

# Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo<sup>1</sup>

Talal Asad<sup>2</sup>

## Resumo

Neste trabalho, Talal Asad reflete sobre a política no Egito contemporâneo e sua relação com a tradição islâmica. Tendo como pano de fundo a revolução egípcia de janeiro de 2011 e seus acontecimentos ulteriores, nomeadamente a hostilidade contra a Irmandade Muçulmana e seus apoiantes, o antropólogo olha não só para as imbricações entre a perspectiva secular moderna e o islã, mas essencialmente para os aspectos dessa tradição religiosa que, segundo os secularistas, são incompatíveis com o Estado soberano moderno. Assumindo uma posição crítica no que concerne à prática e ao discurso modernos – que visam enfraquecer a tradição islâmica –, Asad explora as possibilidades de reintegração dessa tradição no caminho democrático egípcio pós-2011, mas usando-o apenas como modelo de como os Estados liberais podem beneficiar de um tipo de corporização de costumes e princípios éticos oferecidos pela tradição.

**Palavras-chave:** Tradição. Religião. Política. Egito.

## I Sobre o conceito de tradição

Usei o termo tradição em meus escritos de duas maneiras: primeiramente, como um espaço teórico para levantar questões sobre a autoridade, o tempo, o uso da linguagem e a corporização; e, em segundo lugar, como um arranjo empírico no qual a materialidade e a discursividade estão conectadas por meio das particularidades da vida quotidiana. O aspecto discursivo da tradição é, acima de tudo, uma questão de atos linguísticos transmitidos pelas gerações como parte de uma forma de vida, um processo no qual se aprende

---

1 Tradução de Jorge Botelho Moniz. Documento publicado originalmente em: ASAD, T. *Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today*. **Critical Inquiry**, v. 42, n. 1, p. 166-214, 2005 (© Copyright 2015 pela University of Chicago. Todos os direitos reservados. Termo de outorga: 109949. Número de referência 00495310434). Resumo/abstract, palavras-chave/keywords, epígrafes das seções e bibliografia do artigo foram organizadas pelo tradutor.

2 Distinguished Professor no Centro de Pós-Graduação da City University of New York (CUNY).

e reaprende, refletida ou irrefletidamente, a operar com palavras, a adaptar o próprio corpo e a sentir em contextos particulares. Pela repetição, as práticas incorporadas ajudam na aquisição de aptidões, sensibilidades e propensões de tal modo que a prática guiadora da linguagem se torna redundante. E, por meio dessas práticas, o indivíduo pode autotransformar-se – mudando seu ser físico, suas emoções, sua linguagem, suas predisposições, bem como seu ambiente. A tradição opõe-se tanto às teorias empiristas do conhecimento, quanto às teorias relativistas da justiça. Com isso, quero afirmar, sobretudo, que a tradição enfatiza a aprendizagem crítica corporizada, ao invés da teorização abstrata. As teorias empiristas do conhecimento afirmam a centralidade da experiência sensorial e da prova, mas, ao fazê-lo, ignoram a conceptualização anterior da tradição. A minha experiência sensorial é incomensurável com a sua. É apenas através da linguagem (integrada em uma forma de vida compartilhada) e da conceptualização que se torna possível desenvolver o argumento e o conhecimento como processos coletivos. A crítica é central para uma tradição viva; é essencial para o modo como seus seguidores entendem a relevância do passado para o presente e do presente para o futuro. Também é essencial para a compreensão da natureza da circunstância e, desse modo, para a possibilidade de alterar elementos circunstanciais mutáveis. As teorias relativistas da justiça asseveram que a *justiça* é simplesmente o nome das normas que regulam e guiam a forma de vida das pessoas. E, no entanto, o que as outras pessoas consideram como justiça é parte da circunstância que os seguidores de qualquer tradição viva enfrentam. Assim, o convite para mudar seus aspectos tradicionais contingentes e/ou as circunstâncias nas quais estão embebidos, constituem um desafio para qualquer tradição crítica. Esse não é um desafio composto por teorias abstratas, mas por modos de vida incorporados (e, porém, criticáveis).

As tradições discursivas e corporizadas não se referem a dois tipos de tradição separados, dois princípios de organização social mutuamente exclusivos (como, por exemplo, *Gesellschaft* and *Gemeinschaft*). Por norma, uso o conceito de tradição para falar tanto do uso de linguagem herdada quanto da aquisição de capacidades incorporadas pela repetição. O próprio discurso pode se encontrar separado da corporização, de modo a iniciar, regular e completar suas capacidades ou a refletir sobre eventos da vida real. Contudo, o discurso também pode ser desprendido da vida, não tendo ligação com qualquer

realidade. Existem diferentes formas de estar articulado à e desarticulado da tradição.

Poder-se-ia sugerir que ter uma tradição é expressão de um desejo para a conclusão de um presente que é simplesmente um tempo inacabado. Ludwig Wittgenstein (1980, p. 76) escreveu: “A tradição não é algo que um homem pode aprender; não é uma direção que pode seguir sempre que quiser; não mais do que um homem pode escolher seus antepassados. Alguém que não tenha uma tradição, mas que queira, é como um homem tristemente apaixonado”. Em outras palavras, para Wittgenstein, a tradição representa, para alguém que não a tem, o objeto de um desejo inalcançável – a condição de pertencer a outro, de ser aceito como tal por ele ou ela, esperando, por intermédio da amizade, aprender (e construir) a conhecer-se. Obviamente, a linguagem e a prática da tradição podem e devem ser aprendidas (as pessoas entram em tradições que não herdaram), mas a ênfase de Wittgenstein está no fato de que o que é aprendido não é uma doutrina (regras), mas um modo de ser; não é uma direção que se pode ou não seguir sempre que quiser, mas uma capacidade para experimentar o outro de uma maneira que não pode ser renunciada.

Dessa forma, utilizo o conceito de corporização para abordar questões de início, crescimento e conclusão, finitude, esperança e fracasso; no mesmo contexto, uso a ideia de discurso para explorar como os cidadãos, em momentos de mudança temporal, falam sobre e se envolvem com o poder e a autoridade. Diferentes gerações e idades, assim como classes e gêneros, habitam em diferentes trajetórias do tempo, visto que sua capacidade para se manterem unidos e para se inspirarem em outras tradições varia em consonância<sup>3</sup>. Acredito que a tradição é algo dado e não inventado. Mesmo quando se propõe uma reforma, existe uma suposição, implícita ou explícita, de que a *essência da tradição* – o que é entendido como essencial para ela – não deve ser alterada, mas defendida através da purificação e do processo de separação entre o contingente e o essencial. Por isso, contrariamente àqueles que veem uma oposição irreconciliável entre tradição e genealogia, sugiro que o próprio ato de *purificação da religião* se baseie em argumentos genealógicos. A crítica genealógica não é

<sup>3</sup> Para uma notável exploração da temporalidade relativamente à política – com especial referência para a revolução falhada de Granada –, ver: David Scott, 2014.

uma rejeição de todo o fundamento (por exemplo, como Alasdair MacIntyre insistiu); atualmente, seu campo é o local a partir do qual se pensa sobre a diferença entre o tempo presente e o tempo passado e se aspira ao tempo futuro. A purificação da tradição usa a violência (ou a ameaça de violência) para restaurar uma origem obscura que pode, então, acomodar-se mais suavemente ao mundo real e contínuo. Esse processo de purificação crítica (modernização) é um processo do que deve ser violado para que a tradição se torne *civilizada*. Como consequência, as tradições reais, assim identificadas descritivamente, podem-se desintegrar ou implodir<sup>4</sup>.

Os discursos e atos que fundam uma tradição não são exaustivos, porque os eventos subsequentes, a partir de sua interpretação e desenvolvimento, tornam-se parte dessas fundações. Em qualquer tradição viva existem argumentos sobre se os textos exegéticos, ou os textos pertencentes a outras tradições, têm algum valor para a tradição de um determinado indivíduo e, se sim, por que razão. Desse modo, surgem desacordos, não apenas acerca da substância da interpretação, mas também sobre onde se situam exatamente os limites de uma tradição. Esses argumentos e essas trocas sugerem que as narrativas fundacionais são momentos de conversações em curso: assim, em princípio, a tradição pode acomodar ruptura, recuperação, reorientação e divisão – bem como continuidade. A tradição é singular, assim como é plural. Para os indivíduos não existem apenas continuidades, mas também saídas e entradas. A tradição acomoda erros, bem como traição; não acidentalmente *tradição* e *traição* têm uma etimologia comum<sup>5</sup>.

Assim sendo, nas seções seguintes, quero refletir sobre política no Egito contemporâneo, especialmente tratar de ideias sobre a tradição islâmica que tenham ficado, desde os acontecimentos de janeiro de 2011, explícitas ou implícitas na maioria dos discursos dos participantes e comentaristas. Em particular, quero perguntar o que é que um estado liberal, imaginado como precondição da liberdade individual (incluindo a liberdade religiosa), torna difícil ou mesmo impossível. Com certeza que nem todos os estados liberais são idênticos, mas partilham algo que lhes permite ser identificados como

---

4 Baseio-me aqui, naturalmente, em Michel Foucault (1997, p. 125-26) que opôs a *genealogia* à *crítica transcendental*.

5 Verificar: Oxford English Dictionary para as palavras "tradição" e "traição".

liberais. Mais precisamente, o liberalismo é uma tradição intelectual e política que surge sob diversas formas em condições históricas diferentes. Todavia, começo perguntando o que é que a *tradição* tem que a torna aversiva para os secularistas e, a partir disso, discuto o modo como as características da tradição islâmica me foram explicadas por um muçulmano erudito. Depois, defendendo que a soberania moderna (do sujeito e do Estado), inserida em um mundo globalizado e veloz, dificulta o florescimento de certos tipos de corporização e de ética. No restante trabalho, exploro algumas aberturas e fechamentos provenientes de conceitos modernos de prática ética e política no Egito pós-2011.

## 2 Imbricações entre a perspectiva secular moderna e a tradição islâmica

Nas últimas décadas, antes do golpe de julho de 2013, sempre que visitava o Egito assistia, frequentemente, à censura do pretense *Despertar Islâmico* (*al-sahwa al-Islamiyya*). Os críticos consideravam-se *modernos* e, por isso, se ofendiam com sinais daquilo que identificavam como religião na esfera pública. Aquilo que achavam ofensivo nem sempre era matéria política. Sua inquietação focava-se em dois aspectos perigosos: por um lado, a ênfase fastidiosa no ritual, como prova de obediência cega à autoridade e, desse modo, ameaçando o *eu* (*self*) moderno autônomo; por outro lado, a insistência na prioridade da *shari'a* sobre a constituição do Estado – uma forma de lei *religiosa* que, no concernente a seus pressupostos sobre relações sociais, é politicamente divisiva e arcaica. A posição secularista radical (não a mais audível no Egito) assevera que a religião pertence ao passado, assim como todas as ilusões das quais os indivíduos se emanciparam. A perspectiva mais comum entre os secularistas é que a religião é essencialmente uma questão privada de ética pessoal e que, embora possa ser expressa em cerimônias públicas, não deve, sob qualquer circunstância, entrar no mesmo espaço que a política. Muitos modernizadores consideram que a atual crise da sociedade árabe tem raízes na ligação incontestável à tradição religiosa. Por exemplo, o famigerado poeta Adonis (1983 [1973], p. 34) escreveu de maneira extensiva sobre a necessidade de se romper decisivamente com a tradição (*salafiyya*). Defensor de uma mudança revolucionária na sociedade árabe, ele exorta “[...] a necessidade de libertar o árabe de qualquer dependência da tradição, a necessidade de eliminar a sacralidade do passado e considerá-la parte de uma experiência ou conhecimento

relativamente ao qual não há obrigação alguma [*ghayr mulzima itlaqan*]<sup>6</sup>. Essa ideia moderna de escolha posiciona-se, provocantemente, contra a ideia de um passado ao qual os indivíduos estão ligados pela linguagem, pela aptidão e pelo afeto.

A censura que meus amigos seculares fizeram sobre o que consideravam ser a tradição islâmica ressoa em um debate histórico sobre religião existente desde o início do Iluminismo. A discussão baseia-se, em parte, em uma nova psicologia que surgiu na Europa no começo da modernidade, uma psicologia centrada em estados interiores, tais como a sinceridade, a autenticidade e o arbítrio, reivindicando uma antítese clara entre liberdade e autoridade<sup>6</sup>. Desde o século XVII que se fala tanto de ritual como de tradição: encara o passado como contínuo e imutável, consiste em uma ação formal e inautêntica, assenta no pensamento não racional, submete a vontade própria à de outro e prioriza a convenção social sobre a sinceridade pessoal e a liberdade de ação. Essa perspectiva foi consubstanciada na rejeição do ritualismo católico pelo protestantismo<sup>7</sup>, tornando-se, eventualmente, parte do senso comum moderno<sup>8</sup>.

O antigo pressuposto de que a tradição é antimoderna tem sido contrariada de diversos modos. Assim, Adam Seligman e seus colegas defenderam

---

6 Verificar, por exemplo: JAMES, S. **Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1997; FLEW, A.; GODFREY VESEY, E. **Agency and Necessity**. Oxford: Basil Blackwell, 1987; HIRSCHMAN, A. O. **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**. Princeton: Princeton University Press, 1977; TRILLING, L. **Sincerity and Authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

7 Os historiadores das ideias marcam os primórdios da crítica moderna da tradição na segunda metade do século XVII e na primeira metade do século XVIII, quando da célebre querela dos antigos e dos modernos, quando a apologética política e religiosa se confrontaram; ver: Paul Hazard, *The Crisis of the European Mind, 1680-1750* [1935]. Tradução J. Lewis May, New York: NYRB Classics, 2013. Os antigos não foram totalmente rejeitados pelos modernos, mas realocados; foram criticados, historicizados e usados para novos propósitos.

8 O notável antropólogo britânico Maurice Bloch elaborou o conceito de autoridade tradicional, defendendo que a própria formalidade da oratória (como a formalidade dos costumes) era um meio de controle social e dominação política, porque se baseava na repetição de formas a priori, por oposição à expressão autêntica. O discurso e o comportamento formal – quer fosse no ritual religioso ou na oratória política – deviam ser vistos pelo que realmente eram, a negação da escolha e, portanto, a submissão cega à autoridade; consultar: a introdução de Maurice Bloch ao *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. Bloch, Londres, 1975. Essa abordagem ao ritual reforçava, portanto, a ideia de pensar e falar autonomamente e racionalmente. O indivíduo precisava afastar-se da tradição e reivindicar a legitimidade de suas próprias crenças. O livro que teve maior impacto no pensamento antropológico sobre tradição foi *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm e Terence Ranger, Cambridge, 1983. A minha abordagem à tradição é muito diferente, baseando-se no trabalho de Alasdair MacIntyre.

recentemente que o caráter formal do ritual tem a função de suavizar a vida social, em lugares onde uma adesão rígida aos sentimentos reais de cada um (*sinceridade*) poderia perturbá-la seriamente. O objeto teórico da submissão ao ritual não é, portanto, a supressão do sentimento genuíno, *mas* sua gestão pelo uso de formalidades convencionais, de modo a que a vida social se torne possível (SELIGMAN, 2008). Uma vez mais, o princípio do precedente na tradição é considerado crucial para o direito moderno. Tanto no direito consuetudinário como no princípio do *stare decedis*, seguem-se os argumentos de decisões judiciais anteriores, a menos que existam fortes razões legais para não o fazer (LIEBERMAN, 2004, p. 233-257). E em países democráticos liberais, a Constituição é o alicerce que deve servir de base à política futura, devendo os cidadãos venerá-la. Por fim, o respeito pelos objetos, textos, edifícios e paisagens que persistem do passado é, no presente, uma prova valiosa para reconstruir esse passado, sendo indispensável uma avaliação crítica dessas marcas para a construção de narrativas históricas verídicas. A fidelidade discursiva ao passado e a atenção ao modo como a linguagem construiu suas categorias (aquelas usadas pelas pessoas que viveram no passado, bem como as utilizadas pelos acadêmicos que as estudaram) são centrais para a disciplina moderna da história<sup>9</sup>.

---

9 O trabalho de Walter Benjamin (1969, p. 217-51) tornou-se particularmente interessante para os críticos do conceito de autenticidade e tradição. Todavia, contrariamente ao modo simplista com que, habitualmente, esse trabalho célebre tem sido interpretado, deve-se observar que na verdade ele articula um problema muito evidente para seu autor. Aqui está o problema: dado que a noção de aura em Benjamin implica singularidade e autenticidade, sua destruição acaba com a tradição. A dificuldade com esta questão é que a tradição não só protege a singularidade das coisas autênticas, mas também transmite seu conhecimento histórico. Benjamin (1969, p. 221) reconhece explicitamente que a tradição é o processo pelo qual algo autêntico foi preservado e passado ao longo das gerações. Um objeto feito por um humano – por exemplo, uma adaga – tem aura pelo fato de exibir sua singularidade em sua forma e materiais, assim como em seus riscos e descolorações, ambos sinal de sua história antiga. Um documento antigo, que incorpora traços específicos do passado, possui, igualmente, uma aura. A memória é central para o modo como o passado é transmitido e rerepresentado, um ponto que Benjamin elabora mais profundamente no “The Storyteller”, onde enfatiza também aquilo que conhecemos sobre poesia homérica – nomeadamente que, a memória incorporada no épico, bem como a recordação necessária para seu desempenho, estão dependentes de um processo de repetição em um mesmo indivíduo, sendo repetido talvez com algumas modificações pequenas; ver Benjamin, “The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov”, *Illuminations*, p. 83-109. O tempo empregue no trabalho da tradição não é apenas o tempo homogêneo da história moderna progressiva, mas o tempo complexo da experiência, lembrança e prática cotidiana. Por isso, também a memória pode ser autêntica ou inautêntica, tal como qualquer objeto físico. A questão significativa para Benjamin é se ela existe mais do que uma vez.

Todavia, pode-se contestar que nada disso prova, certamente, que a religião deve ter um lugar na política hodierna. Pode ser necessária certa continuidade com o passado, porquanto facilita a interação social ou porque oferece uma medida de previsibilidade à lei (e, portanto, ao Estado); porém, a tradição religiosa baseia-se em uma autoridade inquestionável, enquanto a política democrática exige um debate público capaz de ser conduzido a um desfecho racional (MACINTYRE, 1990)<sup>10</sup>. Regressarei a esse e a outros argumentos liberais sobre política mais tarde, mas antes quero falar um pouco sobre o conceito islâmico de tradição, isso ajuda-nos a pensar sobre as autoridades e os períodos políticos no Egito.

