Teologia e Pensamento Islâmico na Universidade al-Zaytouna e que usa o véu desde os 16 anos, também argumenta em prol da liberdade individual: “Este é o meu rosto, e eu tenho a liberdade de cobri-lo ou não” (Smadhi & Joyce, 2019).

Não foram apenas os salafistas e as mulheres portadoras do *niqab*, entretanto, que se opuseram à decisão do governo. A advogada Hanen Khmiri ressalta: “a *mutanaqiba* (mulher

⁵⁹ Na semana seguinte aos ataques, o Ministro do Interior afirmou que o ataque contabilizou duas mortes após um civil ter morrido em decorrência de seus ferimentos (*Arab News*, 2018).

que veste o niqab) é uma cidadã como todos os demais [...] Endurecer o controle, para mim, envia uma mensagem de que estas pessoas não são como nós. É um rótulo que atribuem a elas, o qual não é preciso”. Lotfi Azzouz, o diretor do escritório da Anistia Internacional na Tunísia, afirmou para o *Al Jazeera* que as declarações do ministro relativas ao *niqab* eram vagas, e poderiam, portanto, levar a abusos (Smadhi & Joyce, 2019). Assim, o decreto contribuiria para a sensação de muitos no país de que a Tunísia estaria retrocedendo às velhas práticas do antigo regime.

Conforme sublinhado por Malka e de acordo com o que exploramos ao longo desta pesquisa, a Tunísia, durante a maior parte de sua história moderna, esteve sob a dominação de um secularismo rígido imposto por um Estado que, para marginalizar a educação religiosa, minou instituições, líderes islâmicos, e garantiu ainda que as autoridades estatais pudessem regular rigorosamente a religião; e, naquele período, o *niqab* também foi banido do país. E embora após a revolução de 2011 muitas restrições relativas à pregação, organização e realização de atividades religiosas tenham sido afrouxadas, Béji Caïd Essebsi, presidente da Tunísia de 2014 até a sua morte em 25 de Julho de 2019, foi um dos principais defensores de que fosse imposta uma legislação destinada ao controle de assuntos religiosos (Malka, 2019).

Enquanto argumentos relativos à liberdade das *mutanaqibas* e aos riscos de que excessos sejam cometidos pelo governo são salientados por muitos defensores do direito ao uso do *niqab*, a aceitação deste princípio está longe de ser consensual e tem sido amplamente debatida no país. A Liga Tunisiana de Direitos Humanos (LTDH), a qual militou fortemente contra a Circular 108 que sob o regime de Ben Ali proibiu o uso do véu em lugares públicos, hoje apresenta mais nuances em relação ao *niqab*. Nesse sentido, Jamel Msallem, o presidente do LTDH, ressaltou que embora a posição compartilhada por um grande número de membros seja em defesa das liberdades individuais, e, portanto, da liberdade de se vestir, esta torna-se uma questão de segurança se a não identificação do rosto pode representar um perigo. Msallem argumenta, ainda, que “[...] o *niqab* é o sinal de grupos Salafistas cuja ideologia coloca a mulher em segundo plano, em uma posição de inferioridade, enquanto nós temos trabalhado há décadas pela igualdade total e concreta entre homens e mulheres” (Lafrance & Nasraoui, 2019). Um analista e instrutor de mídia tunisiano, em condição de anonimidade, explicou ao *The Media Line* que “a decisão é muito importante, uma vez que irá proteger as instituições do país que têm sido alvo de organizações terroristas, especialmente o Estado Islâmico (EI)” (Abumaria, 2019).

Conforme sublinhado por Malka, a resposta do Ennahda seria menos previsível. Tendo em vista que diversos líderes do partido por muito tempo proclamaram que a proteção dos

direitos individuais seria a maneira mais efetiva de prevenir um retorno ao autoritarismo, o esforço do governo para proibir o *niqab* contrariaria os esforços do partido para proteger as liberdades pessoais e religiosas; entretanto, com a aproximação das eleições presidenciais e parlamentares que ocorreriam em setembro e outubro de 2019, os políticos do Ennahda não desejariam a acusação de serem brandos relativamente às questões de segurança, e a defesa do *niqab* poderia diminuir o apelo dos candidatos do partido dentre os eleitores centristas (Malka, 2019). Por outro lado, poderíamos considerar relativamente ao quadro em questão os apontamentos feitos em 2018 por Yerkes de que o partido falhou em articular uma clara plataforma com posições políticas explícitas; e, assim, a falta de uma alternativa clara para aqueles que buscam um maior papel da religião na política poderia fazer com que o Ennahda fortalecesse os grupos Salafistas que ele tentou reprimir nos últimos anos (Yerkes, 2018: 4).

As divergências de opiniões por nós sublinhadas no que tange à proibição do *niqab* na Tunísia são ilustrativas, na verdade, de um paradoxo muito maior. Afinal, enquanto o debate e a liberdade de expressão corresponderiam, segundo Malka (2019), a um legado da revolução cuja manutenção revela-se fundamental para o futuro da Tunísia, paralelamente percebe-se que o posicionamento do governo suscitaria um crescente aumento das tensões seculares-religiosas (Smadhi & Joice, 2019). À medida que são potencializadas as preocupações relativas a ataques e ao possível fortalecimento do terrorismo, também renasce o medo do secularismo autoritário dos regimes de Habib Bourguiba e Ben Ali, bem como de um possível retorno à opressão indiscriminada – opressão esta à qual também recorreram os governos pós-revolução no intuito de refrear o Salafismo Jihadismo.

Conforme tem nos revelado a história da Tunísia, a repressão por parte do governo por meio de políticas antirreligiosas e o endurecimento das respostas do movimento islâmico têm caminhado de mãos dadas, bem como se influenciado mutuamente. Desse modo, considerando os episódios protagonizados pelo período 2016-2019 que apontam tanto para o fortalecimento das estratégias de segurança do governo quanto para uma aparente retração do jihadismo, podemos nos indagar: seriam esses aspectos indicativos de que a ideologia Salafista Jihadista está perdendo força na Tunísia? O último subcapítulo desta pesquisa, desse modo, se encarregará de oferecer um prognóstico para a pergunta em questão – bem como buscará responder o principal questionamento que deu vida a esta pesquisa.

3.6. Os paradoxos de um país permeado por ocidentalização e revivalismo islâmico

Tendo em vista que a marginalização do Islã iniciada na colonização e impulsionada nos regimes pós-independência tem sido confrontada significativamente por uma contrarreação ultraconservadora, podemos nos indagar: o uso de práticas impositivas de secularização não poderia contribuir, portanto, para que dentre os movimentos de revivalismo islâmico o extremismo religioso ganhasse ainda mais terreno? Uma vez que a Tunísia é hoje considerada um dos mais ocidentalizados países do mundo árabe e, paralelamente, um dos países árabes que mais demonstrou vulnerabilidade ao Salafismo-jihadismo no Pós-Primavera Árabe, podemos retomar a nossa pergunta de partida: estaria o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural que permeia a Tunísia alimentando o revivalismo islâmico e contribuindo para a permanência de um círculo vicioso de conflitos? Estes questionamentos, por seu turno, transcendem os últimos acontecimentos relativos ao quadro político-religioso da Tunísia; e, para melhor respondê-los, importa voltarmos brevemente os nossos olhos para as reflexões teóricas por nós propostas, bem como interliga-las, ainda, à sucessão de acontecimentos que exploramos relativamente à conjuntura tunisiana.

Conforme analisamos a partir das observações de Bah (2016: 133-138), o fim do século XIX foi acompanhado pelo início do imperialismo colonial e correspondeu a um ponto de virada em que as hegemonias muçulmanas foram derrotadas frente ao avanço europeu. O imperialismo também foi um fenômeno cultural; e, nesse sentido, para que à Europa fosse garantida uma posição de liderança cultural, sua hegemonia seria constituída a partir do entendimento da identidade europeia enquanto superior às demais (Said, 2007:18-19). Para o estabelecimento dessa posição de superioridade, as narrativas do poder imperial configuraram um elemento-chave; e, considerando a posição de dominação que no período em questão os europeus possuíam em relação às terras colonizadas (Hall, 2016: 336), a eles seria conferido o poder de narrar – característica esta que correspondeu a uma das principais conexões entre imperialismo e cultura (Said, 2011:8).

O estereótipo, o qual reflete um reducionismo que condensa características diversas a partir de um recorte simplório (Hall 2016: 348), naquela conjuntura ascendeu como uma estratégia discursiva que moldaria o encontro entre o Ocidente e o Oriente (Said, 2007: 96); e através de um conhecimento estereotipado, portanto, o discurso colonial concederia aos colonizados uma posição de inferioridade que justificasse a sua dominação (Bhabha, 1994: 111). E uma vez que na Tunísia o Islã correspondeu a um substrato cultural e um sistema

ideológico que cobria e justificava as práticas e relações sociais (Hermassi, 1994: 62), a relação de poder estabelecida em seu território conferiria à França uma posição hierárquica quando contraposta àquela tradição; e, desse modo, a experiência colonial correspondeu a um divisor de águas no tocante à relação da sociedade tunisiana com o Islã.

A dominação da Tunísia no período em que a mesma foi submetida à condição de protetorado francês perpetraria, portanto, transformações profundas naquela sociedade. A colonização, ao passo que empreendeu uma modernização seletiva vinculada às necessidades da metrópole, criou as condições necessárias para a sua afirmação nos planos econômico, educacional, administrativo e cultural, tendo, assim, fraturado a unidade social e sufocado o sistema tradicional (Hermassi, 1994:33). É desse encontro assimétrico que, no âmbito da colonização, a sociedade tunisiana se hibridiza – e, no período pós-independência, é a partir da reprodução da própria lógica colonial que será mantida a relação de dominação entre a cultura estrangeira e a cultura local.

