



A FUNÇÃO DO ISLÃ NO ESTADO MODERNO E O EXEMPLO DA REVOLUÇÃO TUNISIANA

Felício Tamburi Netto

RESUMO

A pesquisa busca fazer um breve diálogo entre os conceitos-chaves para a constituição de um Estado islâmico no cenário internacional contemporâneo e como estas motivações podem ter alcançado força no debate da constituinte tunisiana no pós-revolução. Sem se debruçar exaustivamente nos temas fez-se levantamentos a respeito da ideia de Oriente que se formou a partir da modernidade, por vias do orientalismo, e como esta precisa ser reconstruída para que o islã possa assumir uma função política, inserida na ordem internacional por sociedades democráticas.

Palavras-chave: Islã; Democracia; Tunísia; Primavera Árabe.

ABSTRACT

The study aims to make a brief dialogue between the key concepts on the construction of an Islamic state - on today's international scenario - and how those motivations could have achieved the strength in the debate of the Tunisian constituent assembly after revolution. Without thoroughly addressing on the various issues, some surveys were made over the idea of Orient created since modernity, by orientalism, and how those concepts need to be reconstructed to allow Islam to assume a political function, inserted in the international order by democratic societies.

Key-words: Islam; Democracy; Tunisia; Arab Spring.



INTRODUÇÃO

A velocidade com que os levantes tomaram força no Oriente Médio e no Norte da África ao final de 2010, e principalmente em 2011, e o impacto que causaram na mídia global são indiscutíveis. A “corrente de explosões” revoltosas, segundo Perry Anderson, geradas na região somente pode ter semelhança, em tamanho e impacto, com três outros precedentes históricos: as guerras por libertação na América Espanhola (1810 – 1825), a Primavera dos Povos ocorrida na Europa (1848-1849) e a dissolução do bloco soviético (1989 – 1991). Os eventos ocorridos neste período foram classificados das mais diversas formas nos meios de comunicação como revolução, primavera e até intifada, Tariq Ramadan (2011), porém, num posicionamento mais cauteloso buscou nomeá-los apenas como “levante árabe”, “Arab Awakening” em sua obra original. Acatar o termo levante é mera precaução e não significa tomar como inadequado os demais termos, deve-se analisar separadamente caso a caso, cada processo tomado nos diferentes países, observando-se a variedade de efeitos obtidos nos diversos governos que se envolveram.

O presente artigo busca fazer apenas alguns comentários sobre a revolução tomada na Tunísia, berço das revoltas que consumiram a região, e como seu desenrolar pode ser observado pela esfera de debate sobre o papel do Islã na contemporaneidade, principalmente na formação de um Estado religioso.

No conceito de Hannah Arendt (1963) revolução significa o ato de começar algo novo, de distanciar-se de um regime que já existia para criar algo inesperado. Assim a revolução acaba por ser o único evento político no qual um grupo é confrontada diretamente, e inevitavelmente, com o problema de gerar um novo começo, de estruturar novas bases – o que a distância, por exemplo, de uma revolta, que sucedida ou não, não é capaz de estabelecer algo inteiramente inovador, mas no máximo de influenciar mudanças no que já existe. Desta forma os levantes ocorridos tanto na Tunísia quanto no Egito, dentre todos os demais que envolveram o Oriente Médio e Norte da África, teriam sido os únicos capazes de serem rotulados como revoluções – houveram deposições de regimes na Líbia e Iêmen também, mas a situação que se cedeu nestes países



tornou a possibilidade de criação de algo novo (além do caos) praticamente nula. Conforme diz Charles Tilly (1995) o processo revolucionário requer: i) uma força opositora ao regime; ii) uma parcela significativa da população os apoiando; e iii) uma incapacidade do regime de reprimir a força opositora e seus simpatizantes. O que tornou o processo na Tunísia, porém, tão inovador foi a capacidade de sua população (e representantes) de entrarem em diálogo um com os outros após a queda de seu presidente e criarem fundações democráticas, as únicas de toda a região – diferentemente da sequência de golpes que se desenvolveram no Egito até que se assentasse no país mais um regime ditatorial.

Seguindo o pensamento estruturado pela professora italiana Valeria Verdolini (2015), o ato de criar uma nova constituição é o ato mais alto de convergência dos esforços revolucionários na solução do problema do novo começo, é um ato no qual os grupos até então reprimidos libertam-se do que estava estabelecido anteriormente e entram em diálogo para poder criar algo novo. Tanto o Egito quanto a Tunísia passaram por um processo de constituinte, porém, os comentários que aqui serão feitos terão como foco único o caso tunisiano pelos motivos: i) de ser o único entre os dois onde pode-se ter mínima certeza de que foi instaurada uma democracia após o movimento revolucionário; e ii) pelo caráter diatópico do debate a respeito do futuro do país, o qual envolveu tanto grupos seculares quanto grupos islamistas.

ESTIGMA DO COLONIALISMO

Para se ter base sobre a atual discussão sobre o papel do islã na sociedade contemporânea (o debate entre islamistas e secularistas), é necessário que se introduza qual foi o papel representado por esses países orientais (tipicamente representados pelas nações árabes), vítimas do colonialismo, na visão do ocidente e como isto afeta a percepção mútua de cada um dos lados nos dias de hoje.

Edward Said (1978), um intelectual palestino de suma importância para a academia nos debates a respeito do tema, já estabelecia as balizas para o pensamento a respeito do islamismo ao afirmar que toda a construção contemporânea que se tem a respeito desta religião ou deste povo é fruto de um



forte processo retroalimentar, intitulado de “Orientalismo”. Diz-se retroalimentar pois a medida que uma parte enxerga a oposta de certa forma, esta vai começar a se expressar de maneira que corresponda as expectativas daquela, gerando um ciclo vicioso. Em seu texto, Said dizia que “se você fala do islã, você mais ou menos, automaticamente, elimina espaço e tempo, elimina complicações políticas, como democracia, socialismo e secularismo, e também o controle moral”, cria-se, portanto, uma imagem do islamismo (e do muçulmano) dentro de uma fórmula genérica e aplicável a tudo aquilo que se bem queira rotular como tal, criando assim um estereótipo. Ou seja, o islã - o árabe por efeito, mas também todos os povos tidos como orientais – está preso numa fotografia de um passado no qual o ocidente teve contato, de forma estática e imutável, tendo que manter-se igual (e homogênea) por todas as eras. A categoria que se criou tende a ser perpetrada incessantemente, sempre sob os mesmos aspectos. Said descreve muito bem as consequências deste modelo de pensamento que acabam passando por um processo de ancoragem pela sociedade ocidental:

“(…) a presente cobertura do Islã e das sociedades não ocidentais, com efeito, canoniza certas noções, textos e autoridades. A ideia de que o Islã é medieval e perigoso, bem como hostil e ameaçador para ‘nós’, por exemplo, tem adquirido um lugar tanto na cultura quanto na política muito bem definido: autoridades podem ser citadas, rapidamente, para isto, referências podem ser feitas para tanto, argumentos sobre particulares aspectos do Islã podem ser aduzidos a partir disto – por qualquer um, não somente por experts ou jornalistas. E, por se turno, tal ideia fornece uma forma de pedra de toque a priori que possa ser tida em conta por qualquer pessoa que queira discutir ou falar algo sobre o Islã. Sendo algo ‘fora’ de tudo, o Islã – ou, antes, o material invariavelmente associado com ele – é tornado, então, uma ortodoxia desta sociedade. ”

Tal necessidade de criar uma imagética oriental é justificada por Said, mas também por Boaventura de Sousa Santos (2006), quando estes dizem que o ocidente precisa olhar para o oriente para conseguir adquirir suas



características, é um processo no qual a alteridade coloca no outro a imagem de ameaça, de barbárie, do mal, para que possa se identificar com a civilização, como o bem. Tal construção remonta desde os tempos medievais quando foi necessário para os cristãos encontrar um motivo, um inimigo, que justificasse suas incursões ao oriente em busca não menos da riqueza do que da salvação divina. Em paralelo com esse revanchismo o oriente também vem a ser caracterizado como o exótico (lar das culturas curiosas e dos gostos peculiares) e como o recurso mercantil, seja pelo mercado consumidor ou pelos recursos naturais (BALDI, 2006). Assim percebe-se que se tornou fundamental para o ocidente que o oriente seja retratado como estático em sua essência, um bode expiatório sempre à mão quando necessário, mas também – de forma curiosa - plástico aos interesses ocidentais: a imagem de ameaça cresce sobre a civilização ocidental quando assim é necessário - como quando a Europa Oriental passa a ser um reduto do atraso e vilania na época da guerra fria, por mais que étnica/culturalmente seja tão “ocidental” quanto qualquer outra nação -, ou é diminuída ao ponto de ser descaracterizado em prol de sua aceitação e defesa – como foi o caso das “minorias étnicas” (muçulmanas) durante a Guerra do Kosovo (SANTOS, 2006). Recentemente a ameaça islâmica tem estado tão presente como nunca no imaginário ocidental, seja por meio de organizações terroristas que se espalham pelo mundo, pelo forte fluxo migratório que coloca à costa da Europa milhares de refugiados, ou simplesmente pela presença interna de descendentes de muçulmanos que põe em risco a coesão nacional e civilizacional dos países, principalmente europeus.

Autores como Francis Fukuyama (1992) e Samuel Huntington (1996) em décadas recentes voltaram a reviver, academicamente, essa noção de “ameaça”, trabalhando a partir de uma perspectiva ocidental de defesa de suas posições como países desenvolvidos no sistema internacional, onde o oriente - “mundo histórico” de Fukuyama, e a civilização islâmica, principalmente, para Huntington – não só simbolizam um perigo ao progresso como deveriam ser combatidos. Essa teoria “pseudocientífica” impõe com mais força os vieses orientalistas sobre as políticas externas das nações. Segundo os autores o confronto não precisa mais ocorrer unicamente pelas armas, mas também com auxílio dos aparatos internacionais dominados pelo ocidente como organismos



internacionais, o sistema financeiro, os direitos humanos, e outros artifícios que acabam fortalecendo a perspectiva oriental de que a inserção no sistema internacional ou aproximação com o ocidente acabaria por reatar antigos laços colônias e de dependência. Ao tentarem afastar-se da condição de colônia e fugir do imperialismo, os árabes encontraram na religião o porto seguro que precisavam para manterem-se independentes e fieis à sua identidade (Ramadan, 2011).

Nestas lentes o Islã é imaginado por seu tradicionalismo estático e eterno não podendo ser comparado à dinâmica e a modernidade ocidental. Então enquanto o ocidente está em constante evolução, guiado pelo espírito racional e civilizado, o oriente mantém-se o mesmo desde o descobrimento, amarrado às suas tradições irracionais e costumes bárbaros. Esta visão acabou sendo tão difundida em períodos coloniais que mesmo atualmente (no dito pós-colonialismo) vários países árabes sofrem na tentativa de oporem-se ao ocidente (antigos dominadores) mas erguendo armas construídas pelas mesmas lentes as quais eram enxergados por estes, seus “rivais”, ou seja, assumem os discursos sobre o radicalismo e principalmente sobre o tradicionalismo como próprios. Muitos governantes, percebendo tal movimento, acabam por criar governos que, semelhantes aos populismos ocidentais, recorrem aos clamores populares, utilizando amplamente da fé e do sentimento de opressão, para adquirirem a legitimidade necessária para manterem-se na liderança (Petersen, 2015) e continuarem uma marcha de ódio e negação contra seus “inimigos declarados”.

Com exceção de uma elite intelectual, a maioria dos árabes muçulmanos tem uma visão limitada a respeito de temas como secularismo, o qual comumente atrelam às ditaduras anti-islâmicas inseridas pelo ocidente nos países (Ramadan, 2011). Muito criticado mas trazido aqui a título de exemplo, o professor sudanês Abd Allah Ahmed An-Na'im (2008) argumenta que opostamente ao que muitos muçulmanos pregam, um estado secular – isento de doutrinas religiosas – é mais consistente com a história islâmica (relembrando o Império Otomano e califados medievais) do que qualquer outro modelo intitulado



islâmico formulado por muçulmanos em meados do século XX. Alain de Libera, especialista em história medieval, afirma inclusive que a divisão entre Estado e religião foi recebida pelo ocidente através da filosofia islâmica onde já era comum tais debates devido à liberdade de ideias na cultura árabe e persa (Ramadan, 2011).

O que acaba sendo criticado na visão de Said, por Ziauddin Sardar e explicitado por Walter Mignolo (2003) é que o Orientalismo não existe como teoria única, este só pode existir enquanto restrito e apostado ao pensamento “Ocidentalismo” que é “a figura geopolítica que constelava o imaginário do sistema mundial colonial/moderno”, o qual centralizava o mundo ao redor do ocidente. Assim, segundo Sardar, não se pode dissociar o que é “moderno” (ocidental) do que é “colonial” (oriental), o que ocorre para que tais ideias ocidentais fixem-se sobre o oriente é que o colonialismo acabou se tornando refém histórico da modernidade, sendo incapaz de afastar-se desta: a modernidade acaba não se deixando relacionar com o colonialismo, mas o colonialismo não pode se desvincular da modernidade (BALDI, 2006). Utiliza-se do exemplo de Mignolo ao dizer que a Tunísia não será incluída na história nacional francesa, embora aquela tenha que necessariamente atrelar-se à história da França para poder contar a sua.

Avançando no tema, pode-se criticar a própria noção do relativismo (no debate que a contrapõe ao universalismo), ao enxergá-lo como um resultado deste processo perverso, pois o relativismo busca preservar o que é milenar, deixa-lo torna intocável, devendo seguir seu ritmo “natural”, o qual não será alterado enquanto não sofrer intromissões externas (WALLERSTEIN, 2006). O ocidente acaba por furta-se de conhecer o oriente – e aqui, o Islã - da forma como ele realmente é vivido: seus debates e polêmicas que expõem as divergências e fissuras intraculturais, seus diálogos e suas articulações, propostas transnacionais que apresentam percepções alternativas às contemporâneas (VAKIL, 2004), fechando a possibilidade de dinâmica nestas sociedades, retirando-as de qualquer capacidade de mudança, enxergando sempre a mesma história e o mesmo cenário, petrificadas.



Para quebrar tais paradigmas, por exemplo, entre 2001 e 2007 a empresa de pesquisa estadunidense Gallup World Poll (ESPOSITO & MOGAHED, 2007) entrevistou residentes de mais de 35 países de maioria muçulmana – estabelecendo um recorde no tema ao cobrir mais de 90% da população muçulmana da época. A entrevista era destinada a descobrir como estes muçulmanos enxergavam a democracia, e sua relação com a religião e o resultado mostrou-se surpreendente – pelo menos para o ocidente. Apenas a título de ilustração: levantou-se que a maioria acreditava que a democracia estava entre os melhores caminhos rumo ao progresso e à justiça, e que a falta de direitos como de liberdade de expressão eram atributos criticados pelas populações sobre seus governos, por exemplo, 94% dos egípcios, 93% dos iranianos e 90% dos indonésios, afirmaram que no cenário de criação de uma nova Constituição estaria garantida a liberdade de expressão. A pesquisa revela que o a percepção da democracia junto à religião não é um tema fechado aos debates acadêmicos, mas que está vivo na sociedade islâmica – o apoio à Shari’a existe, como será debatido, mais muitas vezes no sentido de ser ela uma dentre outras fontes da lei – o laço com a religião e a cultura não significa apoio a regimes teocráticos, radicais ou tradicionalistas. Tariq Ramadan (2011) ao comentar sobre os levantes ocorridos ao longo do “arab awakening” lembrou que por mais que os movimentos não eram religiosos em sua essência, reivindicavam maiores liberdades civis e políticas, justiça e o fim da corrupção, os manifestantes ergueram suas vozes como muçulmanos, ou seja junto à sua religião, e não

se apartando desta.

O desejo dessas populações, e da maioria dos acadêmicos que serão debatidos aqui – não importando tanto o posicionamento tomado - é que a sociedade muçulmana possa usufruir de instituições democráticas e justas, que reflitam aos princípios e valores de sua religião, sem precisarem impor-lhes nada.

OLHAR HISTÓRICO SOBRE A TUNÍSIA



Para se iniciar os comentários sobre a recente constituinte tunisiana e como esta traz um novo horizonte para os países árabes, podendo ser analisada pela discussão entre a função do Islã no Estado e principalmente nas democracias, far-se-á necessário trazer um histórico a respeito de como a religião islâmica foi tratada na Tunísia principalmente nas últimas cinco décadas.

A história da Tunísia é marcada pela dependência econômica e pela ausência de diálogo aberto entre os grupos plurais que a integram – assim como todo o Norte da África e o Oriente Médio – marca esta que vem sendo reproduzida desde que se separou do Império Otomano, em meados do século XIX devido as pressões da França, para tornar-se protetorado desta. A promulgação de sua primeira carta magna foi em 1857, o Pacto Fundamental, que seria em breve substituída pela Constituição de 1861. Tais cartas eram produtos de um período colonial – a França declarou o país seu protetorado em 1881 - nas quais aos estrangeiros europeus eram garantidos vastos benefícios dentro do território, facilitando o comércio e investimentos na região. A dependência era forjada na relação de exploração de recursos da potência em troca da proteção e estabilidade do grupo que liderava o país. Assim, manteve-se formalmente sobre julgo francês até 1956 quando, sob liderança de Habib Bourguiba, o país adquiriu a independência, promulgando sua primeira constituição livre em 1959.

A constituição de Bourguiba seguia na esteira das demais constituições promulgadas na região durante o período: constituições orientadas por um forte nacionalismo – seguindo o movimento do pan-arabismo que ganhava força à época – com um poder executivo altamente centralizado sob a proteção de um único partido e com pouca menção – se alguma – ao islã (ARJOMAND, 1994). De fato, os governos nacionalistas árabes poucos interesses tinham em cultivar as raízes religiosas de seu povo, como provado em alguns eventos curiosos como o pronunciamento em rede nacional do presidente Bourguiba, no mês do Ramadan em 1964, onde veio a pedir, com um copo de suco de laranja à mão, que o povo deixasse seu jejum sagrado pelo bem da economia, ou também a futura proibição em escolas e instituições governamentais do uso das *hijab* (vestimentas islâmicas utilizadas principalmente por mulheres) sob pretexto de combate à violência feminina. É preciso reparar que este modelo



secular – e visando o "modernismo" - era necessário de acordo com os ditames da economia capitalista global, o que não apenas aumentava a dependência material mas também ideológica do país.

Um dos maiores representantes políticos do islã na Tunísia - a atual Ennahda – foi fundado em 1981 por Rachid Ghannouchi e Absel Fattah Moro num contexto de abertura ao pluripartidarismo (para eleições legislativas) pelo presidente Bourguiba, com o nome de Movimento da Tendência Islâmica (MTI). Apesar de intitular-se um partido islamista da ala moderada, a popularidade do MTI tornou-o uma ameaça aos olhos do partido governista, o que levou à prisão de 100 de seus membros pouco após sua fundação (MUNSON, 1986). Em resposta foram organizadas diversas manifestações em universidades que levaram a confrontos com as forças de segurança e grupos seculares de esquerda – vale notar que os sindicatos também eram muito populares no país. Para acalmar o movimento o governo libertou os líderes partidários em 1984 e em 1985 permitiu que o MTI se tornasse uma “sociedade cultural”, mantendo rejeitado seu caráter partidário (MUNSON, 1986). Sob a suspeita de planejarem mais manifestações públicas, em 1987 Ghannouchi e demais líderes foram novamente presos. As agitações mantiveram-se, desta vez fundidas aos protestos orquestrados por sindicatos de trabalhadores, o que permitiu a queda de popularidade do presidente e possibilitou o golpe que levou Zine El Abidine Ben Ali (Primeiro Ministro de Bourguiba) em novembro de 1987 ao poder. (RANDAL, 1987).

Inicialmente Ben Ali apresentou-se favorável ao diálogo com islamistas e demais grupos de oposição. Para ganhar legalidade, frente à lei dos partidos políticos de 1988 – que proibia a criação de partidos com base estritamente religiosa - o MTI mudou seu nome para Ennahda (renascimento em árabe). Sua participação nas eleições parlamentares de 1989, angariou 15% dos votos nacionais (e 30% dos capitais), o que foi seguido por denúncias de extremismo religioso, por parte do presidente Ben Ali. O partido teve sua legitimidade contestada o que levou Ghannouchi a deixar o país e escalou novamente uma onda de revolta por parte de grupos islamistas que terminou com um atentado em 1991 à sede de um dos partidos governantes (ARIEFF, 2011). A Ennahda condenou o ataque e negou qualquer envolvimento, porém,



foi acusada de conspirar contra o governo. No mesmo ano, Ben Ali lançou uma campanha para erradicar o grupo e qualquer sinal de fundamentalismo islâmico. Em 1992, 265 membros foram sentenciados –sem qualquer direito à defesa por parte dos réus - por planejar um golpe de Estado (ALEXANDER, 2010).

A política de não tolerância manteve-se ao longo dos anos, agravando-se em 2003 quando, em resposta à guerra estadunidense contra o terror, foi sancionada a lei anti-terrorismo tornando a Tunísia um exemplo para a sociedade internacional de combate aos extremistas religiosos. Assim, grupos islâmicos foram banidos, reuniões em mesquitas não poderiam ocorrer se não em horário de orações, práticas e encontros religiosos tornaram-se constantemente vigiadas, e indivíduos – principalmente os envolvidos com grupos políticos – foram proibidos de viajar ao exterior (NOUEIHED & WARREN, 2012). A perseguição aos muçulmanos e a necessidade de um governo autoritário – e sem espaço para reformas - recorrentemente eram justificadas em prol da segurança pública no combate a grupos extremistas (PETERSSON, 2011; GANDHI, 2013).

Porém, muçulmanos não eram os únicos a terem seus direitos fundamentais violados na Tunísia de Bourguiba e principalmente de Ben Ali. Por mais que aos olhos ocidentais houvessem traços modernos no país, em comparação com outros países árabes, como certas políticas de igualdade entre gêneros – desde 2006 foi proibido, por exemplo, o uso de lenços sobre o rosto em lugares públicos, divulgando-se ser uma medida favorável à igualdade de gêneros - o regime de Ben Ali pontuava, entre 2008 e 2010, 6 pontos (em uma escala de 1 a 7) num ranking estabelecido pela Freedom House a respeito das liberdades civis e políticas dos cidadãos. Em junho de 2006 a Anistia Internacional publicou um documento enfatizando sua preocupação no que dizia respeito a “serious human rights violations being committed in connection with the government’s security and counterterrorism policies”. Em outro ranking a ONG Repórteres Sem Fronteiras classificou, em 2010, o país como o número 164 em uma lista composta de 178 a respeito da liberdade de imprensa ao redor do mundo.

“ARAB AWEKENING”

REVISTA LITTERIS

N. 16

ISSN: 19837429

Dossiê Oriente Médio A Partir do Brasil



Os eventos ocorridos na Tunísia entre Dezembro de 2010 e Janeiro de 2011, o “Acordar Árabe”, podem ser percebidos sobre diversas lentes. Para muitos autores - Regourd (2012), Khonder (2011), Chouikha e Gobe (2011), Schraeder (2012) e Gelvin (2012) - a internet e as redes sociais, por exemplo, tiveram um papel importantíssimo durante as movimentações. Segundo estes, a expansão do movimento pode ser vista no aumento no número de usuários do Facebook no país ao longo do processo, o que permitiu a divulgação do vídeo de autoimolação do comerciante Mohammed Bouazizi, em Sidi Bouzid, por toda a região. Creditar o sucesso dos eventos ao uso da mídia social, porém, seria retirar da população não usuária (relembrando que o país possuía uma pesada política de censura na internet) seus esforços e demandas, como dito por Alterman (2011) e Ramadan (2011), que relembram casos como Moldova e Irã em 2009 que mesmo com forte uso da internet não alcançaram sucesso. Assim, pode-se dizer que tal aspecto relativo ao evento árabe tem sido abordado de maneira exagerada (Ouedraogo. 2015).

O que ocorre com a visão destes autores é a consideração, justificável, da força dos jovens tunisianos nas manifestações, visto que estes eram a população que mais sofria com a crise econômica do país: dos 14% da população desempregada, 72% (em 2008) estavam abaixo dos 30 anos, e tal estado para os recém graduados chegava a 22% (Piot, 2011). Deve-se considerar que durante anos o regime tunisiano investiu em educação dos jovens, principalmente no ensino superior/profissionalizante, o que levou a um quadro (Honwana, 2013) onde 140 mil pessoas buscavam postos de trabalho por ano (destas 110 mil recém-formadas/treinadas) as quais abriam numa proporção de 60 a 65 mil. Porém, não se deve ofuscar o “Arab Awakenig” com estas únicas lentes, deve-se erguer toda a situação econômica, social e política (desemprego, inflação, desigualdade, pobreza, brutalidade do regime, censura e corrupção) que assolava o país (Castells, 2012).

Como trazido por Honwana, a política neoliberal iniciada por Ben Ali - que quebrou com o protecionismo e o modelo de substituição de importações iniciado por Bourguiba - marginalizou as regiões centrais, ocidentais e sul do país em favor das regiões costeira a norte e oeste que eram



o foco dos investimentos e visitas estrangeiras (este último movimentando 11% da economia tunisiana), gerando um enorme desequilíbrio no país. Por mais que o controle quase colonial da economia tivesse sido reduzido, a dependência de capital estrangeiro – principalmente de investidores europeus – estava aumentando, o que significará um grande revés e desafio às lideranças no pós-revolução.

A região mineira de Gafsa, por exemplo, foi palco em 2008 de uma repressão policial e militar a protestantes sindicais contra as altas demissões. A violência se desenvolveu em uma revolta popular de aproximadamente 6 meses que envolveu diversos grupos civis marginalizados. Em 2010 Gafsa voltaria a se rebelar o que fez alguns autores (Arieff, 2011; Verdolini, 2015) interpretarem os movimentos da região como embrionários para os que viriam meses a seguir.

Segundo os levantamentos e entrevistas trazidas por Verdolini, foi a partir da repressão nas minas que a população começou a perceber o presidente como um verdadeiro ditador, mas ainda seria preciso um último evento – a autoimolação do comerciante Mouhamed Bouazizi – para reunir toda a insatisfação nacional. Em outra entrevista, a autora identificou um outro discurso paralelo a este: para membros da elite econômica e política tunisiana, a queda de Ben Ali só foi possível devido às rupturas internas do partido governista (o RCD), a perda de credibilidade deste frente às autoridades militares e aos investidores externos. A interpretação mais plausível, e assumida pela autora, é que houve uma convergência de insatisfações que tornou o regime insustentável.

Como visto as vozes que se manifestavam iam contra diversos aspectos do sistema desde a busca pelo respeito a direitos civis, políticos e religiosos, até reformas econômicas, melhores expectativas de vida aos jovens e diminuição das desigualdades regionais. Como trazido por Massarelli (2012) e Seddk (2014), os tunisianos acabaram tornando as manifestações em uma luta por liberdade de expressão, integração digital/informacional do país e por uma “revolução cultural”. Todos estes aspectos podem ser vistos com uma reflexão sobre a Constituinte instaurada em 2011 e com a eleição da Ennahda como



principal representante na Assembleia, a partir destes eventos pode-se dizer que a “mesa estava posta” para uma reforma social como será visto a seguir.

Fontes entrevistadas pela professora italiana Verdolini (2015) apontam para motivos diversos pela vitória do partido Ennahda na Constituinte tunisiana: a opressão pela qual passaram os grupos religiosos ao longo de sua história, e a fé popular de que a moralidade religiosa poderia ser um contrapeso à corrupção. Uma terceira opinião percebe nas bases econômicas dos partidos - pouco revolucionários, mais mantenedores da ordem econômica anterior – o principal ponto que permitiu a vitória (tanto do Ennahda na Assembleia Constituinte quanto no partido do novo presidente, o Nidaa Tounes) o que acaba por contrastar com as reivindicações populares por mudanças estruturais e pelos próprios slogans dos partidos – o Ennahda baseou sua campanha na recuperação da economia tunisiana sob a luz dos conceitos islâmicos de justiça social (Blibech, Driss e Longo, 2014).

Esta harmonia econômica do novo governo com o do regime anterior mostrou-se necessário para manter o fluxo de investimentos externos, do qual o país continua dependente. A capacidade do país de executar reformas efetivas só será possível com estabilidade econômica, que só decorre da estabilidade política. Para isso foi necessária a presença de um grupo de peso da sociedade civil, os Quartet (UGTT - Sindicato Tunisiano, UTICA - Associação de Empresários, Ligue de droits de l'homme, e a Association des Avocats), junto ao movimento islamista para trazer credibilidade externa. Ao que se pode parecer é que a dependência efetivamente não cessou, e isto é argumentado por vários entrevistados por Verdolini. Foi indicado, porém, que em primeiro momento as revoltas eram, acima de tudo, em busca de liberdades civis e políticas, e para isso o processo democrático era necessário – mesmo que reestabelecendo o poder sobre as mesmas pessoas, como criticam outros entrevistados, principalmente os mais jovens, ao referirem-se a Beji Caji Essebsi - primeiro presidente eleito do país, mas que era ex-ministro tanto de Bourguiba quanto Ben Ali. Sua vitória nas eleições, para Verdolini, tem uma representação simbólica pois ao mesmo tempo que estabelece a primeira democracia árabe também mantém o histórico político de elites, o que garante estabilidade



econômica e política, mas não dá claras evidências de que não voltará ao modelo anterior.

SOBRE O DIREITO ISLÂMICO

Ao se avaliar a posição do islã como instituição e suas aplicações – da forma que aqui está sendo pretendida – deve-se perceber que toda a organização islâmica é discutida na esfera jurídica, mesmo que minimamente, na esfera jurídica. Qualquer que seja o grupo militante, o partido político, o Estado-nação, ou qualquer outra entidade de organização político-social islâmica, haverá que uma hora ou outra entrar no mérito da adequação do Direito ao islã (ou vice-versa). O debate ocorrido na Tunísia não foi diferente, e por isso é preciso abrir aqui um espaço para compartilhar, pelo menos, algumas noções de como este pensamento vem sendo elaborado.

Há uma enorme dificuldade em se tentar trabalhar com o “direito islâmico” quando se ocupa acento na doutrina jurídica ocidental, isto porque o Direito Comparado – ferramenta de análise comparativa dos ordenamentos jurídicos – está baseado numa visão “estatocêntrica”, fixando-se sobre um modelo político de origem europeia e que não condiz em sua totalidade os anseios pan-territoriais do islã, além de dar forte importância na diferenciação entre *common law* e *civil law*, limitando a importância das ordens jurídicas religiosas e costumeiras (TWINING, 2000), que como será visto é essencial na construção legal das sociedades muçulmanas. Além disto, o próprio estudo do “direito islâmico” na academia ocidental, e oriental por aquela influenciada, encontra atualmente quatro barreiras como salientado por Muhammad Masud (2001): i) a fixação dos estudos da Shari’a em sua forma mais “pura” e formal, ignorando as aplicações na qual esta foi inserida em tempos e regiões distintas, ii) a profunda influência do positivismo jurídico fossilizando assim a Shari’a ao seu texto, iii) a superestima das raízes jurídicas medievais de grande força teológica, que acabam diminuindo fontes legais diversas, iv) e por fim os esforços de juristas ocidentais em traçar origens islâmicas no direito romano, judeu ou bizantino.



A construção deste modelo de direito islâmico como hoje conhecemos, por assim dizer, foi desenvolvido na modernidade pelo orientalismo e perpetrado ao longo de todo um período e espaço colonial, como trazido por Ziauddin Sardar (2004):

“O direito islâmico, que tem uma longa história e tradição, por exemplo, não foi simplesmente estudado pelos orientalistas; foi de fato construídos por eles. O Orientalismo jurídico apresentava o direito islâmico da forma essencialista e utilizava essa estratégia para sustentar que os muçulmanos são, basicamente, uns conservadores, atados a tradições e costumes atrasados”.

É sobre este modelo que se construiu toda uma noção de direito, contemporâneo, islâmico fortemente agarrado à Shari'a formal que foi e é estudado por tratadistas ocidentais. Como bem trazido pelo professor César Augusto Baldi (2006), porém, existem diversas fontes jurídicas na tradição islâmica que acabam sendo negligenciadas por estes, a exemplos: as ijma (consenso de opiniões), as qiyas (deduções analógicas), as ijthad (raciocínios pessoais), a istihsan (uso da equidade), a istishab (presunção de continuidade), e a sadd al-dara'i (bloquear certo significado almejando um fim). Todo este arsenal intelectual é chamado de fiqh (jurisprudência islâmica) e demonstra a profundidade racional, e lógica, que possui a jurisdição islâmica, afastando pelo menos o entendimento raso de que não há encontro entre racionalidade e fé, principalmente no islã.

É em busca desta racionalização do direito que muitos teóricos (AN-NA'IM, 2008; IQBAL, 2002; KAMALI, 2004) afirmam a necessidade de voltar a pensar e estudar a Shari'a de maneira contextualizada através do raciocínio (ijthad), pois este “continua sendo o principal instrumento de interpretação da mensagem divina e relaciona-se com as condições mutáveis da comunidade islâmica em suas aspirações de atingir justiça, salvação e verdade.” (KAMALI, 2004). Por este motivo que é defendida por Mohammad Hashim Kamali a importância dos governantes e da sociedade acadêmica na preservação dos métodos tradicionais de ensino juntamente com os mais modernos, não se deve



negligenciar a herança histórica frente à modernidade. Da mesma maneira Tariq Ramadan (2011) afirma que os muçulmanos precisam reconciliarem-se com sua história – ao invés de interpretá-la unicamente por lentes orientalistas – buscando o progresso, mas sem negar seu passado, a sociedade árabe passa então a libertar-se ideologicamente (atingir um status pós-ideológico, que procede o pós-colonialismo):

“As arab societies awaken, as people achieve political liberation, to invoke Islam means to liberate minds through the acquisition of knowledge, autonomous rationality, critical thinking, and freedom of thought: the very definition of pluralism, responsible citizenship, and civil society that functions as an interface between institutions and the state”

Esta força que deve ser buscada no islã, de negociar o passado com o presente, cria o caráter da diversidade e dinâmica que se encontra no âmago da religião, como dito por Alamah Muhammad Iqbal a sociedade muçulmana é “uma sociedade baseada em tal concepção de realidade (que) deve reconciliar, em sua vida, as categorias da permanência e da mudança”. O caráter de mudança não se diz unicamente à adaptação a novos tempos, mas também devido a meta que a instituição tem de proporcionar um modelo de integração à humanidade que reúna uma variedade de “raças”. Já o caráter de permanência, de força na tradição, deve ser erguido pois tais grupos diversos, mutuamente repelentes, devem ser dotados de uma consciência moral comum (IQBAL, 2002):

“O Islã não tem caráter territorial; sua meta consiste em proporcionar um modelo para a integração final da humanidade, reunindo seguidores de uma variedade de raças que se repelem mutuamente, e transformando este conjunto atomizado em um povo dotado de consciência de si mesmo”



Como observado, afirmar que um Estado islâmico não possuiria as capacidades necessárias para promover institucionalmente a diversidade entre povos acaba por se mostrar equivocado. Por outro lado ao se encarar posicionamentos críticos ao secularismo, como o de Talal Asad (2003), passa-se a ter uma noção mais ampla de como este pode ser pouco frutífero em certas sociedades, como a islâmica. Segundo Asad o problema do secularismo como pretensão universal não é tanto sua origem europeia - e por isso alienígena aos povos não ocidentais - mas sim sua relação, desde a sua concepção, com o sistema de Estados-nações capitalistas, sistema este que acaba por reforçar a criação de desconfianças mútuas, além de enormes desproporções de poder e prosperidade entre as nações – o resultado é que ao pretender ser um modelo aplicável mundialmente gera percepções de garantias e ameaças divergentes entre os países, que podem desembocar em conflitos. Tariq Ramadan (2011) vai além em tal perspectiva ao afirmar que “the doctrine of free markets appears to be assuming the form of a new religion in the very heart of the secularized order”, o Estado moderno contemporâneo, então, consegue deixar de ser efetivamente secular – o motivo maior de orgulho ao comparar-se com a civilização islâmica - pois submete-se a tais instituições ideológicas tão fortemente quanto qualquer país árabe poderia submeter-se frente ao islã: o lobby financeiro/corporativo passa a ser tão danoso à democracia e ao bem estar da população quanto qualquer autoridade religiosa.

DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ

Para An-Na'im é importante então calçar uma “reforma islâmica”, não nos moldes europeus de secularismo ou no “revivalismo de um passado magnífico”, mas sim algo autêntico e autóctone, encontrando as respostas nas próprias tradições de fé. Sendo a Shari'a uma construção social parcialmente divina (Qur'na e Sunna) e parcialmente racional (qiyas, ijma e demais fontes jurisprudenciais) ela não pode ser aplicada da forma como está formalizada, precisando ser contextualizada e repensada, ou seja, para An-Na'im a Shari'a não é neutra, estando totalmente imersa nas concepções ideológicas e materiais



do tempo e local no qual é interpretada – e por isso que tomar suas regras como imutáveis incorreria num grave engano.

Outros autores, como Abdulaziz Sachedina, destoam um pouco de An-Na'im ao contribuírem dizendo que a Shari'a é uma fonte viva que deve ser tomada como guia moral para a comunidade religiosa, por meio do qual encontra-se inclusive inspirações para a democracia, pluralismo e direitos humanos. Ambos, porém fazem coro ao criticar muitos dos acadêmicos que insistem em manterem-se presos aos debates medievais de aplicação, ao invés de buscar visões mais inovadoras e modernas sobre o tema. O que vem se provando difícil neste debate é a força obtida pelas fontes de consenso (ijma) dos escolares islâmicos sobre a Sunna, fonte esta que acaba por fortalecer o pensamento de uma escola (tradição) de interpretação a respeito dos textos e dificulta propostas de mudança, esta é uma crítica levantada principalmente por An-Na'im.

A imersão das normas da Shari'a no contexto social deve visar, inclusive, o ambiente intercultural. Ocorre então um entrave, principalmente na contemporaneidade, se for se pensar na adaptação de normas e culturas alienígenas – como os Direitos Humanos – dentro da sociedade islâmica. Tal problema só poderá ser sanado através da aceitação interna daquelas normas quando em consonância com as interpretações e cultura próprias do islã. Ao estabelecer o confronto da Shari'a com os Direitos Humanos deve-se criar pontos de convergência entre as culturas, os quais são sensíveis e legítimos internamente: “nunca se deve aparecer como imposição externa de valores em defesa dos padrões de direitos humanos” (An-Na'Im, 1994); “each society must find the political model that fits its history, its culture, and its collective psychology” (Ramadan, 2011).

Para que este diálogo seja possível é necessário que os Direitos Humanos sejam vistos como um ordenamento ainda não acabado, mas em um processo contínuo, suscetível de debates e modificações (em busca de seu aspecto efetivamente universal), e que seja visto dentro das sociedades como um ponto de referência, um “porto seguro”, para que grupos que sofrem por sua diferença (“minorias” por se assim dizer) consigam se comunicar e serem ouvidos. Este processo de diálogo entre os padrões internacionais e o ambiente



interno é denominado de “legitimação retroativa”, e busca funcionar no reforço dos direitos humanos por uma perspectiva local, afastando formas de dependência intelectual e política que poderiam tornar insustentável tais estruturas, o que deve acabar ocorrendo para ser sucedido é um debate dentro da própria cultura (intracultural) antes de um debate entre culturas (intercultural). An-Na'im exemplifica:

“Se, por exemplo, quero falar sobre direitos humanos, liberdade de pensamento e racionalidade, porque deveria citar alguém como Kant? Por que não posso, como muçulmano, citar Ibn Rushd, que disse e escreveu as mesmas coisas centenas de anos antes de Kant? Esta é, para mim, a melhor forma, para nós, no mundo islâmico, de reaviver o debate sobre direitos humanos, individualismo, racionalidade e liberdade de pensamento e expressão. E isto é que eu entendo por desprender-se da dependência dos direitos humanos, que tem, pelo menos no passado, nos forçado a discutir o significado de direitos humanos em termos que não são, necessariamente, locais ou não nos são próprios.”

O professor turco Recep Senturk (2006), assim como An-Na'im, defende a exploração e justificação de práticas internacionais através das fontes locais. Segundo ele os direitos humanos não estão fixados no ocidente, podendo encontrar consonância com argumentos originados de outras culturas e religiões, através de diferentes níveis e dimensões de análise. Um esforço neste sentido de encontrar uma prática comum (sobre bases religiosas) a todas as civilizações foi trazido pelo teólogo Hans Kung junto ao Parlamento das Religiões Mundiais em Viena, em 1993, e na Cidade do Cabo, em 1999, que é a conhecida “regra de ouro” que genericamente se explica por: “não façais ao outro aquilo que não queres que façam a ti” (BRITO, 2005).

Um argumento base de Sachedina, por exemplo, é que o próprio Qur'an providencia bases sólidas para justificar o pluralismo e a tolerância, recorrendo assim a três conceitos Qur'ânicos: a humanidade como comunidade, a competição entre religiões em prol do bem, e a necessidade por compaixão e perdão. Para isso o islã precisa estar presente não apenas como convicção



moral individual, mas também como fornecedor de ética nas relações públicas. A teologia do islã inserida no século XXI precisa ser baseada numa lei, de ordem divina, que atue como instrumento para paz e justiça. Atrelar o Estado à religião (e não somente à política) significaria colocar as instituições públicas nos trilhos traçados pelo Profeta rumo à “comunidade universal”, representada pelos homens de diversos credos, mas iguais na criação divina.

A respeito de atrelar o islã ao governo vale lembrar, como defendido por diversos islamistas (Muhammad Salim al-Awwa, Tareq al-Bishri, Muhammad Ammara e Fahmy Huweidi) que nunca houve até hoje nenhum Estado-nação que conseguisse institucionalizar a Shari’a como base legal efetiva, e por isso não se pode dizer numa experiência de Estado islâmico que obteve sucesso, seja o Irã (Estado clerical Xiita), Arábia Saudita (ditadura monárquica) ou Paquistão (ditadura militar) – o que leva aos conhecidos excessos de violência e ausências de liberdades em muitos destes (Peterson, 2015). Uma democracia islâmica pode ser possível a partir do momento que há um Estado civil no qual seus cidadãos possuem a liberdade para eleger aquele que melhor representa seus interesses – não unicamente como muçulmanos, mas inclusive como muçulmanos – e que possa ser deposto caso não cumpra com seus compromissos.

Tal pensamento diverge bastante de alguns outros autores, principalmente An-Na’im, que defende a necessidade de um Estado secular é o único caminho para a justiça. Este autor, por sinal, é muito criticado por especialistas como o estadunidense John Esposito, por menosprezar a força das tradições – como visto para a maioria da doutrina Sunita o consenso (ijma) é considerado com peso normativo - o que acaba por afasta-lo da realidade diária, na crítica de Esposito, tornando suas ideias fadadas apenas às prateleiras. Por isso o autor norte-americano prefere citar outros autores com uma visão mais “pragmática” da necessidade da tradição estar presente na instituição, como Nurcholish Madjid, Mustafa Cerić e Tariq Ramadan, os quais buscam a tradição mais como uma ferramenta para resolver os problemas atuais do que como uma referência absoluta.

O esforço maior para estes autores, então, passa a ser abrir um diálogo dentro das próprias sociedades islâmicas, a respeito dos temas aqui



abordados, para então pretender criar diálogo com a sociedade internacional. É neste ponto que o processo iniciado na Tunísia pode ser um começo para este diálogo, pois a Constituinte de 2011 simbolizou o debate entre grupos divergentes focados numa meta comum – o deparar com o incerto que Arendt apontava como a possibilidade de surgir com algo inesperado – no âmbito intracultural, e que pode vir a ser expandido para o cenário intercultural.

A NOVA CONSTITUIÇÃO TUNISIANA

A constituição tunisiana, outorgada em Janeiro de 2014, expressa em seu preâmbulo a aproximação da identidade islâmica com os princípios universais dos direitos humanos – e demais avanços da modernidade - e com os ganhos da civilização árabe e muçulmana através das épocas:

“Our people’s commitment to the teachings of Islam and its open and moderate objectives, to sublime human values and the principles of universal human rights, inspired by our civilisational heritage accumulated over successive epochs of our history, and from our enlightened reformist movements that are based on the foundations of our Islamic-Arab identity and to human civilisation’s achievements, and adhering to the national gains achieved by our people” (Tunisia, 2014, preambulo).

Com isso pode-se perceber quão importante foi o diálogo aberto durante a Assembleia Constituinte, que deu espaço a fala tanto de partidos islâmicos (como o majoritário Ennahda) quanto de partidos modernistas (como o do atual presidente, Nidaa Tunis) os avanços políticos estabelecidos nesta carta marcam a conciliação da modernidade com a tradição religiosa.

Ao assumir a identidade islâmica do Estado tunisiano em seu artigo 1º: “Tunisia is a free, independent and sovereign state. Its religion is Islam, its language is Arabic, and its type of government is the Republic”; e reforçar a identidade muçulmana do presidente no artigo 74: “Every male and female voter who holds Tunisian nationality since birth, whose religion is Islam shall have the



right to stand for election to the position of President of the Republic” o Estado assume a sua responsabilidade como defensor e promotor da tradição, num movimento, como o defendido por Kamali, de não negligenciar a herança cultural, além de dar os suportes morais necessários, na visão de Sachedina, Ramadan e Esposito, para que o governo seja construído nos moldes aceitos pela sociedade.

A escolha por um governo não secular (confessional) apresentou um aspecto não meramente cultural sobre identidade nacional, mas também geopolítica e socioeconômico sobre a dependência. Além do sentimento religioso - representação nova para o país - a escolha de um regime confessional vai na contramão do pregado pelo ocidente e pelo sistema capitalista – buscando uma aproximação com o discurso anti-imperialista/hegemonia - e que ao mesmo tempo gera uma atração - nova dependência na visão da autora – por outros polos de poder: os econômicos/religiosos, representados pela Árabia Saudita e demais “petromonarquias” árabes (Verdolini, 2015).

Como defensor da religião, como é, o Estado tunisiano também estabelece o compromisso de proteger fiéis de outras religiões, e até mesmo muçulmanos que poderiam ser acusados de hereges por seus pares, reprimindo inclusive religiosos de tendência agressiva e radical:

“The State shall protect religion, guarantee freedom of belief and conscience and religious practices, and ensure the impartiality of mosques and places of worship away from partisan instrumentalisation. The State shall commit to spreading the values of moderation and tolerance, protecting sanctities and preventing attacks on them, just as it shall commit to preventing calls of takfeer [calling another Muslim an unbeliever] and incitement to hatred and violence and to confronting them.” (Tunisia, 2014, artigo 6º).

O artigo 6º, como bem avaliado por Peterson (2011), abriga a ciência – e preocupação – do Estado tunisiano sobre os riscos que grupos extremistas vêm representando ao país, assim o autor descreve que “the ‘enemy of islam’ do not seem to be non-muslim, but rather extremist muslims (...)”, esta constatação



é interessante pelo fato de que atualmente a Tunísia tem sido palco de um fortalecimento de grupos salafistas – os quais vêm causando uma escalada de violência no país - e de um êxodo cada vez maior de jovens tunisianos rumo à Síria para filiarem-se aos combatentes do Estado Islâmico.

Um forte aspecto da constituição, em comparação as outras várias que promoviam um Estado orientado pelo islã, é a ausência de menção à Shari'a, o que, de acordo com Peterson, confirma a liberdade total de credo e expressão aos cidadãos. Em um dos rascunhos da constituição o texto atribuía ao Estado o papel de “garantidor da religião” e “protetor do sagrado”, tais pontos foram retirados pois poderiam abrir brechas a interpretações radicais por parte de certos setores religiosos, ou que poderiam servir de pretexto na promoção da censura. Vê-se assim o cuidado no debate da constituinte, construído, como visto em Arendt, pelo confronto dos diversos grupos ali representados.

Igualmente debatida foi a relação da mulher com a vida política e social no país - a Tunísia já possuía um histórico de forte de defesa aos direitos das mulheres, comparado aos demais países árabes, desde a institucionalização do Código de Status Pessoais por Bourbuiba em 1957. Nos primeiros rascunhos da constituição era atribuído às mulheres um papel “complementar” ao do homem, tal passagem foi derrubada e atualmente a constituição prevê (artigo 46) a igualdade de direitos e deveres entre os gêneros assim como o combate para erradicar a violência contra as mulheres. Em 2013, sobre o comando provisório de Mohammed Ghannouchi, o governo transitório adotou a lei de paridade de gênero, que estabelece que todo a partido deve incluir um número igual de homens e mulheres em suas listas de candidatos (Blibech, Driss e Longo, 2014). Outra política de discriminação positiva foi a de incluir quotas em favor dos judeus para suas participações no sistema política, tal medida, porém, foi recusado pela comunidade judia que acabou por julga-las desnecessárias (Blibech, Driss e Longo, 2014).

Assim, seguindo a perspectiva de Hannah Arendt, a constituinte – como arena de discussão das relações de poder – tornou-se a maior expressão de prática de liberdade no pós-revolução. Desta forma três foram os principais debates estabelecidos neste procedimento: i) o modelo estatal (confessional e não secular); ii) questões de igualdade de gênero; e iii) a ordem hierárquica das



fontes legais – tanto interna quanto externas. O debate foi possível não apenas com o rompimento do antigo regime, mas também do pensamento pós-colonial – partindo para um "pós-idologismo", abandonando assim a relação de confronto entre modernidade e tradição. Não houve formulação de um modelo revisionista de país, mas sim de um modelo reformista que optou por manter o caráter economicamente dependente, tal escolha ainda apontará para uma trajetória de insatisfações regionais – e globais – como as crises do capitalismo, a corrupção política e a falta de legitimidade dos governantes, mas que por hora precisou ser relegada em prol da estabilidade econômica e retomada ao cenário externo. O processo tunisiano acaba soando como inspiração para a região, apresentando um caminho necessário para possíveis reformas efetivas – em busca de verdadeira libertação – e também um modelo de como poderia estabelecer-se o diálogo intercultural a partir desta possibilidade intracultural.



BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, Christopher. Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb. New York: Routledge, 2010.
- ALTERMAN, Jon B. The revolution will not be tweeted. *Washington Quarterly*, 34(4) p. 103-116.
- ARENDDT, Hannah. On Revolution. New York: Viking Press, 1963.
- ARIEFF, Alexis. Political Transition in Tunisia. Congressional Research Service, Abril de 2011.
- ARJOMAND, Said Amir. Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Tradition. Em: Mardin, Sherif: Cultural Transitions in the Middle East. Leiden: Brill, 1994.
- ASAD, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BALDI, César Auguto. What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do islã e dos direitos das mulheres. *Revista de Doutrina da 4ª Região*, Porto Alegre, n.15, maio 2006.
- BLIBECH, Fadhel; DRISS, Ahmed; LONGO, Pietro. Citizenship in Post-Awakening Tunisia: Power Shifts and Conflicting Perceptions. Centre for Mediterranean and International Studies University l'Orientale in Naples: Fevereiro, 2014.
- BRITO, José Sousa. O 11 de Setembro, os Direitos do Homem e o Diálogo Entre Civilizações. Universidade Lusitana de Lisboa, nº 3, 2005.
- CASTELLS, Manuel. Redes de Indignação e Esperança. Zahar: 2013.



ESPOSITO, John; MOGAHED, Dalia. Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. New York: Gallup Press, 2007.

FUKUYAMA, Francis. The End of History and the Last Man, New York: Free Press, 1992.

GANDHI, Niyati S. To Fight or Not to Fight: The Revolution Conundrum. Seoul: East Asia Institute (EAI), 2013.

HONWANA, Alcinda. Youth and revolution in Tunisia. London: Zed Books, 2013.

HUNTINGTON, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996.

IQBAL, Alamah Muhammad. La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam. Madrid: Trotta, 2002.

JAKOB, Skovgaard-Petersen. Sharia, Human Rights, and Everything Good. Copenhagen: The Danish Institute for Human Rights, 2015.

KAMALI, Mohammad Hashim. Principles of Islamic Jurisprudence. - : Islamic Texts Society, 2004.

Massarelli, Fulvio. La collera della Casbah. Voci di rivoluzione da Tunisi. Milão: Agenzia X, 2012

MASUD, Muhammad Khalid. Muslim jurists' quest for the normative basis of Shari'a. Netherlands: ISIM, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MUNSON, Henry Jr. Islamic Revivalism in Morocco and Tunisia. Em: The Muslim World, Volume 76, 1986.



NA'IM, 'Abd Allah Ahmad. Islam and the Secular Stare: Negotiating the Future of Shari'a, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

NOUEIHED, Lin; WARREN, Alex. The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era. New Haven: Yale University Press, 2012.

OUEDRAOGO, Adolphe. Arab Spring and Social Media: the Social, Economic and Governance Issues Driving Revolutions: The Case of Tunisia. University of Ottawa Faculty of Social Sciences, 2015.

Petersson, Catherine. Freedom of expression and the downfall of a regime: The Tunisian revolution and the transition to democracy. LUND University: 2011

PIOT, Olivier La Révolution tunisienne : dix jours qui ébranlèrent le monde arabe. Paris: Petits matins, 2011.

RAMADAN, Tariq. Islam and the Arab Awakening, New York: Oxford Press University, 2011.

RANDAL, Jonathan. Tunisia at the Brink. The Washington Post, May 31, 1987.

SAID, Edward. Orientalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SARDAR, Ziauddin. Extraño Oriente: historia de un prejuicio. Barcelona: Gedisa, 2004

SEDDIK, Youssef. La revolution inachevée. Sfax: Med Ali Editions, 2014

SENTURK, Recep. Sociology of rights: inviolability of the other in Islam between Universalism and Communalism. IN: SAID, Abdul Azis, ABU-NIMER, Mohammed & Sharify-Funk, Meena (ed). Contemporary Islam: dynamic, not static. Londres: Routledge, 2006.



TILLY, Charles. European Revolutions, 1492-1992. Oxford: Blackwell, 1995.

TWINING, William. Lecture IV: Generalizing about law: the case of legal transplants. - : The Tilburg-Warwick Lectures, 2000.

VAKIL, Abdool Karim. Pensar o Islão: questões coloniais, interrogações pós-coloniais. - : Revista Crítica de Ciências Sociais, 2004

VERDOLINI, Valeria, 2015. Looking for the Revolution: Fighting for Socioeconomic Rights and Democracy in Tunisia. - : Oñati Socio-legal Series, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. European universalism: the rethoric of power. New York: New Press, 2006.