Em 2009, estive no Cairo durante vários meses e tive conversas semanais com o xeque Usama Sayyid al-Azhari, um khatib ocasional (pessoa autorizada a pregar o sermão de sexta-feira) da mesquita do sultão Hassan e também um protegido do xeque Ali Gum'a, antigo Grande Mufti do Egito. Inicialmente, estive interessado em escutar suas perspectivas sobre os direitos humanos no islã, mas, à medida que foi falando, fiquei mais interessado no que tinha para dizer sobre a formação da virtude pessoal dentro da tradição islâmica. Assim, em determinado momento, o xeque Usama comentou “[...] *dizemos al-a'māl bi-nniyyāt [os atos devem ser julgados pelas intenções], mas de onde vêm as intenções?*”. Ele prosseguiu dizendo que “[...] *o processo pelo qual os seres humanos foram formados*” (*takwīn al-insān*) *era o que formava as intenções e, portanto, a possibilidade de uma vida social justa. A constituição das intenções através da ação verbal e comportamental ocorre em vários contextos da vida social*”. Ele continuou

---

10 *Pode existir base racional para decidir entre tradições conflitantes? MacIntyre (1990, p. 146), que tem feito o máximo para reabilitar a ideia de tradição na filosofia anglófona, sugere como essa escolha racional pode ser feita. Ele aponta para os critérios que servem para julgar a vulnerabilidade racional de crenças tradicionais particulares em forma transcendental; porém, não diz quando os argumentos, com base nesses critérios, se tornam decisivos ou por que motivo o tempo é crucial para a persuasão. Para um indivíduo ser capaz de compreender a força de uma crítica, exterior, à sua tradição e para ser capaz de ser persuadido por ela, tem de estar vivendo uma forma de vida particular que lhe permita estar apto para alterar inteiramente sua posição em um determinado momento no tempo. Se essa mudança ocorrer, ela poderá estar mais próxima de uma conversão do que de uma conclusão dedutiva, porque a veracidade de uma tradição não é essencialmente uma questão de propostas, mas uma forma de obrigação cumprida ao longo do tempo; ela não é alcançada por provas teóricas, mas através da persuasão pela conversação e demonstração de seu interesse para as consistências da vida cotidiana. O persuadimento é medido pela capacidade dos indivíduos serem persuadidos – sendo, por isso, pré-condição de um processo de persuasão bem-sucedido. Não existe, naturalmente, nenhuma virtude especial na persuasão; pode-se ser persuadido para cometer erros intelectuais graves ou até mesmo crimes.*

falando sobre “a educação do bom caráter” (*tabdhib al-akhlāq*), por meio das práticas de devoção e disciplina, insistindo que a formação ética do indivíduo não era uma questão individual, mas algo que sucedia através das interações entre as pessoas e coisas em vários locais sociais: “casa, escola, mesquita, mídia e na rua”. Em cada um desses locais existiam formas próprias e impróprias de se comportar e interagir com os outros, já que o comportamento que tinha de ser ensinado e representado fazia parte do processo de aprendizagem. O que era imperativo não era apenas o cumprimento da prática, mas a capacidade de praticar corretamente o que havia sido apreendido. Foi por isso que, quando ibn Taymiyya falou de fé (*imān*) como algo expresso primariamente em e através de ações (*a'māl*), o xeque Usama citou um famigerado *hádice* acerca da condição fundacional de práticas devocionais (*'ibādāt*) no islã, “o islã funda-se em cinco [pilares]<sup>11</sup>” (*mabniya al-islām 'ala khams*). Os rituais citados são: uma articulação pública da fé (*shahāda*), o culto formal de Deus cinco vezes ao dia (*salāt*), o jejum no mês do Ramadã (*sawn*) e a caridade (*zakāt*)<sup>12</sup>. A declaração de intenção obrigatória (*niyya*), precedente a cada ato, fazia parte da devoção. Era suposto que a articulação verbal fosse incorporada no ato. Diferente, portanto, da formação e implementação da intenção em atos pertencentes a assuntos comerciais ou políticos que podem ou não realizar-se<sup>13</sup>. O xeque Usama relembrou-me que, tanto para ibn Taymiyya como para Ghazali, a religiosidade irrefletida das pessoas comuns era mais importante para a tradição do que o raciocínio formal dos filósofos e teólogos, justamente, porque estava incorporada na vida cotidiana.

Na devoção tradicional era tão importante sua orientação inicial, por intermédio de um professor autoritário – quer fosse o pai, um amigo ou o xeque – e sua perfectibilidade. Era através desse exercício da alma, como Ghazali o descreveu, que as orientações e sensibilidades espirituais podiam ser

11 *Xeque Usama Sayyid al-Azhari, entrevista feita pelo autor em 2009.*

12 *E “um quinto dos despojos de guerra” (khums) também é citado como um pilar no hádice discutido por ibn Taymiyya, uma fonte que não menciona a peregrinação anual a Meca (hajj); segundo os sunitas, a exigência dos khums caducou desde a morte do profeta. Verificar a seguinte obra do Xeque al-Islam Ibn Taymiyya: **Al-Imān**. Beirute: al-Maktab al-Islami, 1996. p. 12.*

13 *Wael Hallaq, na obra The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament, New York, 2013, faz uma excelente análise acerca desse aspecto da shari'a.*

aprendidas e confirmadas<sup>14</sup>. Desse modo, a repetição do mesmo cria (paradoxalmente) algo diferente, o vício torna-se virtude e a inaptidão em aptidão. Nesse contexto, a concepção do tempo encontra-se em claro contraste com o tempo linear do progresso histórico. No primeiro, o tempo pode ser concluído e o passado ligado ao presente e futuro; no último, não há completude, apenas um melhoramento contínuo para um futuro indefinido e um passado indefinidamente cumulativo que é deixado para trás.

Facilmente se pode confundir o que o xeque Usama estava dizendo com o que chamou de autocriação, um processo muito conhecido no mundo antigo e revivescido no Renascimento europeu. A prática e o pensamento cristãos haviam rejeitado a autocriação e desenvolveram uma alternativa na disciplina monástica que ensinava a submissão voluntária à tradição. Agostinho expressou essa rejeição por meio de uma advertência memorável: “Tire as mãos de si mesmo. Tente construir-se e você construirá uma ruína<sup>15</sup>”. Por outras palavras, o indivíduo não se devia assumir soberano. O sujeito não tinha autoridade para se fazer a si mesmo; essa autoridade residia na prática de se submeter à disciplina da tradição. Aqui a submissão não é concebida como um estado passivo ou coercivo, mas como um ato de conexão à autoridade de uma tradição. Desse modo, a submissão não era desqualificada, porque a oposição a falsas pretensões de autoridade era, em si mesma, uma forma essencial de obediência. O islã partilha dessa orientação (relativamente à *submissão*) e da linguagem ética que a acompanha – com o cristianismo pré-moderno –, desenvolvendo-os ainda mais vigorosamente na tradição da *sharī‘a*, de que faz parte a prática da *amr bi-l-mā‘rūf* (abaixo discutida). Isso não devia surpreender, dado o fato de o islã se ter desenvolvido na antiguidade tardia, em um mundo onde os impérios bizantino e sassânida dominavam e onde as tradições cristã, judaica e masdeísta floresciam e, assim, à medida que os muçulmanos interagem com não muçulmanos, iam herdando ideias e instituições dessa história complexa, desenvolvendo-as de maneiras diversas, mas distintas.

14 Nas palavras de Ghazali, através do “exercício da alma” (*riyādat an-nafs*), podemos desenvolver uma constituição virtuosa – aprendendo orientações de fé e exigências de uma forma de vida experimentada, na qual os desejos destrutivos são progressivamente restringidos; ver: **Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn**. Ed. Badawi Ahmad Tabana, 4 vol. Cairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘arabiyya, 2008. O xeque Usama citava frequentemente Ghazali, usando seu vocabulário psicológico.

15 Apud BROWN, P. **Religion and Society in the Age of Saint Augustine**. Londres: Wipf & Stock Pub, 1972. p. 30.

Todavia, com o crescimento da sociedade comercial, as possibilidades de autoinvenção abriram-se para grande parte da população, tendo sido justificadas como um direito do indivíduo soberano. Muitos críticos apontaram que essa forma de corporização se baseia na ilusão da soberania, porque e na medida em que o comportamento do indivíduo é uma resposta ao mercado. De acordo com essa perspectiva crítica, o mercado que organiza a sociedade comercial moderna, como qualquer força transcendente, necessita que consumidores e investidores se conciliem. No entanto, essa perspectiva não é convincente para a maioria das pessoas que pensa que o mercado lhes permite fazer decisões livres e que lhes oferece um meio para realizar seus próprios desejos. Esse pressuposto baseia-se, porém, na crença de que a coerção é sempre exclusivamente externa, é sempre aquilo que é aparente à consciência. Ignora, portanto, o velho problema da coerção interna e a ideia de que um indivíduo não pode ser livre até que seja dissolvida a compulsão interior que nubla seu julgamento e distorce sua ação consciente. Tal como afirmam os filósofos da antiguidade e do Renascimento, as emoções (*paixões*) de um indivíduo aprisionam-no e é somente com o uso intencional da razão (*ação*) que se pode libertar dessa prisão. Existe, portanto, uma diferença crucial entre autocuidado, submetido totalmente à responsabilidade e escolha do indivíduo (*autoinvenção*), e a autodisciplina cuja experiência e autoridade residem na tradição<sup>16</sup>. A primeira baseia-se no pressuposto de que o indivíduo é autocontido (*fechado* na expressão de um filósofo moderno) e a última no reconhecimento de que essa contenção se sobrepõe e contém outros indivíduos<sup>17</sup>.

16 Ver: HADOT, P. **Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault**. Traducing. Michael Chase. Ed. Arnold Davidson, Malden: Wiley-Blackwell, 1995. Para o cristianismo, Agostinho é um clássico, conforme: Confessions. Traducing Henry Chadwick, Oxford, 1992. Eu próprio escrevi um pouco sobre disciplina medieval monástica (ASAD, 1993). Para um período mais recente, ver: Stephen Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare, Chicago, 2005 [1980].

17 O "eu fechado" [buffered self] é um termo usado por Charles Taylor para distinguir os modernos do "eu poroso" dos pré-modernos: "Os indivíduos ocidentais modernos têm uma fronteira clara entre mente e mundo, até mesmo mente e corpo. A moral e outros significados estão "na mente". Não podem residir fora e, portanto, essa fronteira é firme" (TAYLOR, 2011, p. 219-21). Contudo, a questão que Freud nos ajudou a perguntar é se os modernos vivem realmente em clausura ou se esse é simplesmente o modo que assumem que, conscientemente, devia guiar suas vidas. Pode-se aceitar que existem diferenças significativas entre modernos e pré-modernos, mas será que a simples dicotomia fechado e poroso capta essa diferença de forma adequada? Acreditar que o eu é fechado (quando não é) tem uma função repressiva, de tal modo que o que entra em conflito com essa crença é empurrado para o inconsciente, estando pronto para ressurgir de formas irracionais. (Agostinho: "Tente construir-se e você construirá uma ruína"). Discuti brevemente o eu fechado em "Thinking about

Uma versão secular moderna do autocuidado institucionalizou-se no freudismo, mas com uma variação interessante – o passado inconsciente é a fonte de bloqueios psíquicos, cuja remoção pode ser assegurada por meio de uma cura pela fala. No entanto, considerar a autoridade do passado como a única fonte de obediência cega é ignorar a possibilidade de que o passado possa ser alcançado no presente, não apenas pela descoberta de desejos e medos inconscientes, formados no passado e que agem como forças coercivas no presente, mas também em sentido oposto, por meio de uma repetição consciente que visa tornar as ações autoconscientes dos indivíduos em ações não autoconscientes no futuro. Quando se age de forma não autoconsciente não se estão suprimindo os desejos – e assim as forças coercivas – no inconsciente dos indivíduos. Os desejos vão sendo ensinados de modo a que os sujeitos não os encarem como obstáculos à vida. O corpo disciplinado não é um corpo coagido, mas um corpo *dócil*, no sentido clássico de um corpo que é *ensinável*<sup>18</sup>. A capacidade de ser ensinado não significa apenas ser capaz de ouvir outra pessoa (o professor do indivíduo), mas também, e especialmente, ser capaz de se ouvir a si mesmo; essa é uma aptidão que deve ser adquirida e aperfeiçoada pela tradição. Obviamente podemos ser ensinados a fazer coisas erradas, mas esse é um problema geral de aprendizagem e persuasão e não uma condição específica do viver através da tradição.

Assim, o que o xeque Usama estava tentando descrever era mais interessante do que a reprovação dos meus amigos no Cairo. O que ele procurava transmitir era a ideia de que a própria intenção se formava, dentro de um contexto social, por meio de atos repetidos do corpo e da mente. Com efeito, a capacidade de realizar corretamente devoções (de se devotar), como o domínio de toda a gramática, exigia não só a repetição mas também a flexibilidade em circunstâncias diferentes. Não era apenas uma questão de agir como no passado, mas de adquirir uma capacidade pela qual o passado se convertia em um começo e pela qual a necessidade de submissão consciente a uma regra acabaria por desaparecer. Uma vez dominada essa aptidão, seu exercício não exigia uma monitorização contínua de si mesmo (*Estou seguindo a regra corretamente?*).

---

*Religion, Belief, and Politics.*” publicado em 2012, em *The Cambridge Companion to Religious Studies* (Ed. Robert A. Orsi).

18 Verificar: Oxford English Dictionary para a palavra “dócil”.

Segundo o xeque Usama, existia sempre uma dimensão social nas disciplinas da devoção, tal como no dever tradicional de cada muçulmano de “exortar o que é correto e de opor-se ao que é repreensível” (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy an al-munkar*)<sup>19</sup>, incluindo conselhos (*nasīha*) e advertências (*tabdhīr*). O que achei intrigante em seu discurso foi a tentativa de ligar a *al-amr bi-l-ma'rūf* à virtude da amizade (*subba, ikhwa*), apresentando-a como uma questão de responsabilidade e de preocupação com um amigo, ao invés de uma simples ação de policiamento. A linguagem e atitude com a qual se desempenhasse esse dever eram parte integrante da *amr bi-l-ma'rūf*, pois “todo o muçulmano é irmão de qualquer outro muçulmano”<sup>20</sup>. Na história cristã, o que é conhecido como cuidado pastoral encontra-se aqui difundido entre todos os muçulmanos em sua relação uns com os outros.

Na sua importante pesquisa histórica sobre a *amr bi-l-ma'rūf*, Michael Cook indicou que o dever de “proibir o errado” encontra expressão em um rico vocabulário.

Para isso é usada uma ampla variedade de locuções, além de “comando” (*amara*) e “proibir” (*nahā*). Um homem pode dizer (*qāla li-*) ao agressor, exortá-lo (*wa'aza*), aconselhá-lo (*nasaha*), censurá-lo (*wabbakha*), gritar-lhe (*sāha*) e assim por diante [...] Sendo todas as outras coisas iguais, deve-se cumprir o dever de uma maneira cívica [...]. Mas, embora se deva, em geral, falar educadamente, existem momentos em que a grosseria sobrevém. (COOK, 2000, p. 96).

É óbvio que o cumprimento desse dever depende crucialmente do vocabulário usado, visto que as diferenças de linguagem não podem ser simplesmente reduzidas a dois imperativos – ações obrigatórias e proibidas –, centrais para o que hoje chamaríamos de lei. Eles articulam uma série de interações pertencentes à tradição. E não obstante sua referência ao rico vocabulário empregado, Cook reduz essa tradição ao imperativo de *proibir o errado*, uma posição que, entre outras coisas, afasta a atenção do processo complexo de

19 Uma referência corânica à *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy an al-munkar* pode ser encontrada em 3:110.

20 Em uma de nossas discussões o xeque Usama citou um célebre hádice muçulmano: “man ra'a minkum munkaran falyughayyuruh biyadih, fa in lam yastati' fabilisānih fa in lam yastati' fabiqalbih fa dhālik ad'afu-l-'imān” (Qualquer um dentre vós que veja um malfeitor, deixe-o mudar-se pela ação, se ele não conseguir fazê-lo, então pelas palavras e, se não conseguir fazê-lo, então pelo seu [próprio] coração – e essa é a forma mais fraca de fé). Ver: xeque Usama, entrevista feita pelo autor.

exortação do correto. O primeiro pressupõe logicamente uma concepção do que é correto; porém, tal como o xeque Usama reconheceu claramente, o cultivar de um comportamento correto não se esgota através de proibições – geralmente, esse é um processo de aprendizagem mais longo e complicado, no qual a linguagem substantiva e a prática repetida da tradição, assim como as circunstâncias contingentes em que ocorrem, estão entrelaçadas. Isso implica falar com aqueles cujo comportamento pretendemos mudar da mesma maneira que falaríamos com um amigo.

De acordo com o xeque Usama, uma sociedade justa somente seria possível se seus membros individuais aprendessem as virtudes por intermédio da tradição e se, nesse processo, fossem ajudados por parentes, professores e amigos. Ele insistia na ideia de que quando se conhece um estranho devemos nos comportar como se ele fosse um amigo, a menos que tenhamos boas razões para não o fazer. Pode-se reprovar uma pessoa gentilmente, mas se nossa insistência para sua mudança não produzir um resultado positivo, deve-se boicotá-la até que mude, porque contrariar o comportamento incorreto de um amigo era um dever da amizade<sup>21</sup>. Importa aqui ressaltar – embora o xeque Usama não o tenha articulado – que, por vezes, falar com severidade (como Cook aponta em sua pesquisa sobre o vocabulário histórico) pode ser necessário para fazer mudar o comportamento de um amigo ou uma amiga (AGRAMA, 2012). Naturalmente explicitar que algo é incondicionalmente proibido faz parte dessa tradição – mas apenas de uma parte dela. Em um contexto moderno, isso incluiria boicote político, protesto em massa e desobediência civil, mediante uma resposta conjunta a uma injustiça particular ou cumulativa da autoridade estatal<sup>22</sup>.

Hussein Agrama (2012, p. 20) contrasta a *hisba* como uma forma de cuidado do indivíduo e também como um dispositivo legal: “Enquanto a *hisba*, em suas elaborações clássicas da *shari‘a*, fazia parte de uma forma de raciocínio e prática ligada ao cultivo dos indivíduos, nos tribunais focava-se na manutenção e defesa de interesses voltados para a proteção da ordem pública”.

---

21 Ghazali, citado frequentemente pelo xeque Usama, escreveu extensamente sobre os deveres da amizade; conforme: Ghazali (2007), em *Adāb us-suhba wa-l-mu‘āshara. Sobre os deveres e as maneiras corretas de aconselhar e instruir amigos, ver especialmente p. 66-69.*

22 *Discuti a nasiha (conselho) no contexto da política de Estado na Arábia Saudita (ASAD, 2003, p. 200-238).*

Seu relato demonstra que, quando a tradição da *sharī'a* da *amr bi-l-ma'rūf* é incorporada no sistema judicial do Estado, ela torna-se parte do poder coercitivo estatal e legaliza-se a suspeita no interesse da ordem pública, não apenas impossibilitando a amizade, mas também distorcendo o conceito moderno de justiça (impessoal). Agrama defende que a *sharī'a* pré-moderna, como a praticada no Conselho egípcio de Fatwa, não é uma lei, mas uma tradição que procura resolver os bloqueios morais encontrados na vida cotidiana por indivíduos que se reconhecem como muçulmanos. Todavia, com o desenvolvimento do Estado moderno, outra parte da *sharī'a* foi transformada em e tratada como lei nos tribunais de estatuto pessoal no Egito. A descrição profunda de Agrama sobre o trabalho do Conselho de Fatwa aproxima-a da tradição da *amr bi-l-ma'rūf*, como uma forma de autocuidado – com a diferença de que a *amr bi-l-ma'rūf* é iniciada por alguém preocupado com o comportamento de outro, enquanto o Conselho de Fatwa responde a pedidos de conselho e ajuda de alguém perplexo ou preocupado com a retidão de seu próprio comportamento como muçulmano. É por essa razão que Agrama não situa a autoridade da fatwa na doutrina (a regra normativa), mas no trabalho feito em conjunto pelo xeque e pelos indivíduos que o procuram, buscando o caminho certo para continuar como muçulmanos. A autoridade desse autocuidado não se encontra enraizada no sujeito soberano, mas na *sharī'a* soberana que lhe precedeu e que, não obstante, se mantém sempre presente<sup>23</sup>.

23 *Parece-me essencial compreender a shari'a como uma tradição ao invés de uma estrutura fixa (até mesmo como contexto para compreendê-la como um ideal normativo atinente ao tempo da história real). Assim, embora várias fontes primárias da shari'a incluam o Corão e o hádice – bem como o raciocínio por analogia, a autoridade de consenso doutrinário e o raciocínio independente –, o costume ('urf), desde que não viole as fontes primárias, também é incorporado na shari'a através de mecanismos como a necessidade (darūra). 'Urf é o mesmo que ma'rūf (bom costume, prática adequada e comportamento decente), como na amr bi-l-ma'rūf. O costume não foi, à primeira, reconhecido como uma fonte independente de direito, apesar de ter sido continuamente integrado na shari'a. Todavia, desde o século XVI que o 'urf é formalmente reconhecido como uma categoria jurídica. O caráter mutável da prática permitida é, portanto, também parte dessa tradição, desde que as mudanças não afetem o que é autorizado. Assim, pode-se sugerir que a prática habitual (permitida) não é apenas uma fonte possível para a shari'a, mas o que ela própria significa em sentido profundo – melhor dizendo, a autoridade da shari'a não reside em normas ou ordens (escritas), mas em práticas incorporadas (incluindo a ampla interpretação e prática do que as fontes dizem), de acordo com a tradição vivida. O caráter mutável do costume em circunstâncias históricas diferentes afeta, inevitavelmente, o modo como a autoridade corânica e profética é interpretada e defendida na tradição da shari'a. Consequentemente, a tradição da amr bi-l-ma'rūf pode ser vista não somente como uma extensão da shari'a, mas também como uma expressão da preocupação cotidiana de amigos e parentes com o bem-estar de suas almas, bem como uma expressão da necessidade ocasional de se dirigir aos governantes.*

Agrama inspira-se no argumento de um famigerado artigo de Wael Hallaq (1984) que apresenta a *sharī'a* não como uma estrutura atemporal, mas como uma temporalidade complexa, melhor compreendida em termos de evolução da tradição. Agrama também está ciente de que a *sharī'a* pré-moderna não é uma lei, no sentido moderno desse conceito, ou seja, não é um sistema de doutrinas jurídicas apoiadas pelo poder soberano do Estado, mas uma tradição que consiste em uma prática e exegese normativa que inclui (mas que não é esgotada por) casos judiciais. Por um lado, a *sharī'a* é aplicada a questões judiciáveis e, por outro lado (por meio de tradições como a *amr bi-l-ma'rūf*), à pressão individual e coletiva ao nível político, bem como às tentativas de culpar, prevenir, aconselhar ou incentivar amigos, parentes e colegas, encorajando-os a agir de uma maneira digna. Como Agrama mostra, é por isso que, apesar de o trabalho do Conselho de Fatwa ser totalmente informado pela *sharī'a*, ele não lida com o direito, mas com uma concepção de ética não moderna<sup>24</sup>.

Cinco anos após ter conhecido o xeque Usama, Abdul Mun'im Abu-l-Futuh (um candidato presidencial em 2012) invocou a tradição da *amr bi-l-ma'rūf* na resposta a questões sobre a insurreição e o golpe e sobre o papel da religiosidade egípcia nesses eventos. “Essa religiosidade [*tadayyun*] é um fato determinado”, replicou.

A personalidade egípcia inclui uma fé e devoção profunda ao sagrado e [um sentido de] imbricação considerável entre a vida cotidiana e o sagrado. No entanto, essa religiosidade nem sempre é acompanhada por uma consciência social, política e jurídica, sendo às vezes [meramente] ritual, formal ou superficial. A relevância da religiosidade na revolução de janeiro de 2011 deveu-se ao fato de formar a base moral para a consciência revolucionária, mesmo que seu discurso não o demonstrasse claramente. A forte propaganda que antecedeu os eventos de 3 de julho de 2013 e os posteriores, contribuiu para distorcer e tratar com desprezo os islamitas. E isso chegou até ao ponto de promover dúvidas sobre o que é sagrado [...]. Foi isso que enfraqueceu os valores e significados daquela religiosidade fundamental que proíbe o derramamento de sangue, que comanda o que é correto e que proíbe o que é errado e tirânico [al-qiyam

24 Verificar Asad (2003, p. 205-56), onde procurei defender que a *sharī'a*, em sua forma pré-moderna, não é uma confusão primitiva entre moralidade e direito, mas algo totalmente diferente da forma como esses conceitos são compreendidos na sociedade moderna.

wa ma'āni at-tadayyun al-asāsiyya allatī tahrūm safk ad-dimā wa ta'mur bilma'rūf wa tanhi 'an al-munkar wa-z-zulm] e, por esse motivo, milhões de pessoas confirmaram, desculparam e apoiaram comportamentos vis sem precedente histórico. Foi, portanto, aqui que religiosidade superficial falhou, por causa de sua separação de valores e normas. (TABISHAT, 2014, [s. p.])<sup>25</sup>.

A observação de Abu-l-Futuh, sobre os massacres feitos pelo regime militar a manifestantes pró-Morsi, estende a *amr bi-l-ma'rūf* a um contexto explicitamente político<sup>26</sup>. Ele invoca a *amr bi-l-ma'rūf* como uma tradição religiosa que autoriza a promoção de virtudes relevantes ao nível político. Em sua opinião, o que a tradição oferece não é uma regra sobre o correto e o errado (como em um tribunal de direito), mas a capacidade de reconhecer uma injustiça particular e de lhe reagir, exigindo a restituição da justiça – sem ter que calibrá-la por meio da referência a princípios morais generalizáveis. Mesmo que essa aptidão não seja sempre adquirida na perfeição, ela representa o que essa tradição, enquanto prática corporizada, procura construir. Quando essa construção é bem-sucedida, permite que a vida quotidiana seja vivida com justiça, sem necessidade de encontrar justificações para obrigações morais – ou políticas<sup>27</sup>.

25 Abdul Mun'im Abu-l-Futuh, entrevista feita por Mohammed Tabishat em 2014.

26 Ver: Human Rights Watch. **All According to Plan: The Rab'a Massacre and Mass Killings of Protestors in Egypt**. 14 ago. 2014, disponível em: <[www.hrw.org/reports/2014/08/12/all-according-plan](http://www.hrw.org/reports/2014/08/12/all-according-plan)>.

27 Apesar de suas fontes de inspiração serem diferentes, o que o xeque Usama e Abu-l-Futuh tinham a dizer é coerente, em alguns aspectos, com o que havia sido escrito por vários críticos ocidentais que seguem uma longa perspectiva histórica da cultura liberal Ocidental. Por exemplo, em seu célebre trabalho *Modern Moral Philosophy* (1958), Elizabeth Anscombe descreve a emergência de um conceito moderno de ética no qual a concepção aristotélica de ética da virtude foi historicamente abandonado, mas onde se manteve, de maneira secularizada, uma noção quase-jurídica de obrigação. Ela pensa que, desde David Hume, os filósofos estão certos ao afirmar que existe uma lacuna intransponível entre o ser e o dever ser moral – mas isso se dá apenas porque, na ausência de uma ordem divina dever moralmente, não existe conteúdo. Sua crítica diz que o conceito de obrigação moral tende a confiar em noções de consciência, autolegislação ou consequencialismo que são insignificantes (sua utilização oferece pouco ou nenhum conteúdo) ou são confundidas com definições de prática e intenção. Desse modo, a ideia da consciência como critério fundador da obrigação moral é absurda, pois a consciência de um indivíduo pode decretar qualquer coisa – incluindo comportamentos injustos – visto que, por causa da metáfora utilizada, legislar para si mesmo é insignificante. Anscombe pensa que, na filosofia moderna e no discurso comum, seria melhor abandonar de vez a noção liberal moderna de obrigação moral (fundada na ideia de um eu autocontido – fechado). O seu argumento filosófico é compatível com uma compreensão da shari'a (especialmente da *amr bi-l-ma'rūf*) que encontrei extensamente nas palavras do xeque Usama e, mais sinteticamente, na afirmação de Abu-l-Futuh.

### 3 Religião, autoridade e tradição na e após a revolta egípcia de Janeiro de 2011

Como ponto de partida, volto-me para a revolta de janeiro de 2011 e para o que se seguiu à destituição do presidente Mubarak, e interrogo como é que religião, autoridade e tradição se ligam nessa história. Não se pode sustentar seriamente que a tradição religiosa foi uma inspiração significativa para o derrube da autoridade<sup>28</sup>, mas não pode haver dúvida de que, após a queda de Mubarak, a religião tem sido envolvida de maneira delicada. Hannah Arendt (2006b [1968]) delineou um conceito muito específico de tradição que era central para a história europeia e que se encontrava intimamente ligado tanto à autoridade como à religião, de tal modo que o enfraquecimento de um conduziu inevitavelmente ao debilitamento dos outros dois. Esse esboço histórico da tradição é relevante para o Oriente Médio, porque se inicia com a experiência greco-romana que faz parte da herança clássica dos territórios do Norte e do Sul do Mediterrâneo<sup>29</sup> e termina com o pensamento e a prática política europeia pós-iluminista que tiveram, desde os inícios do século XIX, um impacto profundo nas sociedades muçulmanas.

Arendt defende que, com a ascensão da ciência moderna, a autoridade da religião foi irremediavelmente perdida e, desse modo, a tradição, enquanto ideia e prática, também saiu debilitada – ou, pelo menos, radicalmente transformada. A ideia e prática da tradição identificada e criticada pela Europa pós-revolucionária surgiu, segundo Arendt, não com os gregos, mas com os romanos, já que para essa concepção foram fundamentais duas coisas: a noção de fundação (a fundação sagrada de Roma, o Estado que os políticos romanos procuraram preservar e ampliar) e uma religião dos antepassados, essencial à identidade política romana. Arendt observa que a palavra latina para *autoridade* (*auctoritas*) deriva do verbo *aumentar* (*augere*), visto que quem detinha

---

28 E, contudo, a religião não esteve ausente da revolta; ver: Asad, T. *Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak*. **Social Research**, v. 79, p. 271-98, 2012.

29 Çarh Fowden (2014) defendeu recentemente uma extensão dos limites temporais e espaciais tradicionais da antiguidade – desde o século VI (o advento do islã marca o fim da antiguidade, bem como a divisão das regiões Norte e Sul do Mediterrâneo) até aos finais do milênio (os territórios islâmicos e o Mediterrâneo Norte pertencem a uma história complexa singular com tradições partilhadas e desenvolvidas distintamente). O livro de Fowden é, acima de tudo, uma história intelectual, mas constitui um desafio novo e importante para a redação de histórias muito distintas do que hoje se designa por Europa e Oriente Médio.

a autoridade procurava aumentar a fundação. Embora a autoridade estivesse enraizada no passado, esse passado estava presente na vida real da cidade, em especial nos rituais domésticos dos romanos. A autoridade, dedicada à missão de aumentar a fundação, era investida no senado e distinguia-se do poder (*potestas*) – ou da capacidade de usar a força – que as pessoas possuíam. De acordo com Arendt (2006b [1968]), nos primeiros séculos da era cristã, a Igreja apossou-se da constituição política de Roma, cujo aspecto mais significativo foi a adoção da distinção entre autoridade e poder, concedendo força política à esfera secular (os príncipes) e reservando para si a autoridade de guardar a tradição cristã. Não obstante, existia uma ligação entre os dois – como houve nos governos medievais muçulmanos entre a autoridade coletiva do *ulama* e o poder individual do *amir*’s, aonde se esperava que o último, mediante a articulação e manutenção do primeiro, ajustasse suas ações civis às exigências normativas da *shari’á*<sup>30</sup>. Evidentemente que a grande diferença reside no fato de, contrariamente à Igreja, o *ulama* não ter um monopólio do cuidado pastoral. Com as tentativas modernas de construir o Estado-nação soberano, a autoridade religiosa foi separada da tradição política e, assim, a autoridade política secularizou-se – isso não significa afirmar que, desde então, a religião não tenha sido usada pelo Estado para legitimar suas ações, mas que a política passou a ser articulada de forma muito diferente, comparativamente às configurações de poder e autoridade dominantes no passado<sup>31</sup>.

Um dos pontos de Arendt é que, apesar de o vínculo entre autoridade e religião se ter dissolvido na Europa, a experiência romana da fundação sobreviveu – e, desse modo, também um sentido fundamental de tradição. Com efeito, dado que uma fundação é em si uma ruptura com o passado e uma abertura para o futuro, essa ambiguidade contribui para o conceito de revolução. Todavia, quando a concepção romana de fundação de uma tradição política se torna fortemente separada da autoridade religiosa, em pensadores como Maximilien Robespierre, a autoridade de uma revolução popular funde-se

30 Wael Hallaq faz uma análise impressionante do contexto político no qual a norma da *shari’á* pré-moderna operava, incluindo essa separação entre poder e autoridade; conferir: *The Impossible State*.

31 Ira Lapidus observou esta separação por meio da Mihna (a inquisição), na Bagdade do século IX, através da qual um *ulama* desafiador emergiu triunfante, contestando a pretensão de autoridade teológica do califado. Todavia, o argumento de Lapidus de que isso representa uma secularização é enganador. Ver: Lapidus, i. a. [1988]. **A History of Islamic Societies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

com a necessidade de violência. A fundação violenta de um Estado-nação torna-se uma espécie de tradição, contanto que a fundação do Estado seja invocada e aumentada explicitamente. Arendt diz-nos que, desde as revoluções estadunidense e francesa, uma forma combinada de autoridade/poder tornou-se instrumental. No conceito e na prática da revolução a novidade não foi o uso da violência, mas seu papel de constituição de uma nova ordem legítima *para o bem do futuro do povo*. Contudo, o que ela não observa é que *coup d'état* pertence à mesma família de violência política que *revolução*, mas difere da última por ser um desafio a partir de dentro da elite governante – visa apenas mudar os governantes do Estado e não o próprio sistema, mas legitimando-se em termos de necessidade (salvando a nação e garantindo seu progresso).

Desse modo, não só a tradição dominante da autoridade política na Europa é atualmente arreligiosa – tanto no sentido romano ou cristão –, como também sacraliza o povo – a nação – como sujeito eterno, reivindicando que a memória nacional (a recuperação do passado) e a vontade do povo (a construção do futuro) sejam funções de um único e mesmo sujeito nacional<sup>32</sup>. Naturalmente, Arendt não é a primeira a sustentar que a sociedade moderna (ou o capitalismo) destruiu a tradição. No entanto, ela aponta que a demanda pela criação de novos conceitos, com os quais pensar e agir em um tempo fragmentado, reflete a capacidade humana de construir novos começos. Todavia, ela não observa o conseqüente paradoxo: na medida em que aquilo que é novo marca realmente um começo, ele também inicia uma tradição. Por isso, pode ser dito que a repetição de começos na modernidade representa uma aspiração

---

32 Arendt (2006a [1963]) argumenta que houve apenas uma fundação bem-sucedida que foi, relativamente, não violenta – a revolução estadunidense, baseada no poder preexistente de colônias autogovernadas. Fazendo essa afirmação ela ignora, porém, a constituição dos EUA como um poder político crescente – expandindo geográfica e socialmente – e com base, desde os inícios, na violência: os massacres aos índios e as deslocações forçadas, a escravidão, a guerra civil, o racismo institucionalizado, a guerra mexicano-americana e a expansão da autoridade e do poder estatal federal ajudaram a formar os EUA. É apenas de forma retrospectiva, colocando essa história revolucionária de parte, que a adoção escrita e formal da constituição de 1787, sobre a base do poder pré-revolucionário das colônias, pode ser encarada com o ato fundador da república americana. Por outras palavras, à exceção das várias emendas verbais que foram feitas ao texto constitucional, a república tinha sido formada – frequentemente de forma muito violenta – tanto antes como após 1787. Aziz Rana mostra, de maneira convincente, como a disposição estadunidense contemporânea para a hegemonia global faz parte de sua complexa tradição política, através da qual a contínua expansão continental, a transformação de uma economia agrária em industrial e os fluxos de imigração úteis, mas nem sempre bem-vindos, se refletiram frequentemente em uma reconstituição violenta da autoridade e poder estatais. Ver: RANA, A. **The Two Faces of American Freedom**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

duradoura de continuidade que é continuamente traída – um anseio infeliz por tradição que ilude os indivíduos.

A revolta de 25 de janeiro de 2011 no Egito expressou uma aspiração que não era religiosa nem secular – derrubar o sistema antigo e edificar um novo começo, iniciar uma tradição democrática que fluísse desse começo; um desejo de que a obrigação política do povo se fundasse na lealdade à nação e não no medo da violência estatal. A partir daí não haveria mais crueldade e desilusão política; a justiça e a lealdade seguir-se-iam naturalmente se o governo fosse verdadeiro e transparente. (Contudo, não se deve esquecer que a polícia de segurança também acreditava na transparência; por exemplo, quando expôs as vítimas de tortura ao público, criando desse modo medo, ou quando, pela mesma razão, o poder judiciário encenou julgamentos de modo a derrotar os inimigos da nação).

No entanto, uma aspiração não é uma concretização. Alguns anos mais tarde, bem depois do golpe militar de 3 de julho, olhando para a revolta de janeiro, fica evidente que nunca houve uma revolução, porque não houve nova fundação. Um esforço esperançoso de iniciar uma tradição nunca garante o futuro desejado; são necessários objetivos claros, bom senso, paciência e disposição para aprender uma nova língua e para habitar em um novo corpo que responda aos vários perigos e oportunidades que surgem das tentativas de fundar uma nova ordem política. Na revolta de janeiro, paradoxalmente, o primeiro ataque à promessa de uma nova tradição política foi a destituição de Hosni Mubarak pelos militares. A maioria dos ativistas ficou satisfeita com o que considerou ser a solidariedade do exército com o povo: “*īd wāhid*” (uma mão!) foi o lema que os militares encontraram quando entraram na Praça Tahrir, mas os generais do exército viram a renúncia de Mubarak, mais claramente, como um primeiro passo para uma restauração ordeira do poder estatal. Eles entenderam que não foi a revolta que debilitou a autoridade do Estado; pelo contrário, foi a erosão da autoridade estatal – de sua credibilidade – que permitiu que a insurreição popular explodisse e que os militares avançassem. O Estado não era mais aquele que Anwar Sadat herdou de Gamal Abdel Nasser. Nesta fase, o exército, o grande capital e o ministério do interior já tinham fragmentado o desígnio e a autoridade singular do

Estado, repartindo as principais sobras do regime de Mubarak entre os vários interesses conciliáveis (SAYIGH, 2012). A incapacidade dos rebeldes em reconhecer esse fato deu-lhes uma percepção exagerada de seu próprio poder<sup>33</sup>. Quando se falava de um período *de transição*, havia, portanto, alguma confusão entre o tempo necessário para institucionalizar a vontade do povo (*irādat ash-sha‘b*) e o tempo necessário para restaurar a autoridade e majestade (*haybat ad-dawla*<sup>34</sup>) do Estado soberano, porque ambos procuravam a legitimidade do governo político<sup>35</sup>.

Após o golpe de Estado de julho de 2013, os argumentos sobre a legitimidade política disseminaram-se no Egito, apesar de nem sempre ser claro o modo como as duas partes da discussão viam a relação da legitimidade com a legalidade. A classificação da autoridade política (dominação legítima) de Max Weber (1947, p. 324-386), através de três tipos ideais, é talvez a mais célebre em ciências sociais, mas apenas confere base legal a uma delas: a autoridade racional legal. As outras duas, tradição e carisma, estão desvinculadas da lei. Por contraste, Carl Schmitt entendia o governo legítimo não em termos de aquiescência da autoridade, mas do direito (o poder) de resistir, defendendo que a lealdade dos cidadãos ao Estado era, com efeito, outro nome para

33 *A Irmandade Muçulmana sofreu do problema oposto. Sua hesitação em se juntar à revolta de 2011 (pela qual foi repetidamente criticada por esquerdistas e liberais seculares) pode, em parte, ser explicada por um receio de repressão. Assim, quando o Kifaya (um movimento de protesto cujo nome quer dizer, literalmente, basta, e que surgiu durante a última década do governo de Mubarak) organizou, em 2005, um protesto público contra o governo de Mubarak, a Irmandade Muçulmana chamou todos seus membros para se juntarem imediatamente. A Irmandade também mobilizou seus próprios protestos, exigindo reformas políticas. Esses protestos terminaram sem qualquer resultado positivo e foram seguidos por mais penalizações severas contra a organização. Ver: Rutherford, b. k. **Egypt After Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008. p. 14.*

34 *A expressão haybat ad-dawla tem sido amplamente utilizada tanto por apoiantes como por opositores do regime no Egito. Ela foi usada, portanto, pela presidência de Morsi para condenar os protestos públicos contra seu governo (Ramadan, B. al-ikhwān: mā yahduth amām ‘al-ittihādīyya’ jurm munazzam lil-qadā ‘ala haybat ad-dawla, **Al-misry al-yawm**, 2 ago. 2013, disponível em: <[www.almasryalyoum.com/node/1457246](http://www.almasryalyoum.com/node/1457246)>). Para uma utilização interessante do termo atinente ao Estado egípcio moderno no século XIX, ver: Fahmy, k. **haybat ad-dawla. Ash-shurouq**, 23 ago. 2013.*

35 *Ver, por exemplo, a análise muito interessante dos desenvolvimentos feita por Ibrahim El-Houdaiby, desde a revolta de janeiro de 2011 até ao golpe e seus resultados em julho de 2013, em: **Changing Alliances and Continuous Oppression: The Rule of Egypt’s Security Sector, Arab Reform Initiative**, jun. 2014, p. 22, disponível em: <[www.arab-reform.net/sites/default/files/Houdaiby\\_-\\_Egypt\\_Security\\_Sector\\_-\\_June\\_2014.pdf](http://www.arab-reform.net/sites/default/files/Houdaiby_-_Egypt_Security_Sector_-_June_2014.pdf)>. Não obstante as muitas críticas válidas que podem ser feitas à Irmandade Muçulmana (e Houdaiby faz muitas), sua representação da Irmandade, essencialmente, como parte da contrarrevolução, parece-me pouco convincente. O contexto envolvente era demasiadamente fluido, confuso e emocionalmente carregado para que as categorias de revolução e contrarrevolução pudessem ser úteis para descrever o que aconteceu.*

o fato de esse direito não estar sendo exercido. Seu pressuposto era que o Estado-nação tem de ser homogêneo, partilhando, por razões políticas e legais, uma única ordem normativa: o direito/poder de romper com a reivindicação da dominação legítima não é, por outras palavras, derivado do direito positivo, mas da ordem normativa da sociedade que preexiste à constituição de um Estado e à sua lei, uma ordem que dá à constituição sua fundação (SCHMITT, 2004). É essa concepção de legitimidade *schmittiana* que, a propósito, torna possível que os protestos de massa, contra uma autoridade política estabelecida, declarem que estão exercendo a vontade do povo. A política que deriva da soberania de um Estado liberal moderno está sempre aberta a um medo contínuo – um receio de que a autoridade estatal possa ser violentamente destruída pelo trabalho secreto de inimigos internos.

Os *terroristas* no Egito autocrático, assim como nos EUA liberais-democráticos, são tanto uma ameaça como um estímulo para reforçar os dispositivos destinados a enfrentá-los. Na teoria, o Estado liberal pode conceder a legitimidade da dissensão política, mas quando o protesto popular ameaça concretizar-se ao nível político, quando procura mudar a forma fundamental de funcionamento do Estado, então a preocupação estatal relativamente à estabilidade abre espaço para formas de ação diferentes. Os *traidores* aproximam-se dos *terroristas*, mas são mais perigosos para a legitimidade do Estado, porque, enquanto aparentam ser cidadãos comuns, abandonam sua obrigação tradicional ao Estado e transferem sua lealdade aos seus inimigos. Por isso, é natural que o Estado alargue seus sistemas de segurança (defendendo sempre sua necessidade e legalidade) por meio de tecnologias de vigilância (com a ajuda direta ou indireta de empresas do setor privado), de uma força policial reforçada e do incentivo à delação.

As declarações de um célebre jornalista, Hilmi Namnam, em uma reunião logo após o golpe de Estado, ajudam a entender as atitudes relativamente à violência estatal no Egito. Namnam refere-se à necessidade de violência das forças de segurança contra manifestantes pró-Morsi em termos positivos (como muitos fizeram). “Nenhuma democracia ou sociedade”, insiste o jornalista, “alguma vez avançou sem o derramamento de sangue<sup>36</sup>”. Namnam

36 “Mafish dimūqrātiya wa mafish mugtama’ intaqal ila-l-amām bidūn damm”. Ver o vídeo do workshop organizado pelo jornalista Hilmi Namnam, discutindo a elaboração da nova constituição pelo comitê militar

não está preocupado com a simples afirmação de que o custo necessário do progresso é a eliminação física de seus inimigos, ele também sugere que o progresso não é uma questão de completude de um determinado projeto, mas de um avanço indefinido sujeito a princípios transcendententes; é esse processo que constitui a secularidade, a verdadeira natureza da sociedade. Namnam prossegue, “[...] devemos-nos livrar da mentira de que o Egito é, por disposição natural [*bi-l-fitra*], um Estado religioso, porque o Egito é secular por natureza<sup>37</sup>”. A violência deliberada do movimento egípcio progressista é secular, porque pretende promover um futuro cada vez melhor neste mundo; por contraste, a atividade coerciva dos islamitas, procura conformidade com um plano divino. O que distingue os dois tipos de violência é o motivo e não o efeito. Assim, quando os islamitas apelam à autoridade religiosa, ao invés de à autoridade do povo, obscurecem a verdadeira natureza do Egito. Afirmando isso, Namnam baseia-se em uma tradição revolucionária que afirma a necessidade da violência política como um meio de lograr o progresso histórico. A necessidade dessa violência secular é convocada por um futuro ininteligível, uma força na qual todos os indivíduos racionais devem ter fé.

Hannah Arendt mencionou isto sobre as origens dessa tradição:

Necessidade e violência, violência justificada e glorificada, porque opera em função da necessidade, a necessidade não é mais uma insurreição, um esforço supremo de libertação, nem uma aceitação, uma resignação pia, mas, pelo contrário, [será] fielmente venerada como a grande força coerciva que seguramente, nas palavras de Rousseau, “forçará os homens a ser livres” – conhecemos o modo como estes dois e sua interação se tornaram nos marcos para as revoluções bem-sucedidas do século XX, de tal modo que, tanto para os eruditos como para os iletrados, correspondem atualmente a características marcantes de todos os eventos revolucionários. (2006a [1963], p. 106).

Portanto, de acordo com Arendt, todos os projetos em que o uso da violência e a criação do terror entre suas vítimas sejam encarados como essenciais para a criação de seres humanos livres, devem ser distinguidos

---

nomeado (halaqa niqāshīya lil-hay’at al-injīliyya hawl dastūr misr ba’d 30 yūnyū) [“um grupo de discussão pertencente à organização evangélica (copta) após 30 de junho”]. Muitos workshops sobre esse tópico foram oferecidos à classe média, muçulmana e cristã, especialmente no Cairo; ver: Ahmed Abd El Monem, “Lazim Nabattil Kadhba an ‘Misr Dawla Mutadayyina Bil-Fitra,” postado no YouTube, em 28 de julho de 2013, disponível em: <[www.youtube.com/watch?v\\_\\_\\_\\_rdetkbS\\_s](http://www.youtube.com/watch?v____rdetkbS_s).

37 *Ibid.*

da rejeição ativa da opressão, autodeclarada necessária, ou de sua aceitação passiva, entendida como inevitável. A *necessidade* deixou de ser um pretexto para crueldades particulares para se transformar na verdade de uma causa sagrada, sugere a autora<sup>38</sup>.

Michel Foucault, refletindo sobre o romance da esquerda com a revolução, descreveu o percurso tortuoso da necessidade revolucionária da seguinte forma. Os movimentos marxistas e marxistas que pretendiam aprisionar o aparelho do Estado, pelo fato de ser uma necessidade histórica, depararam-se com um dilema típico. Não só era necessário que o partido revolucionário se moldasse à estrutura de poder do Estado reacionário, de modo a combatê-lo eficazmente, como também era preciso não destruir o aparelho estatal inteiramente, aquando da destituição do Estado burguês. Era necessário manter os aparelhos do Estado, de forma a combater a classe inimiga. Além disso, para dirigir os aparelhos estatais corretamente, os revolucionários tiveram de recorrer a técnicos e especialistas do antigo regime que tinham a experiência necessária – ou seja, membros da classe antiga que, por isso, traziam consigo a continuidade do passado (FOUCAULT, 1980, p. 59-60). Esse dilema fatal entre necessidades conflitantes – central na breve experiência de democracia liberal do Egito – estava intimamente ligado à aspiração dos revolucionários de controlar o Estado soberano. Regressarei a esse ponto mais tarde, quando discutir o incentivo do governo militar a um crescente número de cidadãos patrióticos que denunciavam, voluntariamente, seus concidadãos às autoridades estatais.

A questão de como as intenções políticas são formadas e depois expressas dentro de uma situação fluida e evolutiva – ou até em que medida as intenções são relevantes para compreender o que acontece no mundo político – é mais complicado do que considerações como as de Namnam fazem supor<sup>39</sup>.

38 *Antes de Arendt, Maurice Merleau-Ponty analisou a violência revolucionária na obra "Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem. Traducing. John O'Neill. New York, 1969 [1947]"*.

39 *Pode-se perguntar por que razão tantos egípcios comuns desenvolveram uma visão errada sobre a identidade do país, entendendo-a como religiosa quando não é. Uma resposta frequentemente avançada pelos liberais é que as massas são ignorantes e que os islamitas oferecem uma liderança reacionária que, por causa do progresso, torna necessária a violência contra eles. Essa não é, naturalmente, uma justificação, mas uma pretensão. Em um estudo sofisticado, Wickham (2013, p. 141) ofereceu uma perspectiva recente sobre a ruralização da Irmandade Muçulmana e a influência em sua liderança, bem como a subsequente maior ênfase no ritual entre membros ordinários; tendências que associa ao crescente conservadorismo do grupo e a seu quietismo re-*

O distinto jurista Tariq al-Bishri faz uma observação mais interessante. Segundo ele, o ódio dos secularistas relativamente à Irmandade Muçulmana tem sido, ao nível político, muito menos significativo do que a hostilidade dos aparelhos estatais, porque os autodenominados secularistas não tinham uma organização de massa, nem acesso direto aos instrumentos repressivos do Estado<sup>40</sup>. Enquanto elite letrada e relativamente pequena da classe média-alta, os secularistas estavam bem representados nas e pelas mídias. No entanto, enquanto sua hostilidade para com o islã político era ideológica, o regime que controlava os aparelhos do Estado não estava preocupado com isso, mas, segundo Bishri, com a ameaça de que seus poderes e privilégios passassem a emanar, exclusivamente, do único grande movimento que almejava uma mudança genuína e sistêmica no caráter do Estado. Desse modo, o Estado via a Irmandade como um desafio político sério, por um lado, representado pelos sindicatos profissionais de médicos, advogados, professores, engenheiros, entre outros, que eram controlados pela Irmandade e, por outro lado, por causa de sua organização à escala nacional e de seu considerável apoio popular. Bishri diz que, após a revolta de janeiro de 2011, esperava que o Estado profundo, os secularistas e a Irmandade se unissem pacificamente para estabelecer e consolidar a democracia no Egito, porque o contrário conduziria

---

*lativamente ao que considera ser o Estado "predador" de Mubarak. A abordagem da autora explicita algumas das omissões de Namnam: isto é, a interação de diferentes gerações de líderes da Irmandade com indivíduos de classes diferentes e com instituições estatais autoritárias que ajudam a explicar suas sensibilidades e predisposições políticas.*

40 *A mobilização de um grande número de egípcios das classes média-baixa para uma "continuação da revolução" foi, em larga medida, uma conquista da grande comunidade empresarial, do ministério do interior e da mídia, alertando as massas de que a instabilidade levaria a uma descida dos salários, de que a má administração governamental conduziria uma escassez crítica, entre outros (Bamyeh, M. The June Rebellion in Egypt, **Jadaliyya**, 11 jun. 2013, disponível em: <[www.jadaliyya.com/pages/index/12876/the-june-rebellion-in-egypt](http://www.jadaliyya.com/pages/index/12876/the-june-rebellion-in-egypt)>. Alguns dos ativistas, eventualmente, se voltaram contra o exército que inicialmente haviam acolhido, mas já era demasiadamente tarde; ver: "Activists Turn Against the Military in Egypt Despite their Support for it in Morsi's Removal, **Al-quds al-'arabi**, 20 fev. 2014", disponível em: <[www.alquds.co.uk/?p\\_136030](http://www.alquds.co.uk/?p_136030)>. "Os rebeldes de 30 de junho encaram suas ações como uma continuação da revolução de janeiro de 2011", observou Mohammed Bamyeh, logo após o golpe (Bamyeh, em "The June Rebellion in Egypt"). O general Sisi reproduziu esta opinião, justificando a intervenção militar: "[...] em janeiro de 2011 as forças do povo se rebelaram. Subsequentemente perceberam que a revolução se estava encaminhando para uma direção não coerente com seu propósito e por isso procuraram redirecioná-la. Em resumo, sentiram que suas esperanças haviam sido frustradas, que a revolução se havia desviado de seus propósitos superiores e que sua visão para o futuro havia sido escurecida por nuvens e sombras que não podiam acomodar as qualidades essenciais das eras do iluminismo, conhecimento e proficiência" (apud Eleiba, **A. The Facts Could Not Be Ignored. Al-Ahram Weekly**, 18 jul. 2013, disponível em: <[weekly.ahram.org.eg/News/3407/17/The-facts-could-not-beignored.aspx](http://weekly.ahram.org.eg/News/3407/17/The-facts-could-not-beignored.aspx)>).*

ao desastre. Em sua opinião, o fato dessa aliança abrangente não ter ocorrido foi culpa das três partes<sup>41</sup>. No entanto, o que realmente sucedeu, no meu ver, não foi um insucesso moral coletivo, um erro, mas um triunfo político particular na reconquista da soberania do Estado, no qual os vencedores foram impulsionados por emoções fortes e usaram a violência estatal (endossada por seus apoiantes) de modo a poupar tempo político – ao reduzir o período de governação legítima do presidente eleito. Os liberais e os militantes secularistas sugeriam, frequentemente, que o governo do Partido Liberdade e Justiça lhes devia ter sido apresentado como aliado potencial contra o Estado profundo, mas os partidários da Irmandade apontam para a longa hostilidade desses elementos para consigo (o que era indubitavelmente recíproco) e questionam retoricamente de que valeria aproximar-se de um movimento pequeno, hostil e, além disso, politicamente impotente. Esse é o tipo de desconfiança mútua, baseada em uma longa história de experiência política contraditória, que torna praticamente impossível novas fundações.

Muitos críticos falaram da raiva popular contra a arrogância e incompetência de Morsi<sup>42</sup> e do receio de uma *fraternização* do Estado e *islamização* da sociedade egípcia. Dina Khawaga, professora de ciência política na Universidade do Cairo, porém, fez várias observações perspicazes sobre os protestos anti-Morsi de 2013; assim, enquanto reconhece as tensões e críticas dentro do

41 Ver: Tariq al-Bishri, entrevista feita por Tabishat, maio de 2014. Consultar, igualmente, um artigo anterior de Bishri no qual defende que “[...] o atual conflito é essencialmente entre um golpe militar e uma ordem militar, por um lado, e a democracia, por outro lado, ao invés de entre a Irmandade e seus oponentes” (Al-Bishri, em: “as-sira’ al-q ā’im al- ān huwa bayn ad-dimuqrātiyya wa-l-hukm wa-linqilāb al-askari wa laysa bayn al-ikhwān wa mu’āridayhum. **Ashurūq**, 10 jun. 2013”. Isso foi uma semana após o golpe.

42 “Os EUA, nas semanas cruciais após o golpe de julho, intimando que Morsi e a Irmandade Muçulmana haviam, em certa medida, sequestrado o processo político no Egito, legitimaram efetivamente a lógica de que o golpe era necessário para resgatar a democracia egípcia. Como mostramos, o ano de Morsi no governo foi mais democrático do que seus críticos alegam. Além disso, o governo apoiado pelos militares que ganhou o poder após o golpe é, significativamente, “mais autocrático do que Morsi alguma vez foi” (HAMID, S.; WHEELER, M. Was Mohammed Morsi Really an Autocrat?. **The Atlantic**, 31 mar. 2014, disponível em: <[www.theatlantic.com/international/archive/2014/03/was-mohammed-morsi-really-an-autocrat/359797/](http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/03/was-mohammed-morsi-really-an-autocrat/359797/)>). Outra acusação comum contra Morsi é que simplesmente colaborou com forças contrarrevolucionárias. Contudo, quando comparado com a anterior constituição, o anteprojeto elaborado sob o governo da Irmandade Muçulmana tinha maiores preocupações com a definição e restrição dos poderes do presidente. Por exemplo, o artigo 73.º da constituição de 1971 deu poderes extraordinários ao presidente para combater qualquer “perigo à segurança da nação”; o artigo 136 permitia-lhe dissolver o parlamento “sempre que necessário” (“nass dastūr jamhūriyyat misr al-arabiyya li-sana”, 1971, disponível em: <[faculty.ksu.edu.sa/74394/Documents/20%دستور%201971.PDF.pdf](http://faculty.ksu.edu.sa/74394/Documents/20%دستور%201971.PDF.pdf)>). Esses artigos foram removidos da nova constituição.

autodenominado *Despertar Islâmico*, ela justifica a hostilidade à presidência de Morsi com referência à ideia de “pânico moral” (*al-hala‘ al-akhlâqi*), o sentido de que o que é “sagrado para a nação” (*muqaddisât wataniyya*) estava sendo destruído em prol do que é “sagrado para a religião” (*muqaddisât dīniyya*)<sup>43</sup>. Obviamente que essa não foi a primeira vez que alguém usou a expressão *pânico moral*, no contexto de tensões públicas gerais (foi usada primeiramente em inglês nos inícios do século XIX)<sup>44</sup>, mas a descrição de Khawaga da atmosfera geral de ansiedade, hostilidade e volatilidade no período que antecedeu o golpe levanta uma questão que nem os secularistas nem os islamitas egípcios debateram publicamente. Em que medida pode ser dito que havia noções diferentes do sagrado nessa contenda política? E em que medida uma noção ameaçava a outra?

Alguns críticos de esquerda insistiram (como a Irmandade Muçulmana e seus partidários insistem) que a atenção no golpe de Sisi obscurece o fato de que o governo de Morsi era ele próprio parte da *contrarrevolução*, pois continuava dependendo dos aparelhos repressivos do ministério do interior e do exército<sup>45</sup>. Todavia, a meu ver, isso não explica exatamente a ferocidade dos vencedores contra uma Irmandade que nunca teve controle desses aparelhos, carecia de uma força paramilitar e estava preparada (segundo seus inimigos) para se aliar a elementos mais poderosos da *contrarrevolução*, como o exército. Essa fereza expressou-se em inúmeras detenções dos líderes da Irmandade, penas de morte impostas a seus alegados partidários, em julgamentos em massa, e repressão selvática de protestos públicos. Fiquei impressionado, como muitos outros observadores, pelas expressões de ódio contra a Irmandade Muçulmana por parte de membros das classes média e alta de esquerda

43 Dina Khawaga, entrevista feita por Tabishat, maio de 2014.

44 Ver “Safeguards against the Cholera. *The Journal of Health*, 1832, p. 180”.

45 Em uma entrevista recente com o diário Al-quds al-‘arabi, sediado em Londres, o porta-voz da Irmandade Muçulmana na Europa, Ibrahim Munir, argumentou que, se a Irmandade tivesse estado em silêncio acerca da corrupção massiva do exército egípcio, Morsi teria permanecido presidente. Não obstante a referência às enormes propriedades possuídas pelos generais (estima-se que o exército controle cerca de 40% da economia egípcia, porém seu orçamento não está aberto a escrutínio governamental), Munir afirma que os militares tinham autorizado o redesenho das fronteiras marítimas egípcias e que, desse modo, cederam a outros Estados áreas consideráveis, contendo vastos recursos subaquáticos de gás, em troca de subornos pessoais (Ver Ibrahim Munir, “Ibrahim munir li-‘al-quds al-‘arabi’: law sakat al-ikhwān ‘ala-l-fasād fi misr lazalla Morsi ra’isan,” entrevista feita por Muhammad ‘Ayish, Al-quds al-‘arabi, em 22 de novembro de 2014, disponível em: <alquds.co.uk/? p\_254556>).

e liberal. Você não entende (foi-me dito ao telefone por um amigo educado no Ocidente, mas que reside no Cairo, logo após o golpe), “a Irmandade Muçulmana é uma organização reacionária e terrorista”. A raiva em suas vozes era tangível. E quando as forças de segurança massacram centenas de manifestantes pacíficos da Irmandade, alguns ativistas de esquerda insistiram que essa tragédia também era sua culpa. Esse entusiasmo com o exercício triunfante da violência política é surpreendente, destoando claramente do sentimento de solidariedade inclusiva que desafiou a repressão estatal na revolta de janeiro de 2011. O tom emocional, subjacente às repostas e alianças políticas, tende a ser ignorado ou subestimado em muitos relatos que atribuem motivos racionalistas à força mais fraca.

Os motivos das pessoas que pediam ou que eram incentivadas a pedir a destituição de Morsi eram, sem dúvida, complexos. Incluía a deferência tradicional da classe baixa relativamente à elite de quem partira a iniciativa, bem como o desejo, por parte dos militantes da classe média, de revolucionar o Estado-nação e, ainda, o receio, dos que adquiriram uma posição privilegiada durante o regime de Mubarak, de que Irmandade Muçulmana pusesse em causa o seu estilo de vida. As razões são, não raras vezes, deturpadas pelos desejos ocultos e perspectivas mal informadas que as pessoas têm de si mesmas, pelas recordações de sua experiência passada e presente e por suas esperanças quanto aos futuros pessoal e nacional. Uma vez que, de modo a se entenderem os motivos atribuídos, se insiste em colocar tudo em caixas classificadas como *religião politizada* e *crença pessoal*, os indivíduos apropriam-se do direito de descrever cada acontecimento político em termos de sua atitude face à liberdade (a favor ou contra), impedindo, desse modo, considerações mais complexas de mudanças de perspectivas, motivações fluidas, julgamentos revistos de pessoas e acontecimentos e eventualidades – logrando destruir as tentativas de construção de uma nova tradição. O ajuste mutável para a vida comum de cada um ou o ressentimento relativamente a isso, mostra precisamente como as diversas temporalidades de tradição se articulam ou são desafiadas.

Por vezes, a tentativa de explicar o protesto político assume uma forma mais sofisticada. Assim, um dia após o golpe, o sociólogo Hazem Kandil (2013, [s. p.]) escreveu encorajadoramente:

Aqueles que lamentam essa afronta à democracia nas urnas esquecem que o Egito, como qualquer nova democracia, tem todo o direito de buscar consenso popular sobre

os princípios básicos de seu futuro sistema político. A França revolucionária passou por cinco repúblicas, antes de se acomodar na ordem atual, e a América precisou de uma guerra civil para ajustar seu caminho democrático. Na história das revoluções, não é incomum que os golpes preparem o caminho ou determinem o destino das revoltas populares. Aqueles que nada veem além de um golpe militar são simplesmente cegos.

Kandil vê os protestos de junho e o golpe de julho como obra de um único propósito (“Egito”, uma “nova democracia”) que segue uma direção clara (o “caminho democrático”). Todavia, as invocações à democracia são parte de um discurso que todas as partes conflitantes partilham, mas nem sempre é claro o que querem afirmar com isso, além de algo evidentemente *bom*. Aqueles que levaram a cabo e que apoiaram o golpe militar estavam defendendo a democracia. Aqueles consternados pelo afastamento forçado de um presidente legitimamente eleito (embora muito criticado) temiam que essa ação prejudicasse a perspectiva de estabelecer a democracia. Para uns, o estabelecimento da democracia significava seguir um modelo alegadamente incorporado nos Estados Ocidentais – variando entre países, obviamente, mas partilhando uma tradição política de ideias e práticas. Para outros, a democracia significava o fim da corrupção e crueldade generalizadas no regime de Mubarak, enquanto para outros significava uma distribuição justa da riqueza na sociedade egípcia. A referência casual de Kadil à história francesa de repúblicas falhadas (enredada como estava com o império colonial e suas consequências) e à amarga guerra civil estadunidense que pretendia construir um Estado centralizado forte (disseminado hoje por todo o mundo ao nível militar, em colaboração com corporações internacionais) não é relevante para as ansiedades geradas atualmente pelo golpe de Sisi. O que constitui a autoridade de Sisi – a necessidade de sua intervenção para salvar a democracia ou a aclamação do povo? Naturalmente realizar uma eleição nacional não garante a entrada no *caminho democrático*, o que quer que isso seja; porém, a dispensa de procedimentos eleitorais não é seguramente democracia em nenhum sentido. Kadil (2014, [s. p.]) pode ter razão quando diz que o Egito “tem todo o direito de buscar consenso popular sobre os princípios básicos de seu futuro sistema político”, mas a questão sem resposta mantém-se, como é possível determinar, além da urna, que esse direito está sendo realmente exercido<sup>46</sup>?

---

46 Em um segundo trabalho, publicado oito meses após o golpe, Kandil escreve: “Não há volta a dar. O Egito tornou-se, três anos após sua revolta, em tempos, inspiradora, um Estado policial mais vigoroso do que alguma

O renomado historiador Khalid Fahmy (2013a, [s. p.]), ecoando Kandil, escreveu o seguinte, duas semanas após o golpe:

Nas escolas ensinam-nos que éramos um povo paciente e passivo e, durante gerações, aceitámos comentários simplistas sobre a genialidade do Egito, sua paisagem tranquila, seu rio bondoso e povo pouco exigente. E, no entanto, aqui estamos, provando a nós mesmos que escrevemos nossa própria história e que podemos destituir nossos governantes caso não sucumbam à nossa vontade.

Fahmy diz a seus leitores que esta representação tradicional de submissão popular não é mais credível, porque o golpe provou que “nós” (todas as classes,

---

*se viu, desde Nasser. Tal como nos anos negros da década de 1960, o inimigo está em toda a parte e qualquer esforço para expô-lo ou erradicá-lo tem assentimento público”. O principal aspecto da narrativa de Kandil é o que muitos observadores anti-Morsi chamaram de fascismo religioso (Sisi’s Turn. **London Review of Books**, 20 fev 2014, disponível em: <[www.lrb.co.uk/u36/n04/hazem-kandil/sisi-turn](http://www.lrb.co.uk/u36/n04/hazem-kandil/sisi-turn)>. Por sua desonestidade, incompetência e ânsia de poder, a Irmandade Muçulmana, segundo Kandil, facilitou a emergência de um Estado policial, pelo qual é, portanto, responsável. A partir da maquinação da Irmandade emergiu a repressão do governo militar. Mas, apesar de Kandil falar dos irmãos muçulmanos como “fascistas”, fascismo é apenas uma injúria, ecoando o termo “islamofascismo” utilizado por Christopher Hitchens, entre outros. Ver: “Defending Islamofascism”, disponível em: <[www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/fighting\\_words/2007/10/defending\\_islamofascism.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2007/10/defending_islamofascism.html)>. Kandil não empreende qualquer reavaliação das razões invocadas para seu julgamento positivo sobre o golpe, nem por que razão é correto atribuir o desastre político apenas à Irmandade Muçulmana e não aos revolucionários. Seu argumento baseia-se em pretensões e alegações tiradas acriticamente dos inimigos mais ferozes da Irmandade, à direita e à esquerda. A mensagem de Kandil, à semelhança daquela do governo militar e de seus apoiantes, é que existem inimigos do Estado (inimigos da sociedade) e que o Estado tem a autoridade – o dever – de identificá-los e combatê-los firmemente. Ele parece apenas perturbado pelo fato de a supressão estatal desses inimigos ter começado a afetar, igualmente, membros da classe média liberal e esquerdista. Todavia, ele não aborda a ideia comum de que é precisamente a retórica do Estado sobre segurança nacional, sua identificação de potenciais inimigos dentro da nação, seu apelo ao sentimento nacionalista e sua celebração de um oficial militar como salvador da nação que constitui a lógica do fascismo, inversamente às aspirações políticas infladas da liderança de um movimento que carecia de um braço militar e que, enquanto governo, esteve aprisionado a um ambiente político hostil, teve de lidar com problemas econômicos incontroláveis e exibiu uma profunda falta de discernimento político. O fato de toda a liderança da Irmandade Muçulmana ser profundamente desviante ou meramente obtusa é uma questão menor. Certamente que sua tentativa à presidência foi um erro fatal; não obstante as garantias iniciais de que não o faria. Contudo, a ideia, mantida por muitos críticos de Morsi, de que seu governo escolheu naturalmente trabalhar com a elite securitária, ao invés de tentar uma reforma maior, não trata do problema do poder arraigado do ministério do interior que incluía o apoio aos generais do exército e aos oficiais da inteligência, desde que seu poder autônomo e privilégios se mantivessem inalterados – não mencionando ainda uma mídia e um poder judiciário crescentemente hostis. Kandil não pondera se o movimento de protesto orquestrado em finais de junho, promotor do golpe militar, comprometeu as tentativas, ainda que ténues, de construir uma tradição democrática. (A propósito, o termo fascismo religioso é atualmente usado de forma comum e acrítica na imprensa autorizada para descrever a supressão militar da Irmandade Muçulmana; ver, por exemplo, al-’Alayly, M. Min ath-thawra ila ad-dawla. **Al-Shuruūq**, 16 nov. 2014, disponível em: <[www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate\\_16112014&id\\_1446390b-cae9-4837-97f1-106cdc3a7e11](http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate_16112014&id_1446390b-cae9-4837-97f1-106cdc3a7e11)>).*

pobres e ricos, homens e mulheres, muçulmanos e coptas?) temos capacidade de “destituir nossos governantes”. Essa reivindicação atribui ao povo egípcio um poder transcendental – o poder de fazer acontecer o que é verdade (depor governantes desobedientes) e de dizer o que é verdade (escrever uma história triunfante), um poder não mais constrangido pela autoridade religiosa. Pelo contrário, um número significativo de apoiantes da Irmandade Muçulmana, nas cidades e vilas do Egito, descobriu que não podia manter seus governantes legítimos. Parece que o poder do povo se exhibe apenas na destituição, mas não na instalação ou reinstalação de seus governantes<sup>47</sup>. Pelo fato de as sociedades incluírem tanto os perseguidos como seus perseguidores (aqueles que querem justiça e estabilidade a todo o custo), a vitória definitiva de qualquer lado nunca está garantida. Um paradoxo do Estado-nação moderno, incluindo o Egito, é o fato de, por um lado, para afirmar a homogeneidade nacional, minimizar a existência de diferenças internas significativas e, por outro lado, enfatizar a diferença como fator significativo para o exercício da violência *necessária* à sua soberania.

Não obstante a coerência que possa ter a ideia de unidade sustentada, ela não parte de um sentimento comum, mas da vida compartilhada de uma tradição. E mesmo isso não evita desacordos amargos entre os que seguem a mesma tradição, nem exclui acusações mútuas de tomar o que é contingente pelo que é essencial – e que, por isso, merece ser defendido até ao fim. Todavia, as próprias disputas tendem a resultar em um tipo de unidade. O Estado soberano moderno, pelo contrário, não tem essa unidade, porque as vidas das pessoas dentro dele são bastante distintas no que concerne às coisas que valorizam, aos passados aos quais se ligam, aos grupos aos quais consideram pertencer, aos corpos em que habitam e às autoridades que invocam. É precisamente por causa dessa diversidade que a democracia (apesar de todas suas obscuridades e ambiguidades) emergiu como um conjunto de aparelhos

---

47 Existe alguma discussão sobre os números reais de protestantes anti-Morsi, dado o interesse do último em exagerar os números e de seus oponentes em minimizá-los; ver: Brown, J. *Exactly How Many Millions Were We, My General?*. **International Boulevard**, 17 jul. 2013. Será necessário algum tempo para fazer avaliações razoáveis sobre o número e identidade das pessoas envolvidas. Todavia, vários observadores notaram que os apoiantes de Morsi eram, na maioria, pobres; ver: Fisk, R. *Robert Fisk on Egypt: As Impoverished Crowds Gather In Support Of Mohamed Morsi, The Well-Heeled March Behind Their Images Of The General*. **The Independent**, 27 jul. 2013, disponível em: <[www.independent.co.uk/news/world/africa/robert-fisk-onegypt-as-impooverished-crowds-gather-in-support-of-mohamed-morsi-the-wellheeledmarch-behind-their-images-of-the-general-8734453.html](http://www.independent.co.uk/news/world/africa/robert-fisk-onegypt-as-impooverished-crowds-gather-in-support-of-mohamed-morsi-the-wellheeledmarch-behind-their-images-of-the-general-8734453.html)>.

legais e políticos – incluindo eleições – para responder, com o mínimo de danos, à inerradicável presença da diferença, do desacordo e da hostilidade mútua dentro do Estado moderno; é por isso que as aptidões e sensibilidades necessárias para se engajar efetivamente na política democrática são adquiridas pela experiência, são sustentadas pela boa vontade e abençoadas pela sorte; e é também por isso que a urna é uma parte indispensável da democracia, qualquer que ela seja.

À medida que a hostilidade ao governo Morsi aumentava, os ativistas seculares uniram-se aos aparelhos do Estado e a seus parceiros de negócios (que vinham trabalhando para destituir Morsi, pelo menos, desde novembro de 2012), permitindo, uma vez mais, ao exército entrar publicamente na arena política<sup>48</sup>. Certamente, a incompetência de Morsi estava ligada ao seu sentido exagerado de poder e imunidade presidencial e à sua subestimação dos recursos e capacidades táticas de seus inimigos. O movimento popular de junho de 2013, agregador de uma variedade de reivindicações e medos (alguns genuínos e outros fortemente inflados pela mídia pró-Mubarak)<sup>49</sup>, buscava ostensivamente a restauração da revolução de 25 de janeiro, mas o que conseguiu foi facilitar o golpe (FRENKEL; ATEF, 2014). Na constituição de 2014, apoiada pelos militares, foram retiradas as referências à revolta de 25 de janeiro, presentes na constituição anterior – e quase ninguém notou. Em geral, o 25 janeiro foi apagado e vilipendiado pela mídia estatal e a violência militar reivindicou abertamente a autoridade, invocando sua própria versão da tradição revolucionária (RASHWAN, 2014). A possibilidade do tempo democrático desmoronou e não será recuperável – pelo menos por um período indefinido<sup>50</sup>.

48 O exército foi apoiado financeira e militarmente pelos EUA; ver: PECQUET, J. Kerry Says Muslim Brotherhood "Stole" Egypt's Revolution. **The Hill**, 20 nov. 2013, disponível em: <thehill.com/policy/international/190967-kerry-says-muslim-brotherhood-stole-egypts>.

49 Assim, por exemplo, na apreciação pública à constituição escrita durante a presidência de Morsi, a substância das críticas era essencialmente direcionada para seu processo de criação e não para seu conteúdo. No entanto, a impressão dada pela oposição era que este era um documento terrível em todos os aspectos.

50 A luta esporádica dos manifestantes contra o golpe (não necessariamente membros da Irmandade Muçulmana, apesar de serem frequentemente descritos, pela mídia egípcia, como apoiantes de Morsi), no Sinai e em outros lugares, oferece aos militares uma forma moderna de legitimidade, a repressão violenta de terroristas religiosos que ameaçam a segurança e integridade do povo e de seu Estado. Por um lado, os militares prendem e massacram os islamitas; por outro lado, as igrejas são manifestamente deixadas sem proteção para enfrentarem apoiantes da Irmandade Muçulmana à procura de vingança. (Deve-se observar, porém, que os

O golpe militar não consistiu apenas na destituição e prisão do presidente e na supressão violenta dos opositores à nova *velha ordem*, mas também na tentativa de que os vários atores sociais aceitassem a pretensão de Sisi de exercer a autoridade temporária sobre as partes em conflito (*al-atrāf*) – de um lado, o presidente eleito nacionalmente e, do outro lado, a oposição –, na sua proteção militar aos protestos públicos e na exigência de que os dois lados resolvessem seus desacordos em um período de tempo curto e específico. Posicionando-se (e aos militares) acima de uma crise de Estado, Sisi foi autorizado, pela retórica emocional da soberania popular, a apresentar sua resolução unilateral dessa crise (pela qual, segundo seus opositores, se devia culpar inteiramente a obstinação de Morsi), como uma afirmação da vontade do povo<sup>51</sup>.

Em seu livro, publicado logo após a revolta de 25 de janeiro, o poeta Yasir Anwar relata incidentes que exemplificam o sentimento secular de desconforto e a repugnância pelo vocabulário da tradição islâmica, incluindo frases banais como *inshā'allah*<sup>52</sup>. No entanto, o principal interesse desse livro reside no seu desejo de transcender as categorias políticas usadas por marxistas, liberais e islamitas em suas polêmicas:

Escapámos de uma prisão política para uma prisão de livros antigos. Ninguém vê este mundo com seus próprios olhos, apenas com os olhos dos outros: este é marxista, aquele wahhabista e o outro sufista. Todos nós carecemos de um tradutor, porque não partilhamos um idioma comum [*lughatnā laysa wāhida*]. Como pode Ibn Taymiyya debater com Marx? Como pode Hegel falar com Ibn Ārabi? Se o desacordo é considerado uma fonte de cultura e um sinal de sua fertilidade e vitalidade, o despotismo cultural e o pensamento polarizado imperam sobre o cenário atual. Diante do domínio da fragmentação e ruptura [social], a

---

ativistas de direitos levantaram sérias questões sobre o grau de envolvimento ativo do ministério do interior em incidentes que procuraram aumentar a hostilidade sectária e o alarme geral; ver, por exemplo: Huwaidy, f. *Tārīkhān lil-azma*. **Al-Shurūq**, 6 jan. 2014.

51 *A soberania estatal foi restaurada apesar de, aparentemente, ser necessário acordo prévio com Israel e apoio financeiro dos países do Golfo para garanti-la. O general Sisi procurou apoio tanto da Arábia Saudita como de Israel, pouco antes do golpe; o primeiro, prometeu dinheiro e, o último, coordenação militar contra o Hamas, em Gaza. Sobre o conhecimento prévio do golpe pelos sauditas, ver: AL-AMIN, E. The Grand Scam: Spinning Egypt's Military Coup. **Counter Punch**, 19-21 jul. 2013, disponível em: <[www.counterpunch.org/2013/07/19/the-grand-scam-spinning-egypts-military-coup](http://www.counterpunch.org/2013/07/19/the-grand-scam-spinning-egypts-military-coup)>, e sobre Israel, ver: Al-Sisi. Informed Israel of the Coup Three Days Prior. **MEMO**, 16 jul. 2013, disponível em: <[www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/6575-al-sisi-informed-israel-of-the-coup-three-days-prior](http://www.middleeastmonitor.com/news/middle-east/6575-al-sisi-informed-israel-of-the-coup-three-days-prior)>.*

52 Anwar (2011, p. 7) relata sua discussão em uma reunião em um evento cultural com uma poetisa, agressivamente secular, que pertencia ao movimento comunista egípcio ("cuja infidelidade perdoamos, mas que não nos perdoava nossa fé"; *alladhīna sāmahnāhum 'ala kufrihim wa lam yusāmihūna 'ala īmānina*).

ideia de eliminar o outro tomou o lugar do aceitar o outro, da relação de vizinhança, do entrelaçamento [de ideias diferentes] – tudo isto desapareceu. (ANWAR, 2011, p. 70).

A reclamação de Anwar (2011) de que “ninguém vê este mundo com seus próprios olhos” é, obviamente, problemática, porque ninguém pode prescindir do conhecimento confiável acumulado do passado; nesse sentido, nossos próprios olhos são também os olhos de outros que nos precederam. Todavia, tem razão em chamar a atenção para a importância da amizade e antipatia nas interações entre pessoas que nem sempre reconhecem a disparidade dos tempos a que os indivíduos com quem se relacionam ou que repudiam pertencem. Segundo ele, os debates apaixonados entre tradições radicalmente diferentes parecem intermináveis e inconsequentes, porque carecem de sensibilidades adequadas e do exercício da imaginação. Naturalmente que, desde janeiro de 2011, a desconfiança mútua e a hostilidade têm sido características maiores da vida política egípcia. Em particular, em períodos de turbulência política, medo e suspeição e quando os jogos de interesse tornam a confiança – e, portanto, a amizade – extremamente frágil.

Mas, primeiramente, por que razão o debate racional é de importância primordial para a democracia? Uma resposta é que tem um resultado conclusivo e por isso é o melhor caminho para determinar a verdade, na política, como no direito e nas ciências naturais. Os liberais representam a religião, tipicamente, como algo que apela à autoridade divina, justificando assim a paixão, inconclusividade e propensão para a violência dos debates sobre crenças religiosas – ou os debates gerados por elas<sup>53</sup>. Menos conhecida é a dependência do Estado liberal dos primeiros argumentos modernos para o capitalismo, nos quais a ideia de *juros* substituiu progressivamente a ideia de *paixão* como o principal modo de fazer política (HIRSCHMAN, 1977). O bem que é calculável (valor econômico) era, em política, considerado superior ao bem que não é calculável (valor religioso), porque apenas o primeiro podia ser avaliado con-

---

53 *Ainda se diz que a paixão é uma força que domina os indivíduos, por oposição às ações que os indivíduos empreendem. É senso comum que este aspecto do secularismo surgiu na Europa a partir das polêmicas e guerras teológicas, ajudando, assim, a formar o primeiro Estado moderno que teve de administrar igrejas cristãs mutuamente hostis. Pelo contrário, os Estados modernos do Oriente Médio cresceram essencialmente através dos processos de desconstrução colonial e das tentativas anticoloniais de constituir uma nação que, desse modo, teria direito a seu próprio Estado. As rupturas em suas respectivas tradições foram diferentes, mas o conceito de soberania – enquanto princípio organizador do Estado moderno – era partilhado.*

cludentemente. Esse movimento discursivo ofereceu ao mercado a pretensão ideológica de se arrogar como um mediador neutro para a resolução de conflitos sobre valor; uma reivindicação que, desde então, se tornou central para a tradição secular do Estado liberal moderno. O próprio processo eleitoral foi adaptado de diferentes formas (investimento de recursos, direcionamento para o eleitorado indeciso ou conquista e perda de assentos) à ideia e prática do mercado. O mercado tornou-se parte do senso comum liberal e do governo liberal: nem procura de interesses seccionais dentro do Estado soberano, nem política; nem comércio livre, nem paradigma de liberdade política. É essa fórmula que subjaz à emergência do Estado moderno, doravante a política torna-se no interesse em ganhar acesso ao sistema completo de controle social, incorporado no Estado soberano para a realização de bens calculáveis. Embora a inconclusividade do debate sobre a crença religiosa fosse, originalmente, uma razão para propor que as referências à transcendência fossem excluídas do campo político e confinadas à esfera privada, a atual inconclusividade não é mais motivo para excluir esse debate da política. Com efeito, a inconclusividade do argumento (como o modo e o nível de intervenção estatal na economia ou religião), o revés do sistema partidário, é agora entendida como uma virtude política, um sinal de que a democracia liberal está funcionando.

Para compreender como a promessa democrática do passado surge no presente, como a autoridade da revolta de 2011 foi abortada e substituída por outra, é preciso atender não somente às conexões entre o poder do Estado e a consequente resistência popular, mas também à constituição de indivíduos que se adaptam inteiramente à soberania moderna – bem como aqueles cujas condições de existência são incompatíveis com ela. O indivíduo não é, naturalmente, apenas aquilo que possui e pensa, mas também o modo como ele (ou ela) aprendeu a se mover e sentar, a sentir em situações diferentes e o que ele (ou ela) veste ou come. Assim, o meu comentário final à reclamação de Anwar é o seguinte. A questão não é simplesmente que as perspectivas públicas são agora mutuamente ininteligíveis (porque são) ou que o debate é interminável (porque é). A questão é que, como as mudanças destrutivas decorrentes das crises capitalistas, o tempo incontrolável de disputas e desconfianças insignificantes destrói a temporalidade da aprendizagem das tradições discursivas e seu reconhecimento do quão dependentes os indivíduos são uns

dos outros e sua capacidade de viver em consonância com isso<sup>54</sup>. O poder do Estado soberano moderno reside não somente no que promove, mas também – e especialmente – no que coíbe quando se une a uma economia particular (capitalismo) e a uma metafísica particular (nacionalismo).

## 4 O Egito moderno (liberal) e sua (difícil) relação com a religião

Existem vários estudos excelentes sobre o advento do liberalismo egípcio – incluindo um vocabulário de liberdade, igualdade, progresso, soberania moral do indivíduo, entre outros – desde os finais do século XIX, um processo que foi interrompido, apenas parcialmente, pela fase socialista do país durante a era de Nasser e depois retomado nas políticas liberais de Sadat<sup>55</sup>. Estes não são, porém, simplesmente momentos no passado do Egito; antes são parte integrante de um presente contraditório no qual os indivíduos invocam aspectos das tradições políticas do país: o princípio do Estado-providência, da educação pública e da secularização – bem como o crescimento da polícia secreta e do exército<sup>56</sup>. As reformas estatais de Nasser da economia e sociedade egípcias são normalmente colocadas em oposição aos períodos *liberais* que precederam e sucederam seu governo. Desse modo, desde a derrota de 1967 e especialmente após sua morte em 1970, a história política egípcia é vista pela esquerda, em larga medida, como o desfiar da estrutura estatal, mesmo que os aparelhos militares e securitários tenham retido e até expandido sua presença no Estado. Várias funções e projetos estatais foram privatizados e a autodenominada Corrente Islâmica surgiu na sociedade urbana como a mais importante oposição organizada ao Estado secularizante<sup>57</sup>. Existem certamen-

54 Isso já era visível para os observadores na cultura emergente da modernidade europeia de finais do século XIX. Assim, Paul Valéry escreve: "Interrupção, incoerência e surpresa são as condições ordinárias de nossa vida. Elas até se tornaram necessidades reais de muitas pessoas, cujas mentes já não são alimentadas [...] por nada mais do que mudanças súbitas e estímulos constantemente renovados [...]. Não podemos mais suportar algo que dure. Não sabemos mais como fazer o tédio dar frutos" (apud BAUMAN, Z. **Liquid Modernity**. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 1).

55 Para uma perspectiva sobre o período crítico do liberalismo político no Egito, ver: Lutfi al-Sayyid-Marsot, A. **Egypt's Liberal Experiment: 1922–1936**. Berkeley: University of California Press, 1977.

56 Para uma perspectiva crítica, mas não totalmente antagônica, de um marxista sobre o projeto revolucionário de Nasser, ver: ABDEL-MALEK, A. **Egypt: Military Society**. New York: Random House, 1968.

57 Ver: al-Bishri, T. **Misr bayn al-'isyān wa-t-tafakkuk**. Cairo: Dar al Sharouk, 2006.

te diferentes modos de demarcar períodos políticos no Egito, mas, desde os finais do século XIX, subjaz às suas classes dirigentes a aspiração de alcançar os tempos modernos, quer seja em um Egito liberal ou socialista.

Nem sempre é lembrado que as reformas agrárias de Nasser beneficiaram agricultores que, contrariamente à grande população de camponeses pobres<sup>58</sup>, eram considerados eficientes e produtivos e que, após sua morte, o projeto de longo prazo de aumentar a eficiência e a produtividade ajudou a promover argumentos para a livre iniciativa, ao invés da iniciativa pública, como motor de crescimento e como condição para o bem-estar nacional. Independentemente de o Estado ser ou não despótico, sua função principal é, concomitantemente à manutenção de sua continuidade e força, o crescimento eficiente; por isso, os governantes tornaram-se receptivos aos argumentos da mercantilização e privatização. É a contínua deslocação, promovida pela lógica do mercado, que torna a tradição cada vez mais precária. As unidades possibilitadas pelos estilos de vida fomentados pelo mercado – modas em roupa, comida e aparência corporal – não devem ser confundidas com as disciplinas incorporadas da tradição às quais o xeque Usama se referia, porque a moda é efêmera. Os indivíduos podem assumir ou abandonar uma moda sempre que quiserem.

No Egito moderno, como em outras partes do globo, a ideia de liberdade do indivíduo mesclou-se com a ideia do mercado livre, expressa em parte nas reformas da Suprema Corte Constitucional sobre leis burocráticas, consideradas obsoletas pela iniciativa privada (MOUSTAFA, 2007). No período de liberalização econômica e política uma miríade de Organizações Não Governamentais (ONGs) criou um espaço amplo para a sociedade civil. Ativistas de classe média, com financiamento institucional euro-americano e acesso às redes Ocidentais, mandam seus concidadãos reivindicar seus direitos como pessoas livres de seu Estado e produzir mais eficientemente em uma economia

---

58 *A expropriação de grandes propriedades foi, essencialmente, política, procurando destruir a elite governante egípcia. "Embora a direção da redistribuição dos rendimentos agrícolas tenha sido em geral dos grupos mais ricos para os mais pobres", escreve O'Brien (1966, p. 295). Ver, também: Çarzouzi, E. **Old Ills and New Remedies in Egypt**. Cairo: Dar al Maaref, 1958. Para uma perspectiva tardia de como o desenvolvimento reforçou a desigualdade no Egito rural, ler este excelente artigo: Mitchell, t. *America's Egypt: Discourse of the Development Industry*. **Middle East Report**, v. 21, p. 18-38, 1991.*

livre<sup>59</sup>. Um resultado foi a maior alienação dessa sociedade civil relativamente à situação de pobreza urbana e rural<sup>60</sup>. O tempo do mercado, com sua ênfase no consumidor soberano, não só destrói grande parte da continuidade da vida cotidiana como também perturba o tempo necessário para cultivar uma confiança que vá além dos interesses do indivíduo.

Ao longo das últimas décadas, a crescente circulação de dinheiro, proveniente de rendimentos, contribuiu para uma rápida mobilidade social que ajudou a destruir solidariedades e compromissos passados, criando aspirações pessoais e ressentimentos pela incapacidade de realizar tais ambições<sup>61</sup>. Há vários anos, Galal Amin, proeminente crítico social e economista político egípcio, lamentou o que considerava ser uma mudança no comportamento das pessoas. A manutenção de uma promessa, o orgulho no seu trabalho e a lealdade a antigas relações são hoje pouco valorizados, segundo Amin (2000, p. 24). Hisham al-Hamamy, conselheiro de Abu-l-Futuh, cita uma expressão para descrever o que considera ser o crescimento do interesse próprio na sociedade egípcia: *gildi wa gaybi*, literalmente “minha pele e meu bolso”; ou seja, “tudo o que importa é o que afeta meu corpo e meu dinheiro<sup>62</sup>”. De uma perspectiva relativista (segundo a qual o indivíduo bem-sucedido é o único juiz do que é o comportamento ético e a nação bem-sucedida é o único critério do que é a justiça) o princípio *gildi wa gaybi* não pode ser criticado.

Com a crescente complexidade da vida socioeconômica, as relações tendem a tornar-se simplistas e grosseiras. O espaço para a amizade genuína está

59 *As ONG's procuram, amiúde, encorajar o desenvolvimento econômico através do empreendedorismo entre os artesãos e os pobres que eles empregam. Consultar: Elyachar, J. Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo. Durham, N.C.: Duke University Press Books, 2005. Todavia, essas ONG's raramente tratam dos realmente pobres. Para uma perspectiva jornalística interessante sobre o modo como a Irmandade Muçulmana olha, tipicamente, para a situação dos pobres urbanos, para o entendimento mútuo entre a polícia e os empresários e para a assistência aos indigentes, ver: Dale and Abulkasim al-Jaberi, T. Land Rights, Labor and Violence in a Cairo Slum. Egypt Independent, 15 jul. 2012, disponível em: <[www.egyptindependent.com/news/land-rights-labor-and-violence-cairo-slum](http://www.egyptindependent.com/news/land-rights-labor-and-violence-cairo-slum)>. O argumento dos críticos de que a Irmandade Muçulmana estava alinhada com os grandes negócios e com a polícia é uma generalização que exige um exame cuidadoso.*

60 *O caráter elitista das ONG's no Egito, sua incapacidade ou falta de vontade para chegar às massas de cidadãos comuns, é descrito no trabalho de Mohamed Hussein El Naggar: "Human Rights Organisations and the Egyptian Revolution, IDS Bulletin, v. 43, 2012".*

61 *Al-Bishri atribui a nova corrupção à elite governante – mas outros comentaristas consideram-na mais disseminada; ver: Al-Bishri, Misr bayn al-'isyan wa-ttāfakkuk.*

62 *Hisham al-Hamamy, entrevista feita por Tabishat, em maio de 2014.*

desaparecendo, dizem os críticos. Com o avanço do consumismo, as diferenças entre as possibilidades das vidas também se aprofundam<sup>63</sup>; a continuidade com o passado, essencial para a amizade, é desvalorizada<sup>64</sup>. Quando algumas pessoas falam da crescente corrupção (*fasād*) na sociedade egípcia, é o *eu* autônomo que afirmam ver emergindo em toda a parte. É difícil dizer em que medida essas reações refletem uma sensação de ansiedade por parte das velhas classes médias, relativamente à rápida mobilidade social que por vezes parece ameaçá-las. Naturalmente que, visto com mais cuidado, a questão é mais complicada. As pessoas ainda pertencem a famílias e associações e afirmam ter amigos. No entanto, o compromisso com os outros – e a confiança neles – está em tensão considerável com a incitação liberal à autonomia individual. A este respeito, seria interessante traçar o discurso mutável da ética, pois reflete a crescente subjetivação da moralidade – isto é, a progressiva mudança da autoridade moral para a consciência do indivíduo autônomo. Assim, hoje no Egito, como em outros lugares, os indivíduos seculares modernos – especialmente os que pertencem às classes médias – definem o comportamento ético por referência à consciência ou a boas ou más consequências. Essa subjetivação da moralidade (tão diferente de tradições da *shari‘a* como a *amr bi-l-ma‘rūf*) torna muito mais difícil o desenvolvimento de uma linguagem moral coerente, a partir da qual os cidadãos possam criticar coletivamente as políticas estatais.

Quando as classes médias saúdam a modernização da sociedade egípcia, apontam para a autonomia individual como a base para a iniciativa e eficiência econômica e para sua rejeição da identidade de grupo religiosa na política. A reestruturação da sociedade e regime egípcios dos séculos XIX e XX, com

63 *Qalal Amin desenvolve sua análise sobre o efeito da economia nacional e global no estado moral da política e sociedade do governo de Mubarak; conferir: Misr wa-l-misriyūn fi ‘ahd Mubārak, 1981–2008. Cairo: Dar Mereet, 2009. Uma parte crucial de sua observação tem a ver com a enorme expansão da classe média, desde a revolução socialista de Nasser, e seu recrutamento para a crescente burocracia estatal. A política econômica livre, iniciada por Sadat e prosseguida por Mubarak, conduziu à amálgama de uma burocracia pesada com uma cultura consumista alimentada pelo aumento dos rendimentos – pelas remessas do estrangeiro e expansão do turismo e pelo Canal de Suez. A criação de uma cultura consumista exige não somente a circulação de rendimentos não produtivos, mas também a expectativa de crescimento econômico contínuo e as aspirações materiais das classes média e alta que a acompanham.*

64 *Thomas Hobbes (1914, p. 49), o grande teórico da soberania moderna, escreve sobre as pré-condições psicológicas do Estado. Para Hobbes, o processo de desejo incessante ataca a raiz da disciplina que é fomentada pela tradição, visto que, no século XIX, isso já era visível para muitos observadores.*

respeito ao que se compreendia por modernidade, encorajou uma nova forma de governamentalidade: autocriação subjetiva (baseada na liberdade de constrangimentos externos) que tem erodido gradualmente as condições para uma tradição corporizada. Todavia, não é totalmente correto afirmar que a corrupção generalizada da sociedade egípcia, acelerada com a mercantilização, removeu qualquer espaço para a ética. No meu ver, o que se vê é uma nova forma de ética que está gradualmente substituindo a antiga, uma moralidade modelada por uma lei na qual o indivíduo, legislando seus próprios princípios transcendentais, está em tensão com a legislação do Estado soberano.

A hostilidade à presença da religião na esfera pública faz parte do ser moderno. É um reflexo do fato de que o conceito e prática da religião – bem como da ética e da política – estão em processo de formação ou de profunda reformação *na sociedade liberal moderna*. Desse modo, pode-se assinalar que a religião não foi excluída do Estado. A antiga mesquita/universidade de Azhar adquiriu um papel público cada vez maior na era pós-golpe. Trabalhando em estreita colaboração com o Ministério das Doações Religiosas, o atual grande xeque de al-Azhar, Ahmad at-Tayyib (apoiantes do golpe militar), aspira não apenas a uma maior proeminência no espaço público, mas também a uma maior colaboração com o Estado na regulação alargada de mesquitas, pregadores, centros de investigação islâmicos e algumas faculdades universitárias, procurando projetar um islão que considera adequado para o século XXI. Contudo, dois pontos precisam ser salientados sobre esse islã. Em primeiro, o islã *verdadeiro* é o produto de uma calibragem; exclui o *extremismo*, ou seja, o islã que usa a violência ilegítima, por isso é mais frequentemente referido como um islã moderado ou liberal que atribui o uso da violência ao Estado. Em segundo, sua ligação ao Estado é uma forma de administração e não de política. Não obstante a política ocorra dentro do quadro do Estado moderno, sua forma típica é o partido político, através do qual compete pelo poder com outros partidos. Nesse sentido, o islã moderado não é político. É uma força ao serviço da autoridade estatal, um instrumento de soberania moderna para sua própria proteção – um objetivo ao qual a Irmandade Muçulmana também se tem dedicado.

Em sua oração perante uma audiência com altas patentes militares e policiais que celebrava a *vitória de Outubro* na guerra de 1973 contra Israel, o xeque Ali Gum'a, antigo grande mufti do Egito, denuncia a Irmandade

Muçulmana como uma minoria sectária, como “hereges e traidores” (*khawārij*), como “cães do inferno” (*kilābu-n-nār*) e, portanto, merecedores do massacre dos militares que protegem a nação<sup>65</sup>. No vídeo desse evento, as autoridades militares estão visivelmente satisfeitas com essa denúncia teológica, da Irmandade Muçulmana como uma organização terrorista, que vai ao encontro da posição governamental. A postura do xeque Ali Gum‘a não é surpreendente nem nova, pois, enquanto adepto do sufismo, é conhecido por ter contato religioso próximo com muitos membros da polícia de segurança (e, segundo se diz, com o próprio Sisi) que, por seu turno, lhe recorrem para obter conselhos espirituais.

Existe religião verdadeira e falsa para todos (incluindo o Estado) a quem as tradições religiosas importam. Como afirmado pelo xeque Ali Gum‘a, fazer essa distinção é parte do que as reivindicações contrárias à ortodoxia fazem dentro da tradição. No entanto, a própria construção da religião permite às *peessoas de fora* atribuir crenças, práticas e atitudes a outras tradições (sim, essa é sua religião e é por isso que todos seus crentes são nossos inimigos). Na política schmittiana assim construída, os amigos são essencialmente aqueles que partilham nossa inimizade relativamente a outro definido. O fim dessa política é derrotar o inimigo e eliminá-lo ou convertê-lo à *verdadeira* ortodoxia ou ortopraxia – seja inspirada na divindade ou na humanidade.

## 5 As idiosincrasias do Estado soberano moderno e a importância da tradição

Uma questão que procurei tratar neste artigo foi a razão pela qual os liberais e a esquerda no Egito procuraram tão ferozmente excluir a religião do espaço público. A resposta curta e comum é que eles tendem a ver o futuro como um progresso contínuo da humanidade, conduzido pelos Estados seculares, entendendo, conseqüentemente, a tradição (especialmente a religiosa) como elemento divisivo e gerador de discórdia política. O resultado não é apenas uma desconfiança relativamente à tentativa da religião entrar na política (o espaço que procura controlar a sociedade como um todo), mas

---

65 “Palestra do Dr. Ali Gum‘a na reunião do comandante-chefe com o exército e a polícia no quartel militar central”, no YouTube, em 18 de agosto de 2013, <[www.youtube.com/watch?v\\_dTBgYcJaAgo](http://www.youtube.com/watch?v_dTBgYcJaAgo)>.

uma hostilidade visceral contra o inimigo público *religião* e não contra o exército ou as corporações multinacionais.

Já critiquei o argumento de que os desacordos religiosos são tipicamente inconclusivos e que, por isso, devem ser excluídos do debate racional que a democracia exige. Poderia acrescentar que os desacordos teológicos estão resolvidos – o que é uma maneira de evolução das tradições religiosas. É verdade que tais resoluções pressupõem certas conjecturas que outros podem não partilhar, mas esse é um problema comum a todas as situações aonde os oponentes são incapazes de conciliar seus valores fundamentais. Esse impasse, em si mesmo, não conduz inevitavelmente à violência e nem todas as erupções violentas se baseiam em valores religiosos. Todavia, meu objetivo com este artigo não é defender a religião; mas explorar um problema que se mantém geralmente obscurecido na hostilidade secular contra o que se supõe ser a religião. Defendo que o problema com o que se pode designar religião política é a política que deriva do Estado soberano e a religião que *é concebida e praticada em resposta a isso*.

Muitos egípcios têm uma preocupação compreensível com as tentativas de imposição de uma personalidade islâmica em um país que contém tradições e identidades dissemelhantes<sup>66</sup>. Contudo, a questão principal não é por que não deve ser imposta uma identidade islâmica no Egito. Mas antes, o que há sobre o Estado moderno que requer uma identidade política homogênea? O Estado moderno, no exercício de sua soberania, procura uma personalidade singular, alegando que isso é necessário para o progresso e modernização de seus subordinados. O desejo de afirmar e preservar a unidade do povo baseia-se em uma metafísica política que é partilhada tanto por liberais como por islamitas, uma metafísica que sustenta o conceito moderno de soberania – a crença de que existe uma tal nação homogênea, de que ela tem direito a uma

66 Assim, Tarek Osman escreve, criticando a Irmandade Muçulmana, “[...] no Egito, o islã – como um quadro de referência, uma identidade e uma componente social central – sempre coexistiu com o arabismo, mediterraneanismo, cristianismo e o faraonismo” (OSMAN, T. *Egyptian Dreams*. **The Cairo Review of Global Affairs**, 14 maio 2014, em: <[www.aucegypt.edu/gapp/cairoreview/Pages/articleDetails.aspx?aid\\_573](http://www.aucegypt.edu/gapp/cairoreview/Pages/articleDetails.aspx?aid_573), emphasis added>). Contudo, esses são elementos de uma ideologia nacionalista e não de um sentimento real de experiência e pertença histórica partilhadas por várias pessoas no Egito. É a função da ideologia estadista para suprimir a formação desordenada, as experiências diferentes e as ligações múltiplas dos povos em sociedades históricas.

independência total representada por um Estado e de que o Estado deve refletir a personalidade singular da nação. Com efeito, uma das críticas comuns a Morsi era que não estava agindo como líder de todos os egípcios. Isso nunca foi publicamente problematizado, discutindo em que sentido um presidente eleito por uma maioria de cidadãos pode ser, em um Estado heterogêneo, o líder de todos os egípcios, ao invés de ser o chefe de Estado legítimo e o defensor de sua personalidade constitucional (tarefa dificultada pela repetida redação da constituição). Como qualquer líder de uma democracia liberal, ele responde aos interesses em conflito entre seus concidadãos, cedendo àqueles que exercem influência efetiva sobre seu governo, seja através de eleições, pressões financeiras ou alianças pessoais. No Egito, nem mesmo a Suprema Corte Constitucional é a derradeira guardiã de um povo unificado.

Pode-se aqui lembrar uma observação feita por Foucault (2005, p. 261) sobre a revolução iraniana: “No que respeita a expressão ‘governo islâmico’, por que levantar suspeitas imediatas sobre o adjetivo ‘islâmico?’”. A palavra “governo”, em si mesma, basta para despertar vigilância”. Os críticos inocentes de Foucault tomaram seu interesse na república islâmica do Irã como prova de seu romance com o islã político (talvez em resposta à sua crítica inicial sobre o romance da esquerda com a revolução). Contudo, estão errados. A reação de Foucault (2014, p. 115) à revolução iraniana reflete sua preocupação de pensar (como sucede muitas vezes em seus escritos) além dos clichês e, em particular, de formular questões sobre como a verdade se manifesta em conexão com o exercício do *eu* sobre si mesmo, “as relações entre a verdade e o que chamamos de espiritualidade” – um tópico que o preocupou em seus últimos anos. No comentário sobre a revolução iraniana, ele está colocando uma questão sobre a prática de soberania do Estado moderno e sobre o sujeito soberano nesse Estado. O Estado moderno (incluindo as variações do Estado liberal) não se mantém unido por ideais morais e contratos sociais, mas por tecnologias de poder, pelo conhecimento instrumental e também, relevantemente, pela forma como está dependente da verdade e de sua demonstração (os traidores são os que escondem a verdade).

A genealogia do Estado moderno não se encontra, primeiramente, em histórias legais constitucionais, mas na evolução do conceito e da prática da política, concebida como um aparelho autônomo de controle pelo Estado – e

por aqueles que têm acesso ao Estado, por meio dos partidos políticos – que decorre durante a vida de uma sociedade. Essa evolução emergiu na e ajudou a definir a Europa moderna, sendo posteriormente adotada, adaptada e imposta no Oriente Médio (mas não só). Não obstante a genealogia do Estado moderno se baseasse, como observou Quentin Skinner, em livros de conselhos para magistrados e em literatura *espelho de príncipe*, desenvolvida em particular na Itália do Renascimento, as teorias jurídicas europeias medievais do *status regni* tendiam para uma perspectiva pessoal do poder, de acordo com a qual o governante possui ou até encarna as instituições governamentais. Nessa tradição, defendia-se que o requisito mais importante para o príncipe, de modo a manter seu estatuto, era a conservação do controle da estrutura de poder dentro de seu *regnum* ou *civitas* (SKINNER, 1978). Isso justificava a ideia de que existia uma autoridade política ou civil autônoma cujo propósito é regular os assuntos públicos de uma comunidade independente e rejeitar a interferência de qualquer poder externo em sua própria *civitas* ou *respublica*. Assim, segundo Hobbes (1914, p. 1), o poder soberano é alienado para e investido em “um Homem Artificial” que não é o governante nem o governado, mas o aparelho de governo cuja manutenção é dever dos governantes e dos governados. O conceito e a prática do monopólio estatal do poder legítimo, assim como de sua soberania externa e interna, pertencem a essa tradição discursiva. (A defesa do Estado moderno pelos liberais raramente, ou nunca, se refere ao fato de que seu triunfo não só envolveu a domesticação da religião, mas também a destruição das liberdades da cidade, através da expansão de principados com base na força militar modernizada e na disciplina social centralizada)<sup>67</sup>.

Atualmente, a distinção fundadora entre cidadão e estrangeiro é central para a soberania política. Nos tempos pré-modernos, reconheciam-se socialmente a distinção entre alguém nascido e criado em um lugar particular e o outro vindo de outro local e que ali se havia estabelecido, mas esse fato raramente definia privilégios legais e incapacidades. A distinção relevante no direito pré-moderno (e que hoje não é reconhecida) era entre homem livre e

67 Ver, por exemplo, MACKENNEY, R. **The City-State, 1500-1700: Republican Liberty in an Age of Princely Power.** Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International Inc., 1989; GORSKI, F. S. **The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe.** Chicago: University of Chicago Press, 2003. Mackenney entende que o processo é essencialmente secular, Gorski considera-o religioso; mas, ambos reconhecem a centralidade do poder – repressivo assim como produtivo – na formação do Estado moderno.

escravo. A distinção entre estrangeiro e cidadão não é apenas massivamente evidente no Estado moderno, como também tem sido um passo crucial em sua formação (KIM, 2000). Uma vez que o principal fim e dever do Estado moderno é a manutenção de sua soberania, ele assume a autoridade de expulsar ou internar estrangeiros sempre que sua presença constitua uma ameaça à segurança. Sob circunstâncias consideradas críticas, o Estado pode até privar os cidadãos de seus direitos civis, definindo-os, por meio de leis emergenciais, como inimigos reais ou potenciais do Estado – como no caso dos membros da Irmandade Muçulmana no Egito que se encontram (tal como os palestinos ou os refugiados sírios) na categoria moderna de estrangeiros.

Existe atualmente uma tendência para identificar o Estado moderno com a democracia liberal, um arranjo político em que, no mínimo, o Estado de direito, a separação de poderes, a eleição de representantes parlamentares e o direito de expressar publicamente a dissidência *são* considerados centrais. No entanto, a modernidade é normalmente usada para assinalar um tempo histórico e também para se referir a um conjunto de valores, instituições e projetos que não são totalmente coerentes – dois sentidos que frequentemente se supõe sobreporem-se. Essa identificação parece-me, porém, problemática pelo menos por duas razões. Primeiramente, há Estados – autoritários e/ou religiosos – que têm uma pretensão discutível de ser considerados modernos. Como caracterizaríamos a República Islâmica do Irã? Como *não moderna, mas ainda* islâmica? Como *não totalmente islâmica, mas moderna*? Como *não moderna nem islâmica*? Todas essas questões são relevantes em qualquer avaliação séria da alegada tentativa de Morsi para islamizar o Estado no Egito. Quereria fazer regressar o Estado a um período pré-moderno – porque religioso – ou estaria simplesmente avançando sobre o princípio moderno da soberania estatal, como representante de uma sociedade predominantemente muçulmana?

A segunda razão pela qual não é satisfatória a identificação do Estado moderno como uma democracia liberal é a seguinte. O Estado democrático liberal pode assumir formas que não são liberais nem democráticas. Com efeito, existem indicações claras de que os direitos civis – a liberdade que um Estado liberal está constitucionalmente obrigado a articular e defender – estão sendo abertamente erodidos nos Estados Unidos seculares. Isso não se deve a um acidente ou a qualquer vício humano eterno. Muitas das razões para essa

transformação são intrínsecas ao seu caráter liberal – mais relevantemente, seu compromisso com a proteção da vida e da propriedade de seus cidadãos, garantindo sua total segurança. A luta popular contra essa erosão é extremamente difícil, porque não é apenas uma questão de restauração de direitos, mas de confrontação de uma estrutura complexa de proteção, controle e sigilo estatal que é quase impossível desalojar<sup>68</sup>. É esse problema liberal típico de “quão difícil pode ser o equilíbrio entre liberdade e segurança em uma sociedade democrática” (PACKER, 2014) que *é enfrentado* atualmente no Egito (como em outros lugares na *guerra contra o terror*). Isso dá origem à preocupação de alguns cidadãos com a liberdade, oferecendo a outros uma oportunidade para expandir a segurança e o poder estatal – para o bem da propriedade ou mesmo da vida humana.

O ponto central atinente ao Estado-nação moderno é precisamente seu caráter *móvel e contraditório* – *por um lado, seu compromisso com a defesa do cidadão, do bem-estar geral e do progresso contínuo e, por outro lado, a defesa do Estado, de modo a poder cumprir esse compromisso*. Como a última tarefa tem precedência sobre a primeira, ela requer a acumulação de informação secreta sobre toda a população, de modo a prevenir qualquer possibilidade de subversão por uma de suas minorias. Em sociedades fortemente dependentes de tecnologias da informação (como os EUA), isso pode ser feito por meio de técnicas sofisticadas tais como as utilizadas pela Agência Nacional de Segurança. Contudo, em todas as sociedades revolucionárias, isso tem sido feito por meio do recrutamento do maior número possível de pessoas comuns que se tornam informantes secretos de vizinhos, colegas, amigos e familiares. Afinal, o que está em jogo é o dever patriótico dos cidadãos de proteger seu Estado-nação e a missão estatal de defender e transformar a sociedade em uma direção de progresso<sup>69</sup>. O resultado acidental desse modo de defesa *é, ironicamente, um aumento geral do medo e da ansiedade e, por isso, um maior*

68 Para uma discussão sobre essa estrutura institucional, veja-se a entrevista muito interessante com Glenn Greenwald sobre a relevância do relatório do Congresso estadunidense sobre a tortura da CIA; ver “GLENN GREENWALD. G. Corrupt, Toxic and Sociopathic: Glenn Greenwald Unloads on Torture, CIA and Washington’s Rotten Soul” – entrevista feita por Elias em Isquith, Salon, no dia 11 de dezembro de 2014, disponível em: <[www.salon.com/2014/12/11/exclusive\\_corrupt\\_toxic\\_and\\_sociopathic\\_glenn\\_greenwald\\_unloads\\_on\\_torture\\_cia\\_and\\_washingtons\\_rotten\\_soul](http://www.salon.com/2014/12/11/exclusive_corrupt_toxic_and_sociopathic_glenn_greenwald_unloads_on_torture_cia_and_washingtons_rotten_soul/)>.

69 A propósito, Foucault não mencionou isso em sua discussão dos paradoxos da necessidade revolucionária, supracitada por mim: cada cidadão é um delator.

*desejo* de tranquilidade social. Um estudo recente de Husni Hammada (2014) mostrou como Nasser, investido na missão de criar indivíduos egípcios modernos<sup>70</sup>, procurou construir, no Egito revolucionário, uma rede abrangente de informantes para garantir que as pessoas estavam falando e pensando da maneira correta. O jornalista Belal Fadl (2014), escrevendo sobre o aumento de delatores no fluxo urbano da vida ordinária no Cairo, especula se Sisi será capaz de realizar o sonho de Nasser de uma nação na qual qualquer cidadão é um potencial delator de seus concidadãos. O papel do delator patriota é essencial para o projeto nacional de transformar os egípcios em um povo secular e democrático. Esse tipo de sistema tornou-se menos relevante em face às novas tecnologias da informação, usadas atualmente pelos governos democrático-liberais ocidentais, e à forma como permitem coletar dados privados.

Stephen Clark (1989, p. 82) defendeu que, analisados criticamente, os argumentos liberais para o compromisso político dentro do Estado moderno não têm força; conseqüentemente, as únicas alternativas são o anarcocapitalismo e o Estado teocrático, uma vez que Clark apoia o último: “Ou o Estado não tem autoridade, além da exercida por uma simples força policial (se tanto) ou então se deve entender que incorpora um propósito sagrado e moral que pode constranger ou conter todos os propósitos menores de uma sociedade”<sup>71</sup>. Neste campo, a questão controvertida, partilhada pelos que incitam a sacralização do Estado e pelos que não o fazem, é que, na ausência da soberania política, nada mais se obtém além do caos social e de um individualismo implacável.

Ao invés de responder à pergunta: “Um Estado secular ou religioso?”, pode-se tentar imaginar como seria uma política não focalizada no Estado territorial soberano. Para isso seria necessário recorrer a ideias mais antigas

---

70 Em seu discurso inaugural na primeira sessão da Assembleia Nacional, a 22 de julho de 1957, o presidente Nasser proclamou: “[...] devemos manter sempre em mente que o nosso problema mais importante, difícil e crucial é criar, nesta parte do mundo, uma nação vigorosa, vigilante e consciente e que os seres humanos são o material em bruto a partir do qual é feita uma nação. Portanto, o esforço real para construir um novo Egito jaz no desenvolvimento adequado das potencialidades latentes com as quais o Criador dotou esse material em bruto” (apud GĀRZOUZI, E. **Old Ills and New Remedies in Egypt**. Cairo: Dar al Maaref, 1958, p. 5).

71 Clark alonga-se, citando Simone Weil, mas não nota que Weil escreveu isso em um tempo de desespero, quando a Alemanha nazista estava ocupando a França e quando a necessidade de reagrupar a resistência contra o ocupante se afigurava crítica; ver: WEIL, S. **The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind**. Traducing Arthur Wills. Londres: Routledge Classics, 2002. p. 179-80.

que, desde os tempos pré-modernos, foram afastadas pela narrativa do progresso secular, como a ausência de fronteiras territoriais rígidas e a presença de autoridades sobrepostas. Pode-se pertencer irrefletidamente a um povo que tem, portanto, de completar-se através da governação de seu próprio Estado territorial<sup>72</sup>. É apenas com o advento do conceito moderno de soberania que os conceitos de jurisdição e territorialidade passam a ser definidos nos termos atuais, não obstante permaneça ainda alguma ambiguidade no direito internacional sobre esta matéria, em particular no concernente à nova norma humanitária da “Responsabilidade de Proteger”<sup>73</sup>.

A questão principal é em que medida os direitos e deveres inerentes ao estatuto civil podem ser negociados (como são atualmente no direito internacional) sem uma autoridade englobante. Enquanto a última apenas regula as relações entre Estados soberanos, pode-se pensar em uma pluralidade de agrupamentos, cada um com sua ordem e propósito institucional, mas sobrepondo-se ao nível da filiação e/ou da territorialidade, e cada um com capacidade para se reajustar continuamente através da negociação. Na ausência de soberania, não haveria distinção entre direito internacional e nacional. A negociação entre partidos relativamente iguais construiria, através do precedente, um costume (*urf*) mutuamente reconhecido, diferença que pode ser reconhecida e negociada enquanto diferença – diferença no tempo, bem como no propósito. Alguns partidos seriam subsidiários de outros, para propósitos e períodos estritamente definidos, mas nenhum teria a abrangência, a autoridade final e a continuidade imutável reivindicada pelo Estado territorial soberano. Os costumes poder-se-iam transformar em tradições não definidas

72 Assim, até mesmo a palavra *umma*, atualmente usada para descrever “uma nação”, tem um sentido corânico de formação ética e humanidade separada da territorialidade. Utilizada para descrever um agrupamento humano, a expressão *umma* tem evoluído historicamente. Originalmente, não possuía qualquer sentido de linhagem ou territorialidade exclusiva. A palavra surge várias vezes no Corão, normalmente com o sentido de seguidores de um profeta ou das crenças e práticas que os distinguem dos outros – e, desse modo, do espaço moral que partilham. Também se refere a um modelo moral, Abraão (16:120), e ao mundo das criaturas naturais como um paradigma de justiça divina (6:38), mas nunca a uma política – pelo menos no Corão. Ridwan as-Sayyid analisou a evolução de seus significados dentro do período clássico, através do Corão e “da constituição de Medina”; ver: as-Sayyid, R. *Al-Umma wa-l-jamā'a wa-s-sulta*. Beirut, p. 19-87, 1984. O sentido secular dominante que a *umma* adquiriu nos tempos modernos foi o de “nação”, como em *al-umma al-'arabiyya*, “a nação árabe” – e, portanto, de um Estado-nação – e como em *al-umam al-muttahida*, “Nações Unidas”.

73 Conforme Gabinete do Estado-nação Conselheiro Especial para a Prevenção do Genocídio, Nações Unidas. Disponível em: <[www.un.org/en/preventgenocide/adviser/index.shtml](http://www.un.org/en/preventgenocide/adviser/index.shtml)>.

por territórios delimitados ou por filiação exclusiva, mas embebidas em redes de relações comerciais e intelectuais e em movimentos políticos e espirituais, estendendo-se desigual e intermitentemente além das várias fronteiras existentes – um estado de coisas que Fowden (2014) designou de comunidade para o bem comum [*commonwealth*], em seu livro sobre o mundo na antiguidade tardia. A experiência de viver juntos e a capacidade apreendida de negociar problemas práticos, através da referência a técnicas e conhecimentos adquiridos do passado (ou de uma região muito diferente), é a maneira aberta e cooperativa da comunidade para o bem comum.

Ressalto que minha preocupação não é com as relações democráticas entre unidades internacionais, e menos ainda com uma utopia descentralizada na qual todo o poder é gerido localmente<sup>74</sup>. Os grupos locais autônomos podem ser quase tão cruéis quanto o Estado; por isso, meu ponto é que se poderia pensar em maneiras nas quais nenhum centro de poder soberano, qualquer que fosse sua escala, pudesse realmente existir. O indivíduo é capaz de reconhecer – e de agir de acordo com esse reconhecimento – que ele se reflete parcialmente em outros indivíduos, assim como seu grupo se reflete parcialmente em outros grupos.

A ideia de vários campos de normatividade não hierárquicos abre a possibilidade de um tipo de política – e políticas – muito diferente e que teria sempre de responder a um número vasto de organismos e territórios sobrepostos. De modo a responsabilizar os governantes, os procedimentos para lidar com diferenças e desacordos incluíam a pressão civil, como a desobediência civil, direcionada contra as autoridades. Todavia, as diferenças não tomariam a forma de uma distinção jurídica entre cidadão e estrangeiro ou entre muçulmano e não muçulmano. A tradição da *amr bi-l-ma'rūf* poderia formar uma orientação de cuidado mútuo dos indivíduos, baseada no princípio da amizade (e, desse modo, de responsabilidade para com e entre amigos) e não no princípio jurídico da cidadania. Essa partilha seria o resultado do trabalho contínuo entre amigos ou amantes e não uma expressão de um fato social concretizado.

---

74 *Global Democracy: Normative and Empirical Perspectives*, de Daniele Archibugi, Mathias Koenig-Archibugi e Raffaele Marchetti (2012). Não obstante essa coleção seja interessante, seu interesse é bastante diferente do meu – não pela reflexão sobre as condições ideais da democracia nacional e internacional, mas pela possibilidade de existência de identidades fluidas e sobrepostas que podem escapar a alguns dos perigos do Estado moderno.

A mesma tradição poderia encontrar seu caminho em atos de protesto coletivo contra o poder excessivo (assim, existiriam noções de temporalidades e limites do poder). Não seria o poder nem a capacidade técnica dos aparelhos de Estado a impor uma única autoridade legal ou a instalar uma força institucionalizada. O risco de uma força militar ser formada para criar um corpo territorial exclusivo, teria de passar não somente por barreiras constitucionais, mas também pelo trabalho de uma tradição que opera na formação, manutenção e reparação de indivíduos que estão ligados uns aos outros. O desejo por uma tradição não é, como Wittgenstein asseverou, um anseio atemorizado de alguém que busca conforto na submissão a uma autoridade; antes, é um desejo de ser transformado através da amizade, de pertencer a outros que nos pertencem, visto que também eles são mudados por essa reciprocidade.

O falecido Neil MacCormick (1999) publicou um trabalho exploratório interessante sobre como os aspectos de tal arranjo poderiam funcionar no contexto da União Europeia (UE), não obstante a UE permaneça uma unidade territorial delimitada, contendo Estados e suas subdivisões que são subrogados por um centro de poder constituído essencialmente pelo Banco Central Europeu e pela burocracia de Bruxelas<sup>75</sup>. Em uma ordem sem Estado, seria impossível tentar apoderar-se do poder estatal ou impor uma identidade única e um destino único. Em suma, apenas se a soberania fosse substituída por formas mais complexas de autoridade, tempo e pertença tanto o secularismo quanto o islã político não teriam *raison d'être*.

Naturalmente que, mesmo em um mundo onde a soberania política não mais existisse, o passado continuaria a ser necessário para uma forma de vida coerente ou para uma vida que aspirasse a essa coerência. A reivindicação comum de que a tradição é um modelo *do* passado *no* presente tende, não apenas a separar irrefletidamente o passado do presente, mas também a tornar a tradição em uma representação do tempo situada em uma realidade circunscrita (o presente). No entanto, sempre que as pessoas discutem se podem ou não continuar vivendo essencialmente como fazem agora, porquanto o mundo é (ou não é mais) da forma que se diz ser, temos uma relação mais complicada entre tradição, tempo e espaço. A tradição pode deixar de se revelar como um

---

75 O parlamento da UE tem um poder muito limitado.

modelo do passado que é inseparável de sua interpretação no presente – um conjunto de práticas que pressupõe que o presente faz parte de um tempo inacabado. Talvez seja demasiadamente cedo para dizer que o presente do Egito ainda faz, de forma significativa, parte do tempo de janeiro de 2011 (quando se procurou estabelecer uma nova tradição política) ou que esse período pertence hoje a um passado irreversível. Contudo, seguramente que o projeto de terminar com a soberania (do Estado e dos indivíduos) faz parte do tempo inacabado – embora identificá-lo desse modo não signifique dizer que ainda há tempo suficiente.

Enfim, podem se apontar possíveis soluções para as crueldades e injustiças intoleráveis do Estado soberano, mas aplicá-las com sucesso *é algo totalmente diferente*. Os interesses das elites governantes, bem como das classes que beneficiam das oportunidades proporcionadas pelo Estado soberano do Egito, *têm de ser considerados*. O sentimento de lealdade e orgulho nacional, embora fluído, desigualmente distribuído e indeterminado, ainda é poderoso. No Egito – não obstante *o país não seja um caso excepcional* –, pode-se encontrar um sentimento desse patriotismo no número considerável de delatores voluntários da polícia que se opõem, segundo os apoiantes do regime, aos traidores, espíões e terroristas. Dado o mundo em que vivemos, a mera sugestão de que a soberania seja desmantelada aproxima-se, portanto, da fantasia. Atualmente nenhum Estado aceita a violação de seu direito de soberania – embora isso seja precisamente o que sucede em Estados frágeis que pouco conseguem fazer a esse respeito. Na prática, existem direitos que se sobrepõem aos princípios de soberania que os Estados soberanos poderosos podem exercer<sup>76</sup>. Assim, os EUA – e Israel – insistem em seu direito de usar violência preventiva contra outro Estado ou contra uma população estrangeira com base na autodefesa, assim como em seu dever de intervenção pela força nos assuntos de outro Estado, de modo a proteger uma população contra um massacre iminente de seus próprios governantes ou de elementos sectários que o Estado não está disposto ou não consegue conter.

---

76 David Scott, por meio de uma análise histórica perceptiva, registou as mudanças subjacentes às diferentes formas como a soberania é conceitualizada no direito internacional e como é invocada por Estados euro-americanos poderosos na referência aos Estados frágeis do terceiro mundo. Ver: SCOTT, D. *Norms of Self-Determination: Thinking Sovereignty Through Middle East Law and Governance*, v. 4, p. 2-3, 2012.

Todos os Estados soberanos modernos, incluindo o Egito, estão investidos na procura contínua de mercados globais e de investimento de capitais, bem como na dependência da segurança militar e no acesso à artilharia mais sofisticada. Eles são conduzidos por um anseio crescente de aumentar o lucro, o consumo e o poder, tudo sob os auspícios das corporações financeiras e industriais. Os resultados, com os quais quase todos estão familiarizados, incluem a aceleração das mudanças climáticas, degradação ambiental sistemática e a eminência de desastres nucleares e colapsos financeiros, desenvolvimentos que, aparentemente, não podem ser detidos. É esse excesso, expresso pela ambição e pelo egoísmo contínuos dos indivíduos, que as formas tradicionais de vida têm procurado controlar – mesmo que muitas vezes tenham falhado nessa missão. Todavia, no nosso mundo, o indivíduo (moralmente) soberano e o Estado (politicamente) soberano, cada um refletindo o outro e sendo incapazes de mudar o mundo para melhor, estão presos e bloqueados. Essa é não apenas a tragédia do Egito, mas do nosso tempo.

## Referências

- ADONIS [1973]. **Ath-thābit wa-l-mutahawwil**, 1 vol. Beirut, 1983.
- AGRAMA, H. A. **Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- AMIN, G. **Whatever Happened to the Egyptians?** Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present. Cairo: The American University in Cairo Press, 2000.
- ANWAR, Y. **Al-‘almāniyūn wa-l-islāmiyūn; muhāwala li-fad al-ishtibāk**. Cairo: Shams, 2011.
- ARENDR, H. [1963]. **On Revolution**. New York: Penguin Classics, 2006a.
- \_\_\_\_\_. [1968]. **Between Past and Future**. New York: Penguin Classics, 2006b.
- ASAD, T. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BENJAMIN, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. In: HANNAH, A. (Ed.). **Illuminations**. Traducing Harry Zohn. New York: Schocken Books Inc., 1969. p. 217-251.

COOK, M. **Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FADL, B. Hal yanjah as-sīsī fi tahqīq hilm ‘abdu-n-nasser bi an yasbah kulmuwātin mukhbiran. **Mada Masr**, 9 nov. 2014.

FAHMY, K. A Revolutionary People. **Ahram Online**, 15 July 2013a. Disponível em: <english.ahram.org.eg/NewsContentP/4/76433/Opinion/A-Revolutionary-People.aspx>. Acesso em: 10 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. haybat ad-dawla. **Ash-shuruuq**, 23 ago. 2013b.

FOUCAULT, M. **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977**. Traducing Colin Gordon et al. Ed. Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

\_\_\_\_\_. What Is Enlightenment?. In: LOTRINGER, S. (Ed.). **The Politics of Truth**. trad. Lysa Hochroth e Catherine Porter. New York: Semiotext(e), 1997. p. 97-120.

\_\_\_\_\_. Open Letter to Prime Minister Mehdi Bazargan. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. (Ed.). **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism**. Chicago: University of Chicago Press, 2005. p. 260-262.

\_\_\_\_\_. **On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980**. trad. Graham Burchell, ed. Michel Senellart. New York: Palgrave, 2014.

FOWDEN, G. **Before and After Muhammad: The First Millennium Refocuse**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

FRENKEL, S.; ATEF, M. How Egypt’s Rebel Movement Helped Pave the Way for a Sisi Presidency. **Buzz Feed World**. 15 apr. 2014. Disponível em: <www.buzzfeed.com/sheerafrenkel/how-egypts-rebel-movement-helped-pave-the-way-for-a-sisi-pre>. Acesso em: 10 jun. 2017.

HALLAQ, W. Was the Gate of Ijtihad Closed?. **International Journal of Middle East Studies**, v. 16, n. 1, p. 3-41, 1984.

HAMMADA, H. **Abdul-Nāsir wa tanzīm at-talī‘i as-sirrī**. Beirut: al-Maktab al-Islami, 2014.

HIRSCHMAN, A. O. **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

HOBBS, T. **Leviathan**. Londres: Dent, 1914.

KANDIL, H. The End of Islamism?. **London Review of Books Blog**, 4 July 2013. Disponível em: <<http://www.lrb.co.uk/blog/2013/07/04/hazem-kandil/the-end-of-islamism>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Sisi's Turn. **London Review of Books**, 20 fev 2014. Disponível em: <[www.lrb.co.uk/v36/n04/hazem-kandil/sisis-turn](http://www.lrb.co.uk/v36/n04/hazem-kandil/sisis-turn)>. Acesso em: 10 jun. 2017.

KIM, K. **Aliens in Medieval Law: The Origins of Modern Citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LIEBERMAN, D. Law/Custom/Tradition: Perspectives from the Common Law. In: PHILLIPS, M. S. E SCHOCHET, G. (Ed.). **Questions of Tradition**. Toronto: University of Toronto Press, 2004. p. 233-57.

MACCORMICK, N. **Questioning Sovereignty: Law, State, and Nation in the European Commonwealth**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MOUSTAFA, T. **The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

O'BRIEN, P. **The Revolution in Egypt's Economic System: From Private Enterprise to Socialism, 1952–1965**. Oxford: Oxford University Press, 1966.

PACKER, G. The Holder of Secrets. **The New Yorker**, 20 out. 2014. Disponível em: <[www.newyorker.com/magazine/2014/10/20/holder-secrets](http://www.newyorker.com/magazine/2014/10/20/holder-secrets)>. Acesso em: 10 jun. 2017.

RASHWAN, N. Sabāhi: ad-dākhiliyya tafrut fī istikhdam al-quwwa... wa-l-i'lām yaqūd hamlat isā'a did 25 yanāyir. **Al-Shurūq**, 11 jan. 2014.

SAYIGH, Y. Above the State: The Officers' Republic in Egypt. **Carnegie Middle East Center**, v. 1, 2012. Disponível em: <[carnegie-mec.org/publications/?fa\\_48972](http://carnegie-mec.org/publications/?fa_48972)>. Acesso em: 10 jun. 2017.

SCHMITT, C. **Legality and Legitimacy**. Trad. e ed. Jeffrey Seitzer. Durham: Duke University Press, 2004.

SCOTT, D. **Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice**. Durham: Duke University Press, 2014.

SELIGMAN, A. B. et al. **Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SKINNER, Q. **The Foundations of Modern Political Thought**, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

TAYLOR, C. The Future of the Religious Past. In: **Dilemmas and Connections: Selected Essays**. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

WEBER, M. **The Theory of Social and Economic Organization**. Traducing A. M. Henderson e Talcott Parsons, ed. Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.

WICKHAM, C. R. **The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

WITTGENSTEIN, L. **Culture and Value**. Traducing Peter Winch, ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman, Chicago: Chicago University Press, 1980.

## Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today

### Abstract

In this essay, Talal Asad reflects on politics in contemporary Egypt and its relationship with Islamic tradition. Against the background of the Egyptian revolution of January 2011 and its following events, including hostility towards the Muslim Brotherhood and its supporters, Asad not only looks at the links between the modern secular worldview and Islam but fundamentally for the aspects of this tradition that, according to secularists, are incompatible with the modern sovereign state. Assuming a critical stance on modern practice and discourse – aimed at undermining Islamic tradition – the author explores the possibilities of reintegrating this tradition into the post-2011 Egyptian democratic path but using it only as a model for how liberal states can benefit from a kind of embodiment of customs and ethical principles offered by tradition.

**Keywords:** Tradition. Religion. Politics. Egypt.

Recebido em: 25/11/2016.

Aprovado em: 24/02/2017.