

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

INSTITUTO DE HISTÓRIA – IH

EDUARDO ARTUR DOS SANTOS RAMOS DE FREITAS

REFORMAS ISLÂMICAS OITOCENTISTAS

Pensamento e Filosofia de Muhammad ‘Abduh (1849-1905)

Rio de Janeiro

2019

REFORMAS ISLÂMICAS OITOCENTISTAS

Pensamento e Filosofia de Muhammad ‘Abduh (1849-1905)

Eduardo Artur dos Santos Ramos de Freitas

Trabalho de monografia apresentado ao Instituto de História/UFRJ como requisito para obtenção de grau de Bacharel em História.

Orientador: Murilo Sebe Bon Meihy

Doutor em Língua, Literatura e Cultura árabe (USP).

Rio de Janeiro

2019

REFORMAS ISLÂMICAS OITOCENTISTAS

Pensamento e Filosofia de Muhammad ‘Abduh (1849-1905)

Eduardo Artur dos Santos Ramos de Freitas

Trabalho de monografia apresentado ao Instituto de História/UFRJ como requisito para obtenção de grau de Bacharel em História.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Avaliador 2

Avaliador 3

Para meus avós, Ubaldina Ramos e Carlito Ramos.

Agradecimentos

Sabemos que este trabalho é resultado de um grande percurso e caminho que não pôde ser construído sozinho. Portanto, agradeço aos Orixás e a meus ancestrais, por todo axé e cuidado sobre mim. À minha família, sobretudo aos meus avós; para eles, espero que essa monografia ajude na compreensão de minha insônia e madrugadas a fio acordado. Agradeço ao meu amigo e orientador (não só academicamente) Murilo Sebe Bon Meihy, sou grato por todas as suas palavras que me serviram de base em diversos âmbitos de minha vida. Aqueles que escolhi como família, aos meus amigos Luis Eschenazi e Marcelle Lopes. Agradeço também aos meus irmãos pretos Antony Rodrigues, Rodolfo Teixeira e Rhuann Fernandes.

Compartilho este trabalho e todo o meu carinho com meus velhos e bons amigos íntimos, pelas risadas e conversas, nas boas e más situações, Flavio Neto, Renan da Fonte, Kalil Cazes, Paulo Vitor Salles, e William Norys. A vocês sou grato por tudo.

E por fim, e não menos importante, deixo um espaço para minha ex-companheira Maria Cecília dos Santos Calixto, que tanto tardou a chegar mas que depressa partiu.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1: SECULARIZAÇÃO, MODERNIDADE E TRADIÇÃO (TURATH)....	12
Por um exame crítico da secularização.....	13
Múltiplas modernidades e a visão moderna de tradição (turath).....	18
CAPÍTULO 2: O CARÁTER RELIGIOSO DO IMPÉRIO OTOMANO.....	22
O uso do Islã nos métodos de governo.....	23
CAPÍTULO 3: O SÉCULO XIX.....	28
A dominação do capital europeu: desestabilização da ordem otomana.....	29
Reformas Tanzimat: criação e transformação das comunidades políticas.....	35
A influência da Revolução Francesa na construção de um pensamento islâmico liberal.....	40
CAPÍTULO 4: MUHAMMAD ABDUH (1849-1905).....	44
Um Islã exposto aos ventos do Ocidente.....	45
As imagens de Muhammad Abduh.....	46
O Egito e a esfera pública.....	50
Filosofia e pensamento.....	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	57
BIBLIOGRAFIA.....	61