Num cenário em que antigas identidades declinam e novas identidades emergem, o indivíduo moderno se fragmenta; e considerando que no mundo moderno a identidade cultural encontrará uma de suas principais fontes na cultura nacional, a narrativa desta última poderá envolver estratégias discursivas que localizam a origem cultural num passado distante, em um tempo mítico por meio do qual pode ser construída uma história alternativa, que precede o encontro colonial (Hall, 2005: 7 e 47-51). E se por um lado a formação do mito de uma idade de ouro do Islã começou se desenvolver junto aos movimentos de renascimento islâmico do final do século XVIII (Pace, 2005: 238), acreditamos que, a partir da intensificação das relações interculturais frente ao imperialismo iniciado no século XIX, e, ainda, do alargamento dos processos globais a partir de meados do século XX, aquele dispositivo de memória se tornaria ainda mais impetuoso.

Do fenômeno da hibridização cultural decorrente da colonização, portanto, foi iniciado um processo contraditório. A crescente exposição das culturas nacionais às influências externas dificulta a conservação das identidades nacionais (Hall, 2005: 74), e, à medida que a tradição perde seu domínio, os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida dentre uma gama de opções (Giddens, 2002: 13). Entretanto, as novas dinâmicas estabelecidas entre o local e o global apontam para um desequilíbrio no fluxo da globalização, e, nesse sentido, as relações desiguais de poder cultural fazem com que aquele fenômeno pareça ser transpassado, sobretudo, por um caráter ocidental. E se por um lado muitos indivíduos de sociedades não ocidentais estiveram abertos às influências do Ocidente, por outro há aqueles que, agora identitariamente

fragmentados, buscariam recuperar aspectos como a coesão e a tradição a partir da tentativa de reconstrução das identidades que se perderam (Hall, 2005: 78 e 87-92).

Acreditamos que a Tunísia corresponde a um caso emblemático do paradoxo acima referido. Enquanto a colonização representou um ponto de virada histórico que possibilitou a hibridização das culturas que na ocasião se encontraram, a manutenção da infiltração cultural externa durante o período pós-colonial continuaria a alimentar um desequilíbrio de poder cultural que privilegiou o global em detrimento do local – tanto como um resultado inevitável da tendência ocidentalizante dos fluxos globais quanto a partir de uma imposição por parte dos regimes seculares. Afinal, os governos autocráticos que se seguiram à independência, para viabilizar aquela infiltração de forma institucionalizada, recorreram às mesmas táticas empregadas pelo colonialismo: enquanto à cultura tradicional foi atribuído o rótulo do arcaísmo e do atraso, a cultura estrangeira representaria a razão, o triunfo e, portanto, um ideal a ser alcançado.

Nesse sentido, o impacto das transformações vivenciadas pela Tunísia sob o governo de Bourguiba teria sido tão intenso quanto o choque colonial. Num cenário permeado por fissuras profundas resultantes da crise de valores que era então experimentada, a juventude do país, desorientada e em busca de pontos de referência, se encontrava dividida entre a cultura tradicional e a ocidentalização; e é a partir dessa crise de valores que na sociedade tunisiana se manifestarão comportamentos pautados tanto na imitação de padrões do Ocidente quanto a partir de uma reação moralizante (Hermassi, 1994: 77). É em meio a essa conjuntura, quando os fatores domésticos da Tunísia relativos ao Islã – principalmente a partir da década de 1970 – seriam acompanhados, ainda, pela influência externa da ideologia da Irmandade Muçulmana do Egito e, mais tardar, da Revolução Iraniana, que os movimentos de revivalismo islâmico tunisianos começariam a ganhar força.

Enquanto a base do movimento islâmico se concentrou inicialmente em questões sociais e culturais (Obaid, 2017: 26), o mesmo se politizaria gradativamente ao passo que ganhava terreno e que era, paralelamente, reprimido pelo governo. O endurecimento da repressão por parte do regime de Bourguiba, por seu turno, contribuiria para uma fragmentação no interior do movimento que levaria determinados membros a advogarem por uma tendência moderada e pela diminuição da violência, enquanto outros, mais radicais, seriam favoráveis à revolta contra o governo (Allani, 2009: 262). Assim, quando episódios violentos se sucediam, o governo os utilizava como um subterfúgio para aumentar ainda mais a perseguição ao movimento e os aprisionamentos de membros; e parte do movimento, em resposta, reagia com mais violência. A conjuntura em questão, embora tenha também abrangido períodos de conciliação, reflete um

ciclo de conflitos entre o regime secular e a contrarreação islâmica que seria alimentado com ainda mais intensidade sob o governo de Ben Ali, e se estenderia, conforme buscamos observar ao longo desta pesquisa, até a atualidade.

Se no período colonial a marginalização do Islã na Tunísia se deu a partir da conquista territorial direta sustentada por uma narrativa que a ela atribuía legitimidade, a supressão daquela tradição durante o pós-independência seria mantida por meios mais tênues: agora, embora não mais através da ocupação, a dominação seguiria se manifestando sob a forma de penetração cultural. E enquanto esta última revelou-se evidente no regime de Bourguiba, ela ganharia ainda mais ímpeto sob o governo seguinte; afinal, a vitória dos Estados Unidos no pós-Guerra Fria, o impulsionamento da ocidentalização a partir da escalada sem precedentes da globalização, a necessidade de se estabelecer novos inimigos frente à derrota da “ameaça comunista”, e, ainda, o discurso da “guerra contra o terror” intensificado no pós-11 de setembro, corresponderam a elementos internacionais que, bem como em relação às sociedades árabes e muçulmanas de modo geral, teriam impactos significativos sobre os movimentos de revivalismo islâmico do período e sobre a Tunísia de Ben Ali.

E, assim como os diversos segmentos que então se globalizavam mais intensamente a partir da década de 1990, o mesmo ocorreria no terreno dos conflitos. Nesse sentido, a *jihad*, a qual havia obtido um caráter transnacional durante a Guerra do Afeganistão (1979-1989), agora tornava-se globalizada e também deslocaria o seu alvo para um novo inimigo: o imperialismo euro-americano (Pinto, 2010: 178-179). O governo de Ben Ali, desse modo, testemunhou uma escalada de tensões nas relações entre o Ocidente e segmentos do mundo muçulmano que teve fortes consequências tanto sobre as estratégias políticas de seu regime quanto em relação aos movimentos de revivalismo islâmico do período, quando o Salafismo Jihadismo que se fortalecia na região maghrebina também ganharia maior projeção na Tunísia. E embora tal tendência tenha sido abafada sob a roupagem universalista que cobria o governo autoritário de Ben Ali, a queda deste último frente à Primavera de Jasmim em 2011 desnudaria o caráter ambivalente daquela sociedade – a qual inquestionavelmente era permeada pela ocidentalização, mas que se revelaria, paralelamente, também atravessada pelo revivalismo islâmico.

O primeiro sinal concreto desse revivalismo pós-revolução, por seu turno, se materializou por meio da ascensão do antes perseguido movimento islâmico ao poder; e a vitória do Ennahda, além de contrastar com o forte estigma de secularização carregado pela Tunísia, também evidenciaria que o desejo por democracia e liberdade que ganhou fôlego nos protestos não refletiria necessariamente um anseio por modelos ocidentais de governança.

Nesse sentido, acreditamos que o conceito de “Modernidades múltiplas” proposto por Eisenstadt (2001: 140) e por nós anteriormente sublinhado quando observamos, no contexto dos anos de formação da Irmandade Muçulmana, a abordagem modernista do papel do Islã na sociedade egípcia, também cabe ao contexto tunisiano pós-revolução; afinal, a vitória eleitoral de um partido islâmico apoiado por parte de uma considerável esfera da sociedade tunisiana reflete que há formas de se vivenciar a modernidade que não necessariamente se limitam aos moldes do Ocidente.

Entretanto, se por um lado a revolução de 2011 revelou que muitos muçulmanos ansiavam viver sob um governo não autoritário que garantisse que o povo tivesse liberdade e que suas vozes fossem ouvidas, ela também evidenciaria que muitos daqueles insatisfeitos com o regime secularista de Ben Ali tampouco ansiavam por um modelo democrático. E, dentre os que seguiram descontentes com o quadro político pós-revolução, muitos tunisianos aproveitaram aquele novo terreno para se libertarem das amarras que impediram sua livre manifestação religiosa durante os regimes anteriores, bem como para revelarem, ainda, o ideal de sociedade sob o qual eles desejavam ser governados. É em meio a este cenário, portanto, que pode ser observado de forma mais cristalizada na sociedade tunisiana o ideal do Islã que, conforme sublinhado por Adam (1973: 16), se segue à morte de Muhammad e permanecerá no fundo da consciência coletiva: a nostalgia de uma idade de ouro da tradição.

Não obstante os muçulmanos ultraconservadores que ressurgiram no pós-revolução terem correspondido majoritariamente a Salafistas científicos e rejeitarem o uso da violência (Wolf, 2013b: 3), a corrente que passou a gerar maiores preocupações tanto na Tunísia quanto no exterior e que teve o crescimento mais rápido dentro do Salafismo corresponde à vertente formada pelos Salafistas-jihadistas. Quando estes últimos – os quais se encontravam, sobretudo, sob o *Ansar al-Sharia* – começaram a ganhar terreno no país, sua linguagem e práticas por vezes violentas geraram uma considerável oposição da sociedade tunisiana (Cavatorta, 2015: 2), sendo esta última composta, majoritariamente, por muçulmanos sunitas moderados (Fanack, 2020).

Embora o Ennahda tenha inicialmente defendido uma relação de diálogo com os Salafistas-jihadistas, o crescente aumento das tensões entre aquelas duas esferas – que envolveram divergências relativas ao papel do Islã como, por exemplo, a recusa por parte do Ennahda em inserir a *shar‘ia* na nova Constituição que era então elaborada – e a escalada de conflitos entre as forças de segurança do país e os Salafistas-jihadistas nos anos iniciais do pós-revolução ocasionariam, em 2013, o banimento do *Ansar al-Sharia* e a posterior designação do grupo enquanto uma organização terrorista, tendo assim correspondido a um momento-chave

em que a opressão estatal voltou a ganhar força no país. E enquanto naquela mesma conjuntura era alargado o campo de diálogo entre o partido islâmico no poder e outros partidos seculares por meio da intermediação do Quarteto para o Diálogo Nacional, a marginalização do AST e mesmo a repressão indiscriminada de Salafistas impulsionariam ainda mais indivíduos à violência – o que pode ser ilustrado pelo grande número de tunisianos que viajaram à Síria e ao Iraque para se juntarem ao Estado Islâmico, bem como pelo posterior aumento da perpetração de ataques terroristas em solo tunisiano.

Estes últimos acontecimentos, os quais ganharam maior projeção entre os anos de 2014 e 2015, coincidiram com a vitória do secularismo tanto nas eleições parlamentares quanto nas eleições presidenciais, quando a maior parte das cadeiras do parlamento foi ocupada pelo partido laico Nidaa Tounes e também foi eleito à presidência o candidato do partido, Caïs Essebsi. Nesse sentido, acreditamos que além da persistência de problemas econômicos e securitários durante o governo transitório do Ennahda de 2012-2014, o enfraquecimento deste último pode ter sido impulsionado, ainda, por duas tendências aparentemente opostas dentre os tunisianos que evidenciam o caráter paradoxalmente híbrido do país: enquanto a eleição de um partido islâmico, ainda que moderado, desagradaria uma considerável parcela da sociedade favorável à separação entre política e religião, o entendimento por parte de muitos muçulmanos conservadores de que aquele mesmo partido estaria se afastando dos ideais islâmicos também minaria o seu suporte. E assim, se por um lado a vitória do Nidaa Tounes corresponderia parcialmente às demandas dos primeiros, ela também precederia uma marginalização política ainda mais severa dos segundos.

Na esteira da revolução de 2011, portanto, foi desencadeado um novo quadro de tensões entre o governo e o movimento islâmico: a expansão do Salafismo também foi acompanhada pelo fortalecimento da subcorrente Salafista-jihadista, sob a qual por vezes foram perpetrados atos violentos. Estes últimos, por seu turno, teriam ocasionado tanto o banimento do *Ansar al-Sharia* em 2013, ainda sob o governo transitório do Ennahda, quanto a retomada da opressão estatal sob a prerrogativa de contenção do extremismo; e essa estratégia, que foi adotada com ainda mais veemência quando o Nidaa Tounes chegou ao poder e a qual envolveu a repressão indiscriminada dos Salafistas, empurrou estes últimos ainda mais à clandestinidade. As dinâmicas em questão, por seu turno, se assemelham àquelas desencadeadas sob os regimes de Bourguiba e Ben Ali: ao passo que o movimento islâmico – e, relativamente ao período pós-revolução, nos referimos principalmente ao Salafismo – se expande, é intensificada a sua perseguição por parte do governo; e à medida que o governo intensifica a repressão, parte do

movimento responde com mais violência, e assim se torna, na sequência, alvo de mais hostilidades.

Nesse sentido, embora a Primavera de Jasmim tenha possibilitado que a sociedade tunisiana se libertasse da autocracia de Ben Ali e assim começasse a construir as bases para uma transição democrática, acreditamos que o período pós-revolução – no campo das relações entre o governo e o movimento islâmico – tem sido permeado pela reprodução de práticas semelhantes às empregadas pelo antigo regime, e seus desdobramentos, nesse sentido, não revelam necessariamente uma novidade. Bem como observou Wolf (2013a: 564-565) relativamente à repressão sem precedentes ao movimento islâmico iniciada por Ben Ali em 1991, quando o Ennahda foi minado pelo regime e alguns muçulmanos conservadores buscaram expressar sua religiosidade se unindo a grupos mais radicais e extremistas que então ascendiam na região, podemos identificar algumas similaridades no período pós-revolução: quando o *Ansar al-Sharia* foi banido em 2013 e então se sucedeu uma nova onda de perseguição aos Salafistas, muitos muçulmanos também buscaram novos meios de expressar sua religiosidade; e num período em que o Estado Islâmico progressivamente passava a ganhar maior projeção, novamente o contexto regional se revelaria um propulsor determinante para os movimentos de revivalismo islâmico quando interseccionado com a conjuntura doméstica da Tunísia.

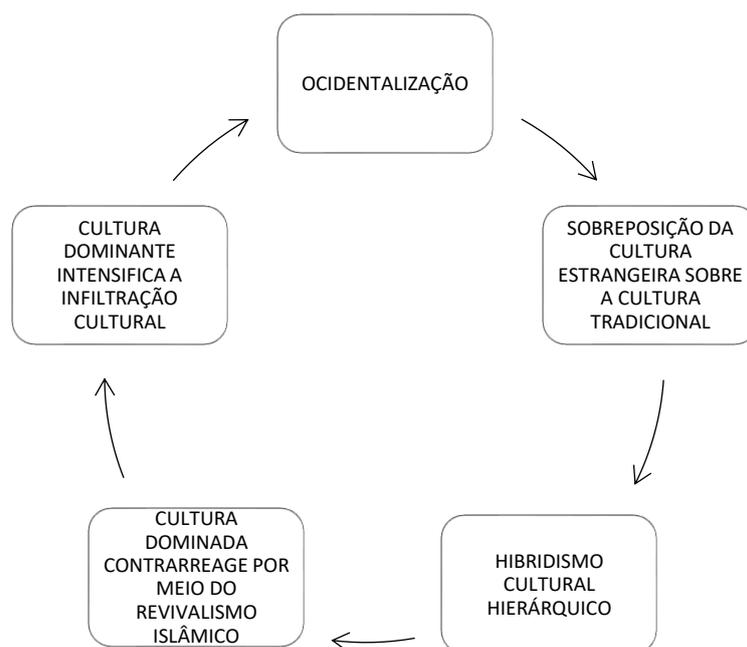
No que se seguiu aos ataques do Bardo e de Sousse, em 2015, e na cidade fronteiriça de Ben Guerdane, em 2016, observamos que o enrijecimento das estratégias do governo tunisiano de combate ao jihadismo foi acrescido de um apoio mais amplo por parte de outros atores internacionais; e, nesse sentido, a falha na tomada de Ben Guerdane por parte do Estado Islâmico correspondeu a um ponto de virada tanto em relação aos projetos do grupo na Tunísia quanto no que tange ao impulso que foi dado ao governo tunisiano em sua luta contra o jihadismo (Zelin, 2020: 237 e 253). Entretanto, se as estratégias securitárias potencializadas nos últimos anos garantiram que mais células terroristas fossem desmanteladas, que mais Salafistas fossem encarcerados e que uma parte considerável daqueles que alegadamente tentavam viajar ao exterior para se unirem a grupos extremistas fossem impedidos de fazê-lo, podemos retomar o questionamento por nós levantado no fim do subcapítulo anterior: seriam esses aspectos indicativos de que a ideologia Salafista-jihadista estaria perdendo força na Tunísia?

Embora a corrente em questão venha sendo abafada a partir das estratégias do governo destinadas a contê-las, as experiências históricas vivenciadas pela Tunísia e por nós analisadas nesta pesquisa nos levam a crer que, na verdade, a possibilidade de revigoração daquela modalidade de revivalismo islâmico segue iminente. Conforme observamos, a repressão do Islã no país tem sido acompanhada ciclicamente por uma contrarreação revivalista cada vez mais

intensa; e uma vez que as estratégias do governo têm refletido táticas retaliatórias de combate ao extremismo que parecem mirar essencialmente os sintomas do jihadismo, acreditamos que, ainda que por debaixo dos panos, as causas que alicerçam aquele fenômeno continuarão se fazendo presentes.

As estratégias supracitadas, por seu turno, continuam na atualidade sendo revestidas de um caráter agressivo não somente no âmbito físico, mas também na esfera simbólica: afinal, bem como ocorreu sob os regimes anteriores à revolução de 2011, a violência de alguns no período pós-revolução dará margem para generalizações que continuarão a atribuir determinados aspectos do Islã aos rótulos do atraso, da inferioridade, do terrorismo – as quais, paralelamente, fortalecem as posições seculares e ocidentalizantes; e enquanto as estigmatizações mencionadas continuam refletindo um pretexto para justificar a marginalização daquela tradição, acreditamos que esta mesma marginalização também servirá de subterfúgio para o endurecimento das respostas do revivalismo islâmico. Consumamos, desse modo, que o estabelecimento de práticas impositivas de secularização estaria de fato contribuindo para que a violência de motivação religiosa ganhasse ainda mais terreno na Tunísia. Nesse sentido, acreditamos que esta imposição corresponde a um reflexo do caráter ocidentalizante da hibridização cultural daquela sociedade, caráter este que estaria, ao fragmentar o teor unitário das identidades tradicionais, contribuindo para a manutenção de um círculo vicioso de conflitos que se perpetua num fluxo que pode ser ilustrado por meio da figura que segue:

Figura 1 – Círculo vicioso



Desse modo, enquanto uma fração significativa da sociedade tunisiana assimila a hibridização de forma condescendente e se identifica com o seu caráter ocidentalizante, a ambivalência reside no fato de essa mesma sociedade ser também permeada por uma esfera que, conforme expusemos na figura supracitada, rejeita aquele fenômeno e a ele contrarreege. Frente ao hibridismo que deriva de um encontro intercultural assimétrico, portanto, aqueles sujeitos que se reconheciam a partir de identidades solidificadas, as quais agora se encontram fragmentadas e deslocadas, serão empurrados a direções paradoxais – direções essas que apontam para uma procura de pontos de referência que por vezes serão encontrados em grupos que possam, ainda que por meio do conflito e da violência, saciar a busca por identidade.

Embora as estratégias antiterroristas desenvolvidas na Tunísia ao longo dos últimos anos tenham contribuído para um aprimoramento da situação securitária do país, não nos parece provável que elas por si só sejam capazes de conter o fenômeno jihadista. Por um lado, medidas destinadas a reverter a conjuntura de deterioração econômica que tem permeado a Tunísia desde a revolução revelam-se urgentes; e, embora Kaïs Saïed tenha sido eleito presidente do país em outubro de 2019 oferecendo à sociedade uma nova esperança de que a economia fosse recuperada (Ahelbarra, 2019), acreditamos que uma análise acerca da conjuntura econômica sob o governo do atual presidente parece precoce. Por outro lado, devemos novamente reforçar o argumento de que o fenômeno jihadista também transcende causas daquela natureza. O jihadismo na Tunísia, para além de suas possíveis motivações econômicas e antes de representar uma ameaça à segurança física quando materializado sob a forma de ataques violentos, possui dimensões mais subjetivas que não devem ser relegadas – afinal, o fenômeno em questão também ganha sentido a partir de nuances culturais e identitárias que, sendo exploradas em maior profundidade, poderão possivelmente oferecer diretrizes importantes para o estabelecimento de medidas preventivas destinadas a desencorajar o extremismo no futuro.

Considerações Finais

O cenário fortemente contrastado por tendências ocidentalizantes e tradicionalistas com o qual me deparei na Tunísia, em 2014, correspondeu ao ponto de partida para as reflexões que deram vida a esta pesquisa. O que poderia estar por trás das diversas ambivalências que então se desvelavam das cidades costeiras às vilas do interior, nos lugares abrangidos ou não pelos roteiros mais turísticos, em meio às zonas mais modernas e às antigas medinas? Afinal, aquele país ocidentalizado, que em diversos aspectos se assemelhava ao lugar de onde vim e onde por vezes me senti tão familiarizada, também parecia travar batalhas cotidianas pela manutenção de sua própria tradição – batalhas essas que, eventualmente, poderiam assumir formas que soassem hostis para aqueles que não compartilhavam da cultura local. E enquanto a minha curiosidade acerca da sociedade tunisiana se intensificava à medida que a minha breve experiência no país se desenrolava, tendo aquele interesse se mantido, ainda, quando regresssei ao Brasil, os acontecimentos que na Tunísia se sucederam um ano mais tarde fortaleceram ainda mais a minha vontade de explorar a problemática abordada nesta Dissertação.

Os atentados perpetrados em solo tunisiano no ano de 2015 corresponderam a um momento-chave e atraíram maiores olhares à Tunísia por parte da comunidade internacional. Entretanto, se por um lado os ataques do Bardo e de Sousse se revelaram emblemáticos e despertaram maior atenção devido às suas dimensões, ao ocasionamento da morte de dezenas de turistas estrangeiros e por terem estado vinculados, ainda, ao Estado Islâmico e à sua expansão na região do MENA, o extremismo e a violência praticados em nome do Islã já haviam começado a ganhar fôlego no território tunisiano desde os desdobramentos iniciais da Primavera Árabe. Desse modo, o cenário controverso que se seguiu à revolução que em 2011 clamava por princípios como democracia e liberdade, somado às reflexões a nível pessoal que desenvolvi acerca da sociedade tunisiana, suscitou a seguinte indagação: estaria o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural que permeia a Tunísia alimentando o revivalismo islâmico e contribuindo para a permanência de um círculo vicioso de conflitos?

De modo a buscarmos respostas para o questionamento supracitado, portanto, nosso objetivo geral consistiu em analisar o hibridismo cultural enquanto um catalisador dos paradoxos que atravessam a Tunísia, a qual se encontra concomitantemente permeada por ocidentalização e revivalismo islâmico. Os objetivos específicos desta pesquisa, por seu turno, consistiram em: i) identificar lógicas sociais estabelecidas no período de formação do Islã que continuam a ganhar relevo dentre movimentos e grupos islâmicos de determinadas sociedades muçulmanas ii) analisar a vertente cultural do encontro entre o colonizador e o colonizado em

terras muçulmanas e a extensão de suas consequências até a atualidade; iii) observar a evolução do revivalismo islâmico no MENA a partir do século XX; iv) analisar o encontro colonial no âmbito específico da região maghrebina e os seus principais desdobramentos culturais e identitários na sociedade tunisiana; e, por último, v) observar a relação que na Tunísia será estabelecida entre as tendências ocidentalizantes, secularizantes e a contrarreação islâmica ao longo do período pós-Independência.

Para explorarmos os objetivos em questão ao longo deste trabalho, este último foi estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo se propôs a analisar o surgimento do Islã e o percurso inicial de Muhammad, a vertente cultural do imperialismo no terreno das sociedades muçulmanas, as questões culturais e identitárias que se intensificariam frente aos processos globais posteriores à colonização e a emergência de novas formas de expressão do revivalismo islâmico no século XX. O capítulo em questão, por conseguinte, abarcou os objetivos específicos *i*, *ii* e *iii*. O segundo capítulo se dedicou a explorar as dinâmicas da Tunísia e do Maghreb Central sob domínio colonial, os regimes secularistas de Bourguiba e Ben Ali no pós-independência e a evolução do movimento islâmico tunisiano no século XX, assim compreendendo os objetivos específicos *iv* e *v*. O terceiro capítulo teve como proposta a investigação da nova faceta do revivalismo islâmico no século XXI e as especificidades do contexto tunisiano, quando ganharam relevo, sobretudo, os acontecimentos posteriores à revolução de 2011. Este último capítulo também abarcou o objetivo específico *v*, tendo configurado, ainda, o capítulo em que analisamos em maior profundidade o nosso objetivo geral.

No último capítulo, portanto, nos dedicamos a verificar a viabilidade da hipótese inicialmente proposta. Partimos da suposição de que o processo de hibridização, ao conferir à cultura ocidental uma posição hierárquica em relação à cultura tradicional, seria contestado por determinados segmentos da sociedade tunisiana que recorreriam ao revivalismo islâmico numa tentativa de resgatar a tradição que eles sentem terem perdido. À medida que essa resistência contrarreege às tendências ocidentalizantes, entretanto, ela tenderia a ser confrontada por uma infiltração ainda mais intensa da cultura estrangeira, a qual precederia, de modo cíclico, uma nova onda de resistência e o fortalecimento de manifestações mais radicais de revivalismo islâmico. O quadro tunisiano do último período por nós analisado, que corresponde aos anos 2016-2019, evidenciou que as estratégias de combate ao extremismo violento adotadas pelo governo de então em parte seguiram alimentando uma lógica semelhante àquelas estabelecidas na colonização e potencializadas pelos regimes pré-revolução de 2011: à medida que diversas formas de expressão islâmica foram obstruídas, continuaram sendo institucionalmente

fortalecidas posições ocidentalizantes; e, bem como ocorreu em outros períodos em que a história da Tunísia testemunhou a marginalização do Islã, acreditamos numa possível tendência de endurecimento das respostas revivalistas no futuro. Desse modo, depreendemos que o caráter ocidentalizante do hibridismo cultural na Tunísia segue contribuindo para a manutenção de um círculo vicioso de conflitos, constatação esta que fornece uma resposta afirmativa à nossa pergunta de partida e conseqüentemente nos leva a crer na legitimidade de nossa hipótese.

O arcabouço sócio-histórico e teórico adotado nesta pesquisa se revelou essencial para o desenvolvimento de nossa argumentação e para que atingíssemos os objetivos inicialmente estabelecidos. Primeiramente, devemos ressaltar que as contribuições de investigações sociológicas e antropológicas do Islã, tais como as desenvolvidas respectivamente por Enzo Pace (2005) e Paulo Pinto (2010), foram indispensáveis para as nossas análises acerca dos efeitos sociais decorrentes da organização de determinadas sociedades sob aquela tradição, bem como para que pudéssemos conceber o Islã enquanto um fenômeno cultural. Ademais, a perspectiva crítica dos Estudos Culturais – dentre os quais ganhou destaque nesta investigação, sobretudo, a corrente pós-colonial inaugurada por Edward Said – revelou-se determinante para o nosso argumento relativo ao hibridismo cultural e às estratégias articuladas no âmbito das relações de poder estabelecidas sob a esfera do imperialismo, estratégias estas que, conforme buscamos explorar em maior profundidade a partir do caso tunisiano, continuariam sendo reproduzidas no período pós-colonial.

Dada a complexidade do revivalismo islâmico na sociedade tunisiana e a impossibilidade de analisarmos todas as suas possíveis causas, devemos sublinhar algumas limitações de nossa investigação. Primeiramente, parece necessário novamente frisarmos que um fenômeno como aquele pode ser impulsionado por uma extensa rede de variáveis, dentre as quais elementos culturais e identitários podem exercer maior influência sobre determinados indivíduos e menor sobre outros. Embora tenhamos concentrado nossa pesquisa nos fatores supracitados, portanto, não desconsideramos a relevância de outras motivações – que definitivamente podem, a depender das circunstâncias, revelarem-se mais determinantes do que aquelas por nós exploradas. Nesse sentido, a leitura e o desenvolvimento de análises voltadas para a influência de outras variáveis para o impulsionamento do revivalismo islâmico também se revelam essenciais para um entendimento mais profundo acerca da expressão islâmica na Tunísia.

Se por um lado a nossa pergunta de partida foi respondida, inevitavelmente nos deparamos com novos questionamentos e reflexões – principalmente no que tange ao hibridismo cultural. Nesta Dissertação, o fenômeno em questão foi analisado na esfera da

sociedade tunisiana e enquanto um desdobramento das relações desiguais de poder cultural estabelecidas a partir do encontro colonial. Entretanto, ainda podemos nos indagar: de que forma o hibridismo cultural poderia se desenrolar numa sociedade em que as culturas que a compartilham não se misturaram em decorrência de um encontro hierárquico? Como grupos ou indivíduos muçulmanos respondem à hibridização quando a mesma não se desenvolve, ou se desenvolve em menor grau, a partir de uma relação de poder? Em que medida a expressão islâmica se manifestará de forma extremista ou violenta em outras sociedades muçulmanas em que o Islã tenha sido marginalizado, ou, ainda, em sociedades não muçulmanas para onde muçulmanos possam ter migrado? Esperamos que estes questionamentos, portanto, possam ser explorados em pesquisas futuras.

Ademais salientamos que, enquanto alcançamos o objetivo geral e os objetivos específicos inicialmente delimitados, importa que sejam investigadas em maior profundidade tanto as medidas que têm sido tomadas na sociedade tunisiana para o combate preventivo de expressões extremistas e violentas de revivalismo islâmico quanto que sejam pensadas, ainda, novas estratégias que contribuam para atenuar aquele fenômeno. A nível governamental, sublinhamos o desenvolvimento de um projeto de prevenção da violência e da radicalização no sistema penitenciário tunisiano executado pelo Ministério da Justiça e pela Diretoria Geral das Prisões e da Reeducação da Tunísia, iniciado em 2018 e com previsão de extensão até 2021. O programa, destinado a aprimorar as condições nas prisões e centros de detenção juvenil selecionados, opera em três campos de atividade: na reintegração e treinamento vocacional de presos e dos funcionários das prisões, a partir de apoio psicossocial e de atividades socioculturais e por meio do suporte ao sistema judiciário juvenil (Niederhut, n.d.).

Devemos ressaltar que esforços também vêm sendo depreendidos no terreno da sociedade civil. A título de ilustração, a associação feminista tunisiana *Aswat Nissa*, em 2019, deu início ao programa *Ambassadrices pour la prévention de l'extrémisme violent*, que se propôs a reunir 45 jovens políticas de diferentes partidos e regiões para que as mesmas constituíssem uma rede para a prevenção do extremismo violento na Tunísia e realizassem ações de prevenção sensível ao gênero em suas regiões e comunidades (*Aswat Nissa*, 2019). Destacamos, ainda, o projeto *Women and Youth for Peace* iniciado em 2018 pela ONG *Helpcode*, com o seguinte triplo objetivo: fortalecer redes de mulheres locais para promover a igualdade de gênero, combater a discriminação e apoiar a criação de uma cultura participativa de paz; desenvolver um diálogo alternativo que promova a paz e a não violência junto aos jovens em risco de radicalização; e, por último, criar um diálogo participativo a nível nacional,

local e comunitário para entender o fenômeno da radicalização e encontrar uma definição compartilhada de medidas de mitigação (Venzo, 2019).

Assim, é necessário que paralelamente à intensificação das medidas securitárias – cujo aprimoramento revela-se essencial para a integridade da sociedade tunisiana e as quais devem ser conduzidas com cautela para que não sejam cometidos excessos e prisões arbitrárias – e à recuperação econômica também continuem sendo desenvolvidos projetos de prevenção e que sejam potencializadas resoluções que possam, a longo prazo, contribuir para que menos tunisianos muçulmanos encontrem no extremismo uma fonte de identificação. E se a cultura tradicional corresponde a uma das fontes às quais esses indivíduos recorrerão para resgatar o seu senso identitário, acreditamos que devem ser pensadas dinâmicas também no âmbito cultural que minimizem as possibilidades de que a religião seja utilizada como subterfúgio para se recorrer à violência.

Acreditamos ser essencial, desse modo, que o lugar de marginalização que há tanto tempo tem sido ocupado pela cultura tradicional seja cedido à inclusão, à pluralidade, ao diálogo – aspectos tão importantes para que a Tunísia continue seguindo o seu caminho de democratização e para que sejam encontradas vias não para a fragmentação social, mas para a união; para que sejam delineadas estratégias que fomentem não a sobreposição vertical de um modelo cultural sobre outro, mas que cedam espaço a interações horizontais. O Islã, portanto, não deve ser sufocado, mas amplamente debatido – afinal, encoberto ou não pelo véu ocidental, ele continuará respirando.

Referências

- ABOUAOUN, Elie (2019). Tunisia Timeline: Since the Jasmine Revolution. United States Institute of Peace. Disponível em <https://www.usip.org/publications/2019/07/tunisia-timeline-jasmine-revolution>. Acesso em 14 de abril de 2020.
- ABUMARIA, Dima (2019). Tunisian Government Imposes Limited Ban on Niqab. *The Media Line*. Disponível em <https://themedialine.org/by-region/tunisian-government-imposes-limited-ban-on-niqab/>. Acesso em 16 de junho de 2020.
- ADAM, André (1973). Quelques réflexions sur la sociologie musulmane. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. Mélanges Le Tourneau. 1 (13-14), 15-21. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1188>.
- AHELBARRA, Hashem (2019). Tunisia election: New President Saied promises to fix economy. *Al Jazeera*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/2019/10/tunisia-election-president-saied-promises-fix-economy-191015103815537.html>. Acesso em 4 de julho de 2020.
- Al Arabiya (2014). *ISIS claims murders of Tunisia politicians*. Disponível em <https://english.alarabiya.net/en/News/africa/2014/12/18/ISIS-fighters-claim-2013-murders-of-Tunisia-politicians->. Acesso em 6 de março de 2020.
- Al Arabiya (2018). *Tunisia Woman suicide bomber was a jobless graduate: prosecution*. Disponível em <https://english.alarabiya.net/en/News/north-africa/2018/10/30/Tunisia-woman-suicide-bomber-was-jobless-graduate-prosecution.html>. em 10 de junho de 2020.
- ALEXANDER, Yonah (2012). Special Update Report – Terrorism in North, West, & Central Africa: From 9/11 to the Arab Spring. *International Center for Terrorism Studies (ICTS)*. Disponível em: <https://moroccoonthemove.files.wordpress.com/2012/02/2012-special-update-report-full-report-terrorism-in-africa-from-9-11-to-arab-spring-icts-potomac-2feb2012.pdf>. Acesso em 24 de março de 2020.
- Al Jazeera (2019). *Tunisia bans face veils in public institutions after bombing*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/2019/07/tunisia-bans-face-veils-public-institutions-bombing-190705132559010.html>. Acesso em 2 de julho de 2020.
- Al Jazeera (2014). *Tunisia to close down Salafist-run mosques*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/tunisia-launches-crackdown-mosques-201472002116194675.html>. Acesso em 2 de junho de 2020.
- ALLANI, Alaya (2009). The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008. *The Journal of North Africa Studies*. 14 (2), 257-272. DOI: 10.1080/13629380902727510.
- AL-SAIDAT, Emad M., & AL-KHAWALDA, Mohammad I. (2012). Jihad: A Victim of Policy and Misinterpretation. *Asian Social Science*. 8 (7), 202-207. DOI: 10.5539/ass.v8n7p202.

AL-THABTI, Adel (2014). Ennahda to win 41% of parliamentary seats in Tunisia polls: Ghannouchi. *Anadolu Agency*. Disponível em <https://www.aa.com.tr/en/world/ennahda-to-win-41-of-parliamentary-seats-in-tunisia-polls-ghannouchi/108817>. Acesso em 21 de abril de 2020.

AMARA, Tarek (2015). Gunman kills 39 at Tunisian beachside hotel, Islamic State claims attack. *Reuters*. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-security/gunman-kills-39-at-tunisian-beachside-hotel-islamic-state-claims-attack-idUSKBN0P61F020150626>. Acesso em 16 de maio de 2020.

AMARA, Tarek (2019). One dead, several wounded in two suicide bomb attacks in Tunisia capital. *Reuters*. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-security/one-dead-several-hurt-in-suicide-bomber-attacks-in-tunisian-capital-idUSKCN1TS1I0>. Acesso em 2 de junho de 2020.

Amnesty International (2009). Behind Tunisia's Economic Miracle: Inequality and Criminalization of Protest. Disponível em <https://www.amnesty.org/en/documents/mde30/003/2009/en/>. Acesso em 20 de março de 2020.

Amnesty International (2019). Tunisia Repressive state of emergency bill a threat to human rights. Disponível em <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/03/tunisia-repressive-state-of-emergency-bill-a-threat-to-human-rights/>. Acesso às em 2 de março de 2020.

Arab News (2018). *Tunis bombings death toll rises to two*. Disponível em <https://www.arabnews.com/node/1520631/middle-east>. Acesso em 2 de julho de 2020.

ARASLI, Jahangir (2011). State vs. Non-State Actors: Asymmetric Conflict of the 21st Century and Challenges to Military Transformation. *INEGMA*. Disponível em <http://www.inegma.com/Admin/Content/File-81020131379.pdf>. Acesso em 8 de junho de 2020.

Asharq Al-Awsat (2018). *Tunisia Suicide Bomber Identified as Jobless Woman*. Disponível em <https://english.aawsat.com/home/article/1442916/tunisia-suicide-bomber-identified-jobless-woman>. Acesso em 10 de julho de 2020.

Aswat Nissa (2019). *Ambassadrices pour la prévention de l'extrémisme violent*. Disponível em http://www.aswatnissa.org/projet/femme_securite/ambassadrices-pour-la-prevention-de-lextrémisme-violent/. Acesso em 4 de julho de 2020.

AYADI, Rym, COLOMBO, Silvia, PACIELLO, Maria Cristina, & TOCCI, Nathalie (2011). The Tunisian Revolution: an opportunity for Democratic Transition. *Mediterranean Prospects*. Disponível em <https://www.medpro-foresight.eu/publication/tunisian-revolution-opportunity-democratic-transition>. Acesso em 20 de março de 2020.

AYDIN, Hayati (2012). Jihad in Islam. *Global Journal Al-Thaqafah*. 2 (2), 7-15. ISSN: 2232-0474 | E-ISSN: 2232-0482. Disponível em http://isamveri.org/pdfdrgr/G00059/2012_2/2012_2_AYDINH.pdf. Acesso em 9 de novembro de 2019.

BAH, Thierno (2016). Colonial Imperialism: The partition of Africa at the 1885 Berlin Conference and its consequences for African Muslims. In ALI, Abdulrahim (Ed.) *et al.*, *The Different Aspects of Islamic Culture*. 6. Paris: The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

BAKIR, Mustapha (2016). *Laïcité et religion en Tunisie*. Linguistique. Université de Strasbourg. Disponível em <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01534124/document>. Acesso em 17 de Dezembro de 2019.

BARRETT, Richard (2017). Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees. *The Soufan Center*. Disponível em <https://radical.hypotheses.org/files/2018/01/Beyond-the-Caliphate-Foreign-Fighters-and-the-Threat-of-Returnees-TSC-Report-October-2017.pdf>. Acesso em 25 de maio de 2020.

BASSIL, Noah Raffoul (2018): A critique of western representations of ISIS: deconstructing contemporary Orientalism. *Global Change, Peace & Security*. DOI: 10.1080/14781158.2018.1481828.

BBC (2018). *Tunis attack: Suicide bomber was jobless graduate*. Disponível em <https://www.bbc.com/news/world-africa-46029560>. Acesso em 28 de maio de 2020.

BENADAD, Hassan (2019). Les salafistes marocains en colère contre l'interdiction du niqab en Tunisie. *Le 360*. Disponível em <https://fr.le360.ma/politique/les-salafistes-marocains-en-colere-contre-linterdiction-du-niqab-en-tunisie-194592>. Acesso em 14 de junho de 2020.

BENCHENANE, Mustapha (2019). Le Maghreb central : bilan et perspectives. *Fondation Méditerranéenne d'Études Stratégiques (FMES)*. Disponível em <http://fmes-france.org/le-maghreb-central-bilan-et-perspectives/>. Acesso em 15 de julho de 2020.

BENESSAIEH, Afef (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. Chapitre dans Dan O'Meara et Alex McLeod, dirs. *Théories des relations internationales : contestations et résistances*. Montréal : Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES). 365-378.

BERGER, Peter (2017). *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Editora Vozes.

BHABHA, Homi K. (1994). *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BISHARA, Azmi (2016). The crisis of political Islam: Problems of terminology. *The New Arab*. Disponível em <https://english.alaraby.co.uk/english/comment/2016/6/10/the-crisis-of-political-islam-problems-of-terminology>. Acesso em 1 de julho de 2020.

BISSIO, Beatriz (2012a). *Norte da África e Oriente Médio: Os levantes populares e as mudanças nas relações com o Ocidente*. 8º encontro ABCP. Disponível em <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/02/norte-africa-e-oriente-medio-levantes-populares-e-mudancas.pdf>. Acesso em 4 de janeiro de 2020.

BISSIO, Beatriz (2012b). *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Batuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BRAHAM, Fadoua (2017). Entrevista extraída da reportagem de vídeo “La Tunisie, 1er exportateur de Djihadistes”, da *Radio Télévision Suisse (RTS)*. 28’25. Disponível em <https://www.rts.ch/play/tv/mise-au-point/video/la-tunisie-1er-exportateur-de-djihadistes?id=8564022>. Acesso em 14 de março de 2020.

BRANCOLI, Fernando (2014a). Estado Islâmico: inimigo ideal e ameaça etérea, por Fernando Brancoli. *Revista Mundorama*. Disponível em <https://mundorama.net/?p=14482>. Acesso em 6 de maio de 2020.

BRANCOLI, Fernando (2014b). Islã Político, Direitos Humanos e Democracia: rearticulações e possibilidades. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados. 3 (6). Disponível em <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes/article/download/3345/2127>. Acesso em 4 de maio de 2020.

BUSH, George W. (2001). *Address to the Nation on Operations in Afghanistan*. Disponível em https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf. Acesso em 2 de março de 2020.

BYRNE, Eileen (2013). Tunisia declares Salafist Ansar al-Sharia group terrorist organization. *Anadolu Agency*. Disponível em <https://www.aa.com.tr/en/politics/tunisia-declares-salafist-ansar-al-sharia-group-terrorist-organization/222719>. Acesso em 29 de abril de 2020.

CALVERT, John (2013). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Oxford University Press.

CASTRO, Thales. *Teoria das relações internacionais*. Brasília: FUNAG, 2012.

CAVATORTA, Francesco (2015). Salafism, liberalism, and democratic learning in Tunisia. *The Journal of North African Studies*. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/13629387.2015.1081464>.

CHAABANI, Hassen (2017). The Tunisian Revolution “The Free, Youth Revolution” from an Anthropological Perspective. *International Journal of Modern Anthropology*. 10, 14-48. DOI: <http://dx.doi.org/10.4314/ijma.v1i10.1>.

CHARFI, Faouzia (2019). Ramadan : La fatwa de Bourguiba. *Leaders*. Disponível em <https://www.leaders.com.tn/article/27047-faouzia-charfi-ramadan-la-fatwa-de-bourguiba>. Acesso em 28 de janeiro de 2020.

CHENNTOUFF, Tayeb (2010). O chifre da África e a África setentrional; A África setentrional e o chifre da África. In: MAZRUI, A., & WONDJI, Christophe (Ed.). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO.

CHEREM, Youssef (2009). Jihad: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. *Campos (UFPR)*, 10 (2), 83-99. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v10i2.17045>.

CLEVELAND, William L., & BURTON, Martin (2009). *A History of the Modern Middle East*. 4th Edition. Philadelphia: Westview Press.

DAOUD, Kamel (2015). The Algerian Exception. *The New York Times*. Disponível em <https://www.nytimes.com/2015/05/30/opinion/the-algerian-exception.html>. Acesso em 15 de abril de 2020.

DERRADJI, Abder-Rahmane (2011). Tunisia: from Bourguiba's Era to the Jasmine Revolution & Fall of Ben Ali. *Adam Academy Journal of Social Sciences*. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/299742667_6_Tunisia_from_Bourguiba's_Era_to_the_Jasmine_Revolution_Fall_of_Ben_Ali_December_2011. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

DIEZ, Martino (2018). Ulama, the Heirs of the Prophets. *Oasis*. Disponível em <https://www.oasiscenter.eu/en/ulama-who-they-are>. Acesso em 9 de abril de 2020.

EISENSTADT, S. N. (2001). Modernidades Múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*. 35, 139-163. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n35/n35a06.pdf>. Acesso em 20 de Dezembro de 2019.

EL AMRAOUI, Ahmad (2015). Tunisia's Ghannouchi: Poverty is a root cause of terror. *Al Jazeera*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/2015/11/tunisia-ghannouchi-terrorism-151114090804512.html>. Acesso em 10 de julho de 2020.

EL-HAREIR, Idris (2016). Colonial penetration and resistance movements in the Arab countries (the Arab East). In ALI, Abdulrahim (Ed.) *et al.*, *The Different Aspects of Islamic Culture*. 6. Paris: The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

EL-HAREIR, Idris (2016). Islam in the Greater Maghreb. In ALI, Abdulrahim (Ed.) *et al.*, *The Different Aspects of Islamic Culture*. 6. Paris: The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

ELÍBIO JR., Antônio Manoel; ALMEIDA, Carolina de; LIMA, Marcos (2013). Edward Said e o Pós-Colonialismo. *SÆCULUM – Revista de História*. (29). Disponível em <http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/viewFile/19833/10968>. Acesso em 8 de julho de 2020.

Espace Menager (2018). *Démantèlement de 4 cellules terroristes en relation avec Mouna Guebla*. Disponível em <https://www.espacemanager.com/demantelement-de-4-cellules-terroristes-en-relation-avec-mouna-guebla.html>. Acesso em 24 de junho de 2020.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) (2020). Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação. Disponível em https://sigarra.up.pt/flup/pt/cur_geral.cur_view?pv_curso_id=435. Acesso em 20 de junho de 2020.

Fanack (2020). *Population of Tunisia*. Disponível em <https://fanack.com/tunisia/population/>. Acesso em 10 de março de 2020.

FANON, Frantz (1968). *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.

FOROUDINI, Layli (2019). Can Tunisia's Islamists make peace with secularism?. *New Humanist*. Disponível em <https://newhumanist.org.uk/articles/5470/can-tunisia-islamists-make-peace-with-secularism>. Acesso em 27 de maio de 2020.

FREAMON, B.K. (2003). Martyrdom: Suicide, and the Islamic Law of War. *Fordham International Law Journal*. 27, 299–369. Disponível em <http://insct.syr.edu/wp-content/uploads/2013/03/FreamonB.Martyrdom-Suicide-and-Islamic-Laws-of-War1.pdf>. Acesso em 9 de novembro de 2019.

FULLER, Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

GALITO, Maria Sousa (2012). AQIM – Terrorismo Islâmico no MAGREB e do SAHEL. *Sol Nascente – Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada (CISEA)*. 89-111. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/264159397_AQIM_-_Terrorismo_Islamico_no_MAGREB_e_do_SAHEL. Acesso em 21 de março de 2020.

GALL, Carlotta, & SAMTI, Farah (2016). Revolt in Governing Party Shakes Tunisians Politics. *The New York Times*. Disponível em <https://www.nytimes.com/2016/01/12/world/africa/mass-party-defections-upend-tunisia-politics.html>. Acesso em 20 de maio de 2020.

GARTEINSTEIN-ROSS, Daveed (2014). Raising the Stakes: Ansar al-Sharia in Tunisia's Shift to Jihad. *International Centre for Counter-Terrorism – The Hague*. DOI: 10.19165/2014.1.03.

GARTEINSTEIN-ROSS, Daveed, & MORENG, Bridget (2014). An Escalation in Tunisia: How the State Went to War with Ansar Al-Sharia. *War on the Rocks*. Disponível em <https://warontherocks.com/2014/02/an-escalation-in-tunisia-how-the-state-went-to-war-with-ansar-al-sharia/>. Acesso em 11 de março de 2020.

GERMAIN, Valentin (2013). Le Printemps Arabe au Maroc. *Les clés du Moyen-Orient*. Disponível em <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-printemps-arabe-au-Maroc.html>. Acesso em 28 de março de 2020.

GHANMI, Mounia (2018). Exclusive: Inside home of Tunisia's suicide bomber. *Al Arabiya*. Disponível em <https://english.alarabiya.net/en/News/north-africa/2018/11/02/EXCLUSIVE-Inside-home-of-Tunisia-s-suicide-bomber>. Acesso em 13 de junho de 2020.

GIDDENS, Anthony (1991). *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP.

GIDDENS, Anthony (2002). *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

GIDDENS, Anthony (2007). *Mundo em descontrole*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Record.

- GIL, Antonio Carlos (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6ª Ed. São Paulo: Atlas.
- GURBUZ, Mustafa (2018). The Many Complications of Returning Islamic State Fighters. *Arab Center Washington DC*. Disponível em http://arabcenterdc.org/policy_analyses/the-many-complications-of-returning-islamic-state-fighters/. Acesso em 13 de junho de 2020.
- HALL, Stuart (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart (2016). O Ocidente e o Resto. Tradução de Carla D'Elia. Revisão técnica de Bebel Nepomuceno. *Projeto História*. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/30023/20834>. Acesso em 10 de dezembro de 2019.
- HASSAN, Muhammad Haniff (2017). The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology. *Counter Terrorist Trends and Analyses*. 9 (4), 3-12. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26351508>. Acesso às em 22 de maio de 2020.
- HERMASSI, Abdellatif (1994). Société, Islam et Islamisme em Tunisie. In: *Cahiers de la Méditerranée*, 1 (49). DOI: <https://doi.org/10.3406/amed.1994.1126>.
- HINNANT, Lori (2017). Tunisia overwhelmed, divided over returning extremists. *AP News*. Disponível em <https://apnews.com/b9b54744173746beb1e07502904ec56f>. Acesso em 13 de maio de 2020.
- HIRSCHKIND, Charles (1997). What is Political Islam. *Middle East Report*. (205), 12-14. DOI: 10.2307/3013086.
- HOBBSAWM, Eric Jr. (1995). *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita. Revisão técnica de Maria Célia Paoli. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBBSAWM, Eric Jr. (1988). *A era dos impérios (1875-1914)*. Tradução de Sieni Maria Campos & Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Human Rights Watch (2019). *Tunisia: Scant Help to Bring Home ISIS Members' Children*. Disponível em <https://www.hrw.org/news/2019/02/12/tunisia-scant-help-bring-home-isis-members-children>. Acesso em 13 de maio de 2020.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*. 72 (3). 22-49. DOI: 10.2307/20045621.
- Instituto Europeo del Mediterráneo (2013). The Revolutions and Transitions in North Africa and the Middle East, day by day. Med.Cronos. Disponível em <https://www.iemed.org/dossiers-en/dossiers-iemed/mon-arab-i-mediterrani/onada-de-canvis-al-mon-arab/pdfs-en/tunisia-2013-en.pdf>. Acesso em 12 de abril de 2020.

IRSHAID, Faisal (2017). ISIS, Estado Islâmico ou Daesh? Um grupo extremista, muitos nomes. *BBC*. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42020312>. Acesso em 10 de abril de 2020.

Jamestown Foundation (2016). The Ben Guerdane Attack and Tunisia's Tackling of Terrorism. *Terrorism Monitor*. 15 (16). Disponível em <https://www.refworld.org/docid/56f16d324.html>. Acesso em 22 de maio de 2020.

K. (2017). Entrevista extraída da reportagem de vídeo “La Tunisie, 1er exportateur de Djihadistes”, da *Radio Télévision Suisse* (RTS). 31’14. Disponível em <https://www.rts.ch/play/tv/mise-au-point/video/la-tunisie-1er-exportateur-de-djihadistes?id=8564022>. Acesso em 14 de março de 2020.

KABOUB, Fadhel (2014). The Making of the Tunisian Revolution. *Middle East Development Journal*. 5 (1). DOI: 10.1142/S179381201350003X.

KADIVAR, Jamileh (2020). Exploring *Takfir*, Its Origins and Contemporary Use: The Case of *Takfiri* Approach in Daesh’s Media. *Contemporary Review of the Middle East*. 1-27. DOI: 10.1177/2347798920921706.

KÉFI, Ridha (2019). Et Bourguiba libérá la femme. *Jeune Afrique*. Disponível em <https://www.jeuneafrique.com/62898/politique/et-bourguiba-lib-ra-la-femme/>. Acesso em 29 de Março de 2020.

Khan Academy (2019). *September 11th*. Disponível em <https://www.khanacademy.org/humanities/us-history/modern-us/us-after-2000/a/september11th>. Acesso em 22 de março de 2021

KHAN, Muqtedar (2014). What is Political Islam?. *E-International Relations*. Disponível em <https://www.e-ir.info/2014/03/10/what-is-political-islam/>. Acesso em 7 de julho de 2020.

KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A., WONDJI, Christophe, & BOAHEN, A. (2010). Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.), *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880–1935*. 2ª Edição. Brasília: UNESCO.

KOTHARI, C.R. (2004). *Research Methodology: Methods and Techniques*. 2nd Edition, New Age International Publishers, New Delhi.

KREIDER, Randy, & MOMTAZ, Rym (2015). ISIS Claims Responsibility for Bardo Museum Attack. *ABC News*. Disponível em <https://abcnews.go.com/US/isis-claims-responsibility-bardo-museum-attack/story?id=29756262>. Acesso em 16 de maio de 2020.

LAFRANCE, Camille, & NASRAOUI, Wided (2019). Tunisie : « J’ai peur que l’interdiction du niqab ne s’arrête pas aux bâtiments publics ». *Jeune Afrique*. Disponível em <https://www.jeuneafrique.com/803990/politique/tunisie-jai-peur-que-linterdiction-du-niqab-ne-sarrete-pas-aux-batiments-publics/>. Acesso em 14 de junho de 2020.

LAROUÏ, Abdallah (2010). Iniciativas e resistências africanas no norte da África e no Saara. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.), *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880–1935*. 2ª Edição. Brasília: UNESCO.

Leaders (2019). Exclusif : le Niqab interdit dans toutes les administrations publiques en Tunisie : Youssef Chahed le décrète par circulaire. Disponível em <https://www.leaders.com.tn/article/27446-exclusif-le-niqab-interdit-dans-toutes-les-administrations-publiques-en-tunisie-youssef-chahed-le-decrete-par-circulaire>. Acesso em 14 de maio de 2020.

Le Point (2017). Tunisie: des manifestations contre le retour des djihadistes. Disponível em https://www.lepoint.fr/monde/tunisie-des-manifestations-contre-le-retour-des-djihadistes-08-01-2017-2095488_24.php. Acesso em 13 de junho de 2020.

LEWIS, Bernard (1990). The Roots of Muslim Rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified. *The Atlantic*. Disponível em <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>. Acesso em 08 de junho de 2020.

LOUDEN, Sarah R (2015). Political Islamism in Tunisia: A History of Repression and a Complex Forum for Potential Change. *Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies*. 4 (1), Article 2. DOI: 10.17077/2168-538X.1060.

MACDONALD, G., & WAGGONER, L. (2018). Dashed Hopes and Extremism in Tunisia. *Journal of Democracy*. 29 (1), 126-140. DOI: [doi:10.1353/jod.2018.0010](https://doi.org/10.1353/jod.2018.0010).

MALKA, Haim (2019). Beyond Tunisia's Niqab Ban. *Center for Strategic & International Studies*. Disponível em <https://www.csis.org/analysis/beyond-tunisia-niqab-ban>. Acesso em 14 de junho de 2020.

MARKEY, Patrick, & AMARA, Tarek (2015a). Islamic State Recruits as Tunisia grapples with freedoms. *Reuters*. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-attack-middleclass-idUSKBN00205J20150517>. Acesso em 15 de maio de 2020.

MARKEY, Patrick, & AMARA, Tarek (2015b). Tunisia's president declares state of emergency after hotel attack. *Reuters*. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-security-emergency/tunisia-president-declares-state-of-emergency-after-hotel-attack-idUSKCN0PE0JN20150704>. Acesso em 19 de maio de 2020.

MARKS, Monica (2015). Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian coup. *Rethinking Political Islam Series*. Brookings Institution: Washington. Disponível em https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/Tunisia_Marks-FINALE-5.pdf. Acesso em 12 de março de 2020.

MARKS, Monica (2013). Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current. *Mediterranean Politics*. 18 (1). DOI: 10.1080/13629395.2013.764657.

MARKS, Monica (2016). Violent Extremism, the case of Tunisia. Entrevista com Galip Dalay. *Al Sharq Strategic Research Forum*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=N2m8mztBn7k>. Acesso em 28 de março de 2020.

MCDONNELL, Thomas M. (2016). *The Egyptian Coup, the United States, and a Call to Strengthen the Rule of Law and Diplomacy Rather than Military Counter-Terrorism*. Disponível em <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2765630>.

MERONE, Fabio (2014). Enduring Class Struggle in Tunisia: The Fight for Identity beyond Political Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 42 (1), 74-87. DOI: [10.1080/13530194.2015.973188](https://doi.org/10.1080/13530194.2015.973188).

MERONE, Fabio, & CAVATORTA, Francesco (2012). The Emergence of Salafism in Tunisia. *Jadaliyya*. Disponível em <https://www.jadaliyya.com/Details/26907>. Acesso em 18 de março.

MERSCH, Sarah (2016). Rift in Tunisian government party widens. *DW*. Disponível em <https://www.dw.com/en/rift-in-tunisian-government-party-widens/a-18980902>. Acesso em 20 de maio de 2020.

MOALLA, Taïeb (2007). Histoire d'un gachis. *Alternatives Internationales*. Disponível em <https://www.alterinter.org/?Histoire-d-un-gachis>. Acesso em 6 de abril de 2020.

MOUILLEAU, Elizabeth (2000). Deux figures de l'administration coloniale en Tunisie à la fin du protectorat: Bardin et Nullet (1946-1956). In: *Revue française d'histoire d'outre-mer*. Grégoire et la cause des Noirs. Combats et projets (1789-1831). 87 (328-329), 277-297. DOI: <https://doi.org/10.3406/outre.2000.3818>.

MOURAD, Suleiman (2018). Understanding the Crusades from an Islamic perspective. *The conversation*. Disponível em <https://theconversation.com/understanding-the-crusades-from-an-islamic-perspective-96932>. Acesso em 16 de maio de 2020.

NASSER, Salem Hikmat (2012). Direito islâmico e direito internacional: os termos de uma relação. *Rev. Direito GV*. 8(2), 725-744. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1808-24322012000200014>.

NIEDERHUT, Katharina (n.d.). Preventing violence in prisons. *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ)*. Disponível em <https://www.giz.de/en/worldwide/75798.html>. Acesso em 12 de julho de 2020.

NOGUEIRA, João Pontes (2003). Ética e Violência na Teoria das Relações Internacionais: Uma Reflexão a Partir do 11 de Setembro. *Contexto Internacional*. 25 (1), 81-102. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-85292003000100003>.

NOGUEIRA, João Pontes, & MESSARI, Nizar (2005). *Teoria das Relações Internacionais - Correntes e Debates*. Rio de Janeiro: Elsevier.

OBAID, Nawaf (2017). The Muslim Brotherhood: A Failure in Political Evolution. *Harvard Kennedy School, Belfer Center for Science and International Affairs*. Disponível em <https://www.belfercenter.org/publication/muslim-brotherhood-failure-political-evolution>. Acesso em 18 de Dezembro de 2019.

Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado (1974). Tradução de Samir El Hayek. [S.l.: s.n.].

- Oxford Islamic Studies (2020). *Fatwa*. Disponível em <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e646>. Acesso em 8 de abril de 2020.
- Oxford Islamic Studies (2020). *Husaynid Dynasty*. Disponível em <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e905>. Acesso em 30 de março de 2020.
- PACE, Enzo (2005). *Sociologia do Islã: Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes.
- PINTO, P. G. Hilu da Rocha (2010). *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Editora Santuário.
- QUADRI, Junaid (2012). Ijtihad. *Oxford Bibliographies*. Disponível em <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0096.xml>. Acesso em 9 de abril de 2020.
- QUEK, Natasha, & ALKAFF, Syed Huzafah Bin Othman (2019). Analysis of the Tunisian Foreign Terrorist Fighters Phenomenon. *Counter Terrorist Trends and Analyses*. 11 (5), 1-5. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/pdf/26631539.pdf>. Acesso em 12 de março de 2020.
- QUIVY, Raymond, & CAMPENHOUDT, LucVan (1998). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. 2ª Ed. Lisboa: Gradiva.
- QUTB, Sayyid (2006). *Milestones*. Edited by A.B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers.
- RODINSON, Maxime (1994). *Mahomet*. 4ème Édition. Paris: Éditions du Seuil.
- RYAN, Yasmine (2011). The tragic life of a street vendor. *Al Jazeera*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html>. Acesso em 14 de abril de 2020.
- SAID, Edward W. (2011). *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward W. (1998). The Myth of 'The Clash of Civilizations'. *Media Education Foundation Transcript*. Executive Producer & Director: Sut Jhally. Editor: Sanjay Talreja. Disponível em <https://www.mediaed.org/transcripts/Edward-Said-The-Myth-of-Clash-Civilizations-Transcript.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002). Os processos da globalização. *Eurozine*. Disponível em <https://www.eurozine.com/os-processos-daglobalizacao/>. Acesso em 20 de Dezembro de 2019.

SCHULHOFER-WOHL, Jonah (2007). *Civil War in Algeria, 1992-Present*. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/335756680>. Acesso em 21 de março de 2020.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da (2016). O embate entre Edward Said e Bernard Lewis no contexto da ressignificação do Orientalismo. *Antropolítica*. (40), 280-306. Disponível em <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/view/441>. Acesso em 08 de junho de 2020.

SILVA, Tomas Tadeu da (2000). A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes.

SMADHI, Asma, & JOYCE, Robert (2019). New 'controls' on niqab spur alarm in Tunisia. *Al Jazeera*. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/03/new-controls-niqab-spur-alarm-tunisia-2014319111436498101.html>. Acesso em 16 de junho de 2020.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de (2004). Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo.

SOUSSI, Arbi (2015). La crise du tourisme après «Sousse Attack»: Problèmes de réputation et pistes à exploiter. *Espace Manager*. Disponível em <https://www.espacemanager.com/la-crise-du-tourisme-apres-sousse-attack-problemes-de-reputation-et-pistes-exploiter.html>. Acesso em 17 de maio de 2020.

TAMIMI, Azzam S. (2001). *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism*. New York: Oxford University Press.

The Guardian (2002). *Full text: bin Laden's 'letter to America'*. Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver>. Acesso em 22 de março de 2020.

The Nobel Prize (2015). *The Nobel Peace Prize for 2015*. Disponível em <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2015/summary/>. Acesso em 22 de março de 2020.

The Soufan Group (2015). *Foreign Fighters: An Updated Assessment of the Flow of Foreign Fighters into Syria and Iraq*. Disponível em https://wb-iisg.com/wp-content/uploads/bp-attachments/4826/TSG_ForeignFightersUpflow.pdf. Acesso em 7 de maio de 2020.

THIAM, Iba Der (2016). The consequences of the Second World War on the Muslim World. In ALI, Abdulrahim (Ed.) *et al.*, *The Different Aspects of Islamic Culture*. 6. Paris: The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

TRABELSI, Houda (2012). Tunisia: Salafist Congress In Kairouan Draws Thousands. *Magharebia. Eurasia Review*. Disponível em <https://www.eurasiareview.com/24052012-tunisia-salafist-congress-kairouan-draws-thousands/>. Acesso em 12 de março de 2020.

- TSHISHIKU, Tshibangu, AJAYI, J. F. Ade, & SANNEH, Lemim (2010). Religião e evolução social. In: MAZRUI, Ali A., & WONDJI, C. (Ed.), *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO.
- VALADARES, Pedro (2020). Islamita, islamista e islâmico – qual a diferença?. *Clube do Português*. Disponível em <https://clubedoportugues.com.br/islamita-islamista-islamico/>. Acesso em 22 de julho de 2020.
- VENZO, Martina (2019). Peace education to prevent extremism among Tunisian Youths. *Helpcode*. Disponível em <https://helpcode.org/en/peace-education-to-prevent-extremism-among-tunisian-youths>. Acesso em 4 de julho de 2020.
- VERNER, Robin (2019). La Tunisie, cible designée par les terroristes. *BFM TV*. Disponível em https://www.bfmtv.com/international/la-tunisie-cible-designee-par-les-terroristes_AV-201906270116.html. Acesso em 7 de julho de 2020.
- WAINES, David (2005). Islam. In: WOODHEAD, Linda (Ed.) *et al.*, *Religions in the Modern World*. Taylor & Francis e-Library.
- WALLIMAN, Nicholas (2011). *Research Methods: The Basics*. New York: Routledge.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2001). El Eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de Sociología*. (15). DOI: [10.5354/0719-529X.2001.27767](https://doi.org/10.5354/0719-529X.2001.27767).
- WALTZ, Susan (1986). Islamist Appeal in Tunisia. *The Middle East Journal*. 40 (4), 651-670. DOI: [10.2307/4327425](https://doi.org/10.2307/4327425).
- WEBER, Max (1999). *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. São Paulo: Editora UNB.
- WELDES, Jutta, LAFFEY, Mark, GUSTERSON, Hugh, & DUVALL, Raymond (1999). *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WILLIAMS, Mukesh (n.d.). *Culture, Civilization and Theories*. Disponível em https://soka.repo.nii.ac.jp/?action=repository_action_common_download&item_id=37397&item_no=1&attribute_id=15&file_no=1. Acesso em 10 de junho de 2020.
- Wilson Center (2016). *Ennahda is “Leaving” Political Islam*. Disponível em <https://www.wilsoncenter.org/article/ennahda-gives-political-islam>. Acesso em 2 de abril de 2020.
- WOLF, Anne (2013a). An Islamist ‘renaissance’? Religion and politics in post-revolutionary Tunisia. *The Journal of North Africa Studies*. 18 (40), 560-573. DOI: [10.1080/13629387.2013.829979](https://doi.org/10.1080/13629387.2013.829979).
- WOLF, Anne (2017). *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. New York: Oxford University Press.

WOLF, Anne (2013b). Tunisia: Signs of Domestic Radicalization Post-Revolution. *Combating Terrorism Center at West Point*. 6 (1). Disponível em <https://www.ctc.usma.edu/tunisia-signs-of-domestic-radicalization-post-revolution/>. Acesso em 17 de abril de 2020.

YERKES, Sarah (2018). Too strategic for the Base: How the Nidaa-Ennahda Has Done More Harm Than Good. In: Islam and Politics in Post-Revolutionary Tunisia. In: YILDIRIM, A. Kadir (Ed.). *Center for the Middle East, Rice University's Baker Institute*. Disponível em <https://www.bakerinstitute.org/media/files/files/1b476ca4/cme-pub-carnegie-tunisia-050118.pdf>. Acesso em 14 de abril de 2020.

ZELIN, Aaron Y. (2018). Tunisian Foreign Fighters in Iraq and Syria. Policy Notes. *The Washington Institute for Near East Policy*. 55. Disponível em <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/PolicyNote55-Zelin.pdf>. Acesso em 4 de maio de 2020.

ZELIN, Aaron Y. (2020). *Your Sons Are at Your Service: Tunisia's Missionaries of Jihad*. New York: Columbia University Press.

ZOLLO, Danilo (2005). Dalla guerra moderna alla guerra globale: L'uso della forza internazionale dalla guerra del Golfo alla guerra contro l'Iraq (1989-2002). *Jura Gentium: Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*. Disponível em <https://www.juragendum.org/topics/wlgo/it/globwar.htm>. Acesso em 23 de dezembro de 2019.

ZOUAGHI, Sabrina, & Cavatorta, Francesco (2018). A Doomed Relationship: Ennahda and Salafism. In: YILDIRIM, A. Kadir (Ed.). Islam and Politics in Post-2011 Tunisia. *Center for the Middle East, Rice University's Baker Institute*. Disponível em <https://www.bakerinstitute.org/media/files/files/1b476ca4/cme-pub-carnegie-tunisia-050118.pdf>. Acesso em 14 de abril de 2020.