Introdução

Em 1990, sob pensamento essencialista e a-histórico de “choque das civilizações”, Bernard Lewis, proeminente historiador do Islã, publicou um artigo para *The Atlantic Monthly* intitulado *The Roots of Muslim Rage* (As Raízes da Ira Muçulmana), sobre a cólera muçulmana generalizada frente à modernização e às ideias secularizantes do Ocidente. Em seu artigo, o professor britânico atribuiu a civilização islâmica como intolerante, sem nenhum preparo para conceder igualdade; violenta, por suas guerras santas e militância contra os infiéis; arcaica em comparação à ciência, tecnologia e instituições modernas europeias do século XVIII; e, domesticada, devido ao grande desejo e respeito de imitar as conquistas ocidentais. Lewis (1990) justifica a mágoa muçulmana para com o secularismo judaico-cristão ao sentimento de humilhação, entre os herdeiros de uma civilização dominante e antiga, e que agora testemunham sua história sendo superada por aqueles que consideravam inferiores. Por extensão, o ressentimento muçulmano deságua no que Lewis denomina de “fundamentalismo islâmico” e aponta que a luta destes fundamentalistas é concebida contra dois inimigos: o secularismo e o modernismo. Ao caracterizar essa luta, Lewis afirma:

A guerra contra o secularismo é consciente e explícita, e atualmente existe uma série de escritos denunciando o secularismo como uma força maligna neo-pagã e sangrenta no mundo moderno, atribuindo-o aos judeus, ao Ocidente e aos Estados Unidos. A guerra contra a modernidade não é, na maior parte, nem consciente, nem explícita, ela é dirigida contra todo o processo de mudança que ocorreu no mundo islâmico no século XX, e até mesmo antes, e que transformou a estrutura política, econômica, a social e até a estrutura cultural dos países muçulmanos. (LEWIS, 1990:47-60).

Compreensão metonímica, tom teleológico e homogeneização da pluralidade das culturas são elementos nítidos na abordagem de Lewis. O artigo corrobora com a presunção de uma religião islâmica imutável e pela incapacidade do Islã em adequar-se a modernidade, permanecendo sempre igual, sem ter experimentado reformas políticas, sociais ou religiosas significativas, culminando no “fundamentalismo” religioso. O trecho supracitado contrasta o “Ocidente” e o “Oriente” a um dualismo tipicamente atribuído à história islâmica: racionalidade e fé, correspondendo pouco ou quase nada ao desenvolvimento do mundo muçulmano. Sob essa perspectiva, a cosmovisão islâmica é inóspita à democracia, antimoderna e ameaçadora para a esfera privada conduzindo à teocracia e ao totalitarismo. A

consequência disto está relacionada com a ausência – ou imitações desajustadas do ideal secular ocidental – da distinção entre religião e política, sagrado e secular, público e privado na sociedade muçulmana (HURD, 2007). Edward Said, intelectual palestino e precursor dos estudos pós-coloniais, caracterizou a tese civilizacional de Lewis similar “ao das histórias em quadrinhos, onde *Popeye* e *Brutus* se enfrentam sem dó e o pugilista com mais virtudes se sai melhor do que seu adversário”¹.

Essa noção sedimentada da religião e da sociedade islâmica contra quaisquer princípios liberais é representativa de estudos orientalistas de muitos autores norte-americanos e europeus ditos especialistas; e convincente para o jogo da política internacional ocidental pós dissolução da União Soviética. A concepção do Islã ser resistente ao processo de secularização é encontrado também no mundo islâmico, sobretudo em discursos de muçulmanos ortodoxos e políticos orgulhosos e apegados à ideia de um Islã imutável e puro (Zubaida, 2005).

A suposta rejeição dos muçulmanos aos ideais seculares, afirmado por Bernard Lewis, nos serve como ponto de partida para aquilo que a presente monografia pretende trazer: de que modo os próprios muçulmanos interpretavam a difusão do secularismo em seu processo histórico e como os princípios seculares se relacionavam com as visões tradicionais islâmicas. A natureza do Islã é essencialmente hostil aos pensamentos liberais advindos do Ocidente? A secularização é um obstáculo ao Islã? É possível pensar modernidade e Islã, interpretado comumente como tradição, juntos?

Diversos estudiosos oferecem, hoje, novos desafios às abordagens orientalistas e ortodoxas, argumentando que as sociedades muçulmanas, especificamente no período otomano, têm pouca semelhança com as reivindicações “fundamentalistas” e extremistas. Muitos islamitas, como Osama Bin Laden², a fim de defender a construção de um califado islâmico moderno, resgatando a imagem de uma suposta sociedade “perfeita” do Império Otomano, ignoraram e ignoram episódios secularizantes e interpretam distorcidamente o desenvolvimento histórico moderno do Império (Hussain, 2011:03).

¹ SAID, Edward: O choque de ignorâncias. Folha de S. Paulo, Tradução de Clara Allain, São Paulo, 17 out. 2001. Caderno mundo. Acessível em <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u31639.shtml>>

² Hussain, I. The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire. A brief look at the adoption of Secular Laws in the Ottoman Empire with a particular focus on the Tanzimat reforms (1839-1876). Faith Matters, 2011. Acessível em <<https://faith-matters.org/images/stories/fm-publications/the-tanzimat-final-web.pdf>>

O recorte temporal deste estudo é dado pelo século XIX à vista de que, segundo Ibrahim M. Abu-Rabi' (2011), grande parte dos debates acadêmicos sobre o Islã é crítica do movimento islâmico sem investigar os discursos e seu desenvolvimento histórico moderno. De acordo com Hilu (2010), para compreendermos as teias de força que moldaram o Islã contemporâneo, devemos estudar a lógica das diferentes correntes reformistas que emergiram no século XIX. A isso, faz-se necessário investigar o desenvolvimento da secularização no seio da sociedade otomana, cobrindo suas tendências no âmbito econômico, político, cultural e intelectual.

Entre os países islâmicos, foi na Turquia, região política do Império Otomano, que um conceito secular de estado, religião, direito, educação e economia foi promovido pela primeira vez. Essas políticas seculares enfrentaram desaprovação, sabotagem, e não obtiveram aprovação de todas as comunidades muçulmanas. Até hoje a doutrina secular é contestada na Turquia (Berkes, 1998, p. 4). É dentro desse quadro que o movimento islâmico moderno começará a desenvolver-se nos alicerces das sociedades muçulmanas como resposta a inúmeras causas: o declínio do Império Otomano, a ascensão de mobilizações nacionalistas no mundo árabe, a restituição da *shari'ah*, o imperialismo e a consolidação capitalista. De antemão, isso já nos apreende que a consciência política e os argumentos explícitos dos pensadores islamitas da época corresponderam não a um passado longínquo e milenar, mas ao inverso: reportou-se mais aos acontecimentos do século XIX. (RABI, 2011). Esta historização do pensamento islâmico moderno é indispensável para compreendermos mais a fundo a realidade política de que ela é fruto, ou, o ventre do qual floresceu.

Dessa forma, a pesquisa busca apresentar e investigar sobre essas questões detalhadas por meio dos escritos de Muhammad 'Abduh (1849-1905). A escolha desse autor é pertinente para investigarmos parte das ideias sobre a tradição islâmica em um século marcado por mudanças e secularização das instituições. 'Abduh fez parte de uma geração no qual acreditava que a modernização da religião islâmica era a chave para libertar o Egito da dominação e ocupação estrangeira. Imerso em um século turbulento de debates e questionamentos de identidade, reafirmou os princípios do Islã e trouxe reflexões próprias às modernas concepções de democracia, bem comum, justiça e igualdade. Diferentemente de como o Islã é retratado pelo Ocidente, os pensamentos de Muhammad 'Abduh fazem parte de

uma gama vasta e complexa de estudos muçulmanos do período, dos quais dizem respeito a diversos temas e orientações.

‘Abduh, inspirado por suas considerações teleológicas, propunha uma reforma religiosa a fim de libertar o Islã dos grilhões de uma ortodoxia rígida (Adams, 1933). Em sua obra mais popular, *Risalat al-tawhid* (A Teologia da Unidade), afirmou a crença em Deus como prática racional e propôs uma análise racional da revelação, defendendo também a aplicação da razão a questões sociais. Seus argumentos teológicos corresponderam à modernidade; por assim dizer, a processos sociais amplos que configuraram o declínio de instituições e organizações sociais islâmicas, a formação de estados e camadas sociais e o desenvolvimento do capitalismo.

É necessário sublinhar que esta monografia não pretende simplificar um debate de ‘Islã versus Ocidente’ ou sobrevalorizar o conhecimento europeu em detrimento das ideias dos pensador árabe-islâmico, mas investigar a mútua constituição da interculturalidade e do hibridismo de ambas as culturas no século oitocentista. Isso significa: a) não nos persuadimos em comparações da “ignorância” árabe-islâmica em relação a “elucidação” europeia; e b) não ignorar o contexto histórico do referido período. Pois, é bem verdade que a narrativa da modernidade se desenvolveu pelas convicções iluministas do progresso e teve como égide o orientalismo: um terreno formidável da cultura político-intelectual moderna.

Algumas observações também precisam ser feitas quanto a termos tão universalizantes e, conseqüentemente, incapazes de suprirem realidades complexas e multifacetadas, como é o próprio caso de “Ocidente” ou “Europa” “Islã” ou “Oriente. Esses termos são compreendidos como categorias *imaginadas*³. Ainda que a pesquisa mobilize tais termos, não há quaisquer juízos ou efeito moral vinculado a eles.

Mais do que necessário, é absolutamente urgente estudarmos produções provenientes de pensadores árabes-islâmicos para compreendermos mais precisamente sobre determinados aspectos que muitas vezes acabam sendo tangenciados pela narrativa eurocêntrica e suas categorias distorcidas de pensamento e história. Sendo assim, os estudos islâmicos que serão apresentados aqui têm a acrescentar nos debates críticos e teóricos brasileiros contra o discurso, excessivamente posto nos estudos ocidentais e ocidentalizados, de um Islã

³ ANDERSON, B. Comunidades imaginadas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32.

“fundamentalista”, irracional, violento e antimoderno. E também, esperamos minar a narrativa ideológica que, quase como tom de acusação, qualifica a história dos países muçulmanos como lugares intolerantes. Afinal de contas: será que o Ocidente está disposto a renunciar o monopólio da modernidade (Al-Jabri, 1997)?

Capítulo 1

Secularização, modernidade e tradição (*turath*⁴)

No capítulo que se segue discuto sobre o conceito de secularização e secularismo, bem como sua interrelação com a modernidade europeia. Apresento a definição histórica mais comumente encontrada nos estudos ocidentais e usos comuns do termo, trazendo em contrapartida autores que trabalham por alternativas e outras definições que não se limitam ao léxico ocidental, principalmente quando examinamos uma sociedade que difere da experiência cristã, como é o caso do Império Otomano. Também é identificado o quadro conceitual de secularização, modernidade e tradição que é utilizado ao longo da pesquisa. O objetivo é explorar elementos não-ocidentais e não-universais para uma compreensão mais heterogênea sobre o contexto histórico e os estudos de Muhammad ‘Abduh.

⁴ Esta é uma palavra árabe sem correspondente nas línguas latinas e europeias, e sendo assim não há uma expressão integral de seu sentido. A tradução mais próxima de *turath* é “tradição”, entretanto ela pode ser identificada nos termos “herança” e “patrimônio”. (Al-Jabri, 1997, p. 12-13).

Por um exame crítico da secularização

A teoria da secularização é comumente analisada, por grande parte dos estudiosos ocidentais, como a emancipação do homem das instituições religiosas, um processo mais amplo de racionalização da sociedade. O processo de secularização, sob perspectiva histórica, correspondeu ao acúmulo de experiências nas quais a Reforma, seguida pelo Iluminismo e pela Revolução Científica, colaboraram na abertura de brechas de um ambiente outrora estritamente religioso. Mais tarde, com a ascensão dos estados modernos e, aos poucos, com o processo da consolidação do capitalismo surgiram novas diferenciações e organizações institucionais separadas da autoridade religiosa, isolando seu poder.

Do ponto de vista sociológico weberiano, a secularização referiu-se ao fenômeno de *desencantamento do mundo*, fenômeno próprio da modernidade, onde a abordagem objetiva começava a substituir o pensamento religioso e teocêntrico, que permeou a mente dos homens durante séculos. O triunfo da ciência e da técnica resultaram em ações sociais, cada vez mais, destinadas à produção e eficiência dos meios em detrimento de ações baseadas na tradição. O liberalismo e a filosofia iluminista centralizava o homem, construía a história como um progresso unilinear; absorvendo instituições e esferas sociais à sua imagem. Com efeito, diversos setores da sociedade começaram a alcançar certa dependência e entraram em conflito com a concepção tradicional e, sobretudo, com a burocracia religiosa. (WEBER, 1982, p. 85).

De acordo com Berkes (1998), os estudos ocidentais interpretam este fenômeno como uma questão de separação entre duas áreas de instituições de autoridade. A ideia de “secular” é recente e a literatura sobre o termo é ampla: em países protestantes, o termo é usado a partir do século XIX, em referência a uma política específica de separar Igreja de Estado. Enquanto em países católicos, ele é mais comumente expresso pelo conceito de “laicismo”, derivado do grego *laos* (povo) e *laikos* (leigo) (Berkes, 1998, p. 5). Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978) diz que o termo “secular”, do latim *saeculum*, transmite um significado com dupla conotação de tempo e localização; o tempo referindo-se a “agora” ou “presente”, e localização a “mundo”. Essa conotação espaço-temporal transmitida pela conceitualização secular advém historicamente da experiência nascida da fusão das tradições greco-romana e judaica no cristianismo ocidental. Quanto a isto, Al-Attas (1978) relata que essa fusão de

elementos mutuamente conflitantes -da visão helênica e hebraica, que foram devidamente incorporados ao repertório cristão- cria problemas e confusões epistemológicas e consequentemente, teleológicos; na medida que, veem a existência como meramente espacial e temporal. Segundo Maldonado-Torres (2008, p. 362), para haver uma investigação crítica sobre a secularização, é necessário começarmos questionando a concepção de espaço e tempo em que ela se baseia.

A secularização é um processo histórico irreversível que não limita-se apenas a aspectos políticos e sociais da sociedade, mas também inevitavelmente ao âmbito cultural, pois denota “o desaparecimento da determinação religiosa dos símbolos de integração cultural”, sendo seu produto final o relativismo histórico (Al-Attas, 1978, p. 17). Maldonado-Torres (2008) destaca que, sob muitos aspectos, o secularismo⁵ tornou-se a religião do mundo moderno, onde não só a estrutura do estado-moderno imprimiu seu molde, como também a academia. Muitos estudiosos e cientistas sociais procuraram exorcizar a esfera pública das forças supostamente irracionais e regressivas da vida religiosa, sustentando também as perspectivas imperiais da Europa (Maldonado-Torres, 2008, p. 361). Isto significa que grande parte dos estudos ocidentais sobre modernidade e secularização reproduziram, e até hoje reproduzem, estruturas discursivas eurocêntricas historicamente incorporadas na metafísica cristã.

Porém, Syed Muhammad Naguib al-Attas (1978) destaca que devemos ter em vista o fato de que o processo secular não está meramente confinado ao mundo ocidental, e que essa experiência é deveras instrutiva para os muçulmanos, principalmente pelos problemas decorrentes da secularização, que embora não sejam os mesmos que aqueles enfrentados no Ocidente, certamente influenciou significativamente nas discussões das sociedades muçulmanas.

⁵ Para Maldonado-Torres (2008, p. 368), “secularismo” é entendido como ideologia, uma espécie de mecanismo de criação discursiva de espaços cívicos necessários para fazer dos cidadãos “civilizados” e “nacionais” o centro de poder nas sociedades modernas. O espaço secular portanto é protegido por determinadas interdições com o intuito de fugir da barbárie religiosa. Curiosamente, o secularismo adota características geralmente associadas ao elemento central e mais primitivo da religião, a noção do sagrado. As afirmações sobre o sagrado feitas no início do século XX pelo sociólogo Émile Durkheim podem muito bem ser aplicadas ao espaço secular. De similar abordagem, Berkes (1998, p. 4) faz uma distinção entre o processo de secularização e a doutrina do secularismo: A secularização é um processo sociológico que ocorre como resultado de fatores além do controle dos indivíduos; o secularismo, entendido como doutrina, envolve ideias, atitudes, crenças ou interesses individuais. Os dois são frequentemente interrelacionados, mas o último não é um produto do primeiro.

Considerando a genealogia do Islã, analisar as nuances da secularização por meio do léxico ocidental é uma tarefa árdua e complexa, pois na sociedade islâmica torna-se difícil uma exata demarcação entre a autoridade da religião e ciência devido a ausência de uma Igreja organizada e, devido a debates que assimilam o processo de secularização nas sociedades islâmicas como algo “deslamizador”. De acordo com Berkes (1998) no Islã, não há conceitos de “Igreja” e “Estado” como instituições especificamente religiosa e política. São sobre essas características, em parte, mal interpretada por certos muçulmanos modernos, que deu origem à opinião de que os conceitos de secularismo e secularização são irrelevantes para o estudo das sociedades muçulmanas. Esses afirmam que não existe termo para expressar essas palavras nas línguas de povos árabe.

A distinção entre o caso cristão e islâmico situa-se nas diferenças de suas instituições e hierarquias e o quanto estas influenciaram as autoridades políticas. Na experiência cristã, assim como no Islã, a secularização permaneceu irrelevante desde que a concepção religiosa permanecesse fiel ao conceito medieval de sociedade. Berkes (1998) afirma que o secularismo na cristandade veio em seu sentido real, não com a separação do estado e da igreja, mas com o colapso do conceito medieval de sociedade. Não havia secularização enquanto o conceito medieval continuasse a existir, embora a Igreja existisse adjacente ao Estado, no Islã um existia dentro do outro⁶.

Para que possamos compreender o processo de secularização em uma sociedade não-cristã, Berkes (1998) defende primariamente a análise da extensão do domínio religioso

⁶ Isso pode ser explicado pela própria história do nascimento das duas religiões. A comunidade cristã primitiva surgiu exterior ao Estado, opondo-se e ocasionalmente sendo perseguida por ele. Os apóstolos e cristãos não estavam interessados em definir uma estrutura ou doutrina de poder secular. De acordo com Küng (2004, p. 201) no período católico-romano, sob a influência de Agostinho e dos papas, a Igreja é expressa a um antagonismo entre o Estado. Excepcionalmente, apenas séculos mais tarde, emergirá modelos específicos de integração entre a comunidade política e religiosa cristã: o Estado do Vaticano, Estado anabatista de Münster e Genebra na época de Calvino. Totalmente diferente, a comunidade islâmica, desde sua origem, é simultaneamente política e religiosa.

A situação do profeta Muhammad difere-se dos princípios do cristianismo na Palestina. Muhammad cresceu em uma sociedade composta por tribos nômades e rivais, sem que houvesse um Estado organizado. Quando chamado para Medina, para auxiliar nas mediações de conflitos tribais, Muhammad, em sua competência religiosa, se vê obrigado a atuar como estadista (Küng, 2004, p. 657). Sua mensagem profética logrou uma união política na Arábia por meio de uma base religiosa comum (*ummah*). Nesse contexto, religião e Estado tornam-se uma unidade indissociável. Um dos efeitos dessa indissociabilidade está centrada na questão da caridade anual para os pobres e necessitados; um dos cinco pilares do Islã, antes um donativo voluntário, a esmola tornou-se obrigatória na forma de um imposto social estipulado por lei#, levantando diversas questões jurídicas. Em suma, o cristianismo, desde sua origem, inclina-se a uma distinção entre Estado e religião, enquanto o Islã para uma identificação (Küng, 2004, p. 661).

sob as áreas da vida de um indivíduo, se essa dominação é ou não implementada pelo aparato estatal e a averiguação de determinado grau de separação entre sua prática religiosa e outros aspectos de suas vida. Nessa questão de separação, a relação entre religião e vida econômica é de importância primordial para a abordagem.

Diante desse caso, e utilizando-se da perspectiva de Berkes e Al-Attas, o conceito de secularização em sociedades não ocidentais não deve ser pensado de forma limitada, referindo-se meramente ao conflito entre o poder temporal e a Igreja, mas entre as forças da tradição e as forças das mudanças sobre a dominação da religião e da lei sagrada. Ou seja, a secularização deve ser observada, em processo amplo, nas diferenciações dos valores de autoridade da tradição de uma determinada sociedade, na relação do sagrado e profano. Em sociedades onde a religião faz-se dominante, como é o caso do Império Otomano, a secularização acarretará de forma irreversível envolvendo grandes conflitos e reviravoltas em vários setores da sociedade.

Sami Zubaida destaca a institucionalização das reformas modernizantes e seculares aplicadas ao sistema jurídico do Império, e seus efeitos em acabar com a autoridade legal religiosa, especificamente com o pluralismo tradicional histórico da *shari'a*. Para a história otomana, o século XIX correspondeu a um século ofensivamente secular e reformista. Zubaida (2005, p. 125) o divide em três partes: os primeiros anos inaugurais, que corresponderam com as primeiras reformas do sultão Mahmud II⁷ e seus partidários, a era *Tanzimat*, um período sobretudo de reformas administrativas, legais e fiscais, muitas das vezes sob pressão e respaldo da Europa; e finalmente, a adoção e assimilação de códigos e procedimentos legais europeus. Este último período foi decisivo na estatização do direito. De acordo com Zubaida, o curso das reformas trouxe novas práticas de política, lei e autoridade a um império dinástico governado por um Califa-Sultão de autoridade religiosa e mundana, em um estado nação protonacional.

Em uma perspectiva macro, Hakan Köni (2013) argumenta que o Império Otomano, na qualidade de um estado substancialmente religioso durante seu período clássico, a partir do século XVII, sofreu gradualmente um processo de secularização, o qual atingiu seu pico em termos de conteúdo, concomitante ao seu colapso. A principal razão, diz Köni, para este

⁷ Trigesimo sultão do Império Otomano de 1808-1939.

desenvolvimento foi o enfraquecimento do poder do Estado otomano em relação aos Estados europeus, daí a necessidade prevista pelos estadistas e intelectuais para mudar as instituições domésticas tradicionais espelhando-se em instituições ocidentais, consideradas mais eficazes e produtivas.

O fenômeno secular deve ser concebido como *a)* um desenvolvimento histórico criativo, conflituoso e até mesmo reconciliador, diferentemente da concepção usual da dualidade entre fé e razão, dois extremos paralelos, não considerando a absorção e composição entre um e outro, e *b)* longe dos “imperativos secularistas que subjazem à definição Habermasiana clássica de um espaço social homogêneo e impessoal de deliberação racional”⁸. É evidente que o processo secular não resultou necessariamente na dissolução da religiosa ou na tentativa de negação de sua verdade. Pelo contrário, é identificado novas configurações religiosas, ressignificações e até mesmo a criação de novos sistemas, como mostro no capítulo 4. O antropólogo americano Talal Asad, caracteriza o secular e o religioso como “gêmeos siameses”, baseando-se em dois axiomas:

a) “Eu enfatizo que, a análise exaustiva da experiência religiosa sob uma lógica comparativa demanda examinarmos cuidadosamente o papel das práticas religiosas na formação de tais experiência” e b) “Eu defendo a integração do ‘secularismo’ na análise da religião – ou seja – que examinemos o secularismo não meramente como uma ideologia política que estrutura o estado moderno liberal, mas como uma complexo histórico articulado que inclui comportamentos, conhecimentos e sensibilidades no fluxo da vida cotidiana”.

Para Asad (2003) o secular é uma ontologia e epistemologia; enquanto, o secularismo é entendido não só como ideologia política que fundamenta o estado moderno, mas um emaranhado histórico que inclui comportamentos, conhecimentos e sensibilidades no fluxo da vida cotidiana, uma atuação prática por meio de um aparato político articulado nas classes, gêneros e religião. Certamente, há um indício de que o secularismo não deve ser interpretado como parte de um desenvolvimento teleológico de “modernização”, mas “como o fruto ou frutos de projetos específicos de formação de estados-nação soberanos e de sua transposição global através de empréstimos ideológicos, colonialismo e imperialismo”⁹.

⁸ REINHARDT, Bruno. Afetos seculares. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 167-174, jan. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872017000100167&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 29 jul. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap09>.

⁹ Idem.

Múltiplas modernidades e a visão moderna de tradição (turath)

Não podemos ignorar que a secularização representou um segmento cultural e institucional interrelacionado com a modernidade. A modernidade, civilidade e o progresso, são temas que certamente são senão concernentes aos das sociedades europeias. Sobre essa questão recorro ao trabalho do cientista político sírio, Bassam Tibi (2009), que utilizando-se de Anthony Giddens e Jürgen Habermas, subdivide a modernidade como um discurso cultural, fundamentada em valores e normas de visão de mundo racional-secular; e, em sua dimensão institucional, das estratégias e ferramentas que emergiram da tecnologia e ciência moderna. Contudo, continua Tibi (2009), a civilização islâmica oitocentista foi exposta, em grande medida, a um “projeto de modernidade” ditada pela expansão e ofensiva dos europeus. “Projeto de modernidade”, pois aqui junto-me a Tibi e Al-Jabri na defesa da existência de múltiplas modernidades, da herança do racionalismo islâmico à modernidade cultural:

Afirma Al-Jabri, "o espírito arrevoísta é adaptável a nossa era, porque concorda com ele em mais de um ponto: racionalismo, realismo e método axiomático." Em suma, a racionalidade da modernidade cultural não é estranha ao Islã. Era, no entanto, alheio à ortodoxia Salafista no passado, assim como é ao islamismo totalitário do presente. (TIBI, 2009, p. 7)

É necessário lembrar que o termo “modernidade” é concebido como fenômeno estrutural. Com isso, o termo autocêntrico é comumente circunscrito e associado a um lugar determinado na história, especificamente a Europa. Não há *uma* modernidade absoluta e irreduzível, a modernidade é entendida como fenômeno histórico, permanecendo condicionada às circunstâncias dentro “dos limites espaço-temporais que lhe traça o devir ao longo da história”¹⁰. Portanto, a modernidade difere de cada espaço e experiência histórica; a modernidade europeia, oriunda do Iluminismo difere da modernidade chinesa ou árabe. Mohammed Al-Jabri fala sobre a situação no mundo árabe:

“(…) o Renascimento, o Iluminismo e a modernidade não representam nele etapas que se superem umas às outras, mas, pelo contrário, estão entrelaçados e coexistem no próprio interior da etapa contemporânea, cujos

¹⁰ AL-JABRI, Mohammed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Unesp, 1997, p. 28.

inícios remontam a pouco mais de cem anos. Quando falamos de modernidade, temos, pois, de evitar entendê-la no mesmo sentido que os intelectuais e pensadores europeus, para os quais a modernidade é uma etapa que representa a superação do Iluminismo e do Renascimento, que se desenvolveu graças à “ressurreição” da “tradição” da Antiguidade e a certa maneira de se inscrever nessa tradição. A modernidade tal como se define em nossa situação presente é, ao mesmo tempo, o Renascimento, o Iluminismo e a *superação* dessas duas etapas (1997, p. 30).”

De semelhante abordagem sobre “múltiplas modernidades” ou “múltiplos capitalismos”, Mitchell argumenta:

Essas formas de pensar destacam a variedade de forças locais, regionais e globais cuja combinação moldam as histórias particulares da modernidade capitalista, promovendo diferentes versões em diferentes lugares. Estas formulações oferecem uma maneira menos eurocêntrica de reconhecer a importância e a complexidade de desenvolvimentos não-europeus.

A modernização ainda é hoje entendida como um processo hermético, iniciado e terminado na Europa (ou em estudos mais recentes, o Norte). O teórico político Timothy Mitchell (2000) problematiza a narrativa da história singular por meio da cartografia da modernidade centrada na Europa. Segundo o autor, uma solução para este problema foi expandir a narrativa da modernização, ou do desenvolvimento capitalista, prestando a devida atenção à sua dimensão imperial e reconhecendo o impacto e a contribuição das regiões para além da Europa.

O economista egípcio Samir Amin defendeu que as condições na periferia, fora da Europa, representam não um estágio inicial de desenvolvimento, mas uma circunstância igualmente moderna do "ajuste estrutural" contínuo ao qual as sociedades fora do Ocidente foram submetidas (Mitchell, 2000, p. 2). Immanuel Wallerstein (1986) questiona as teses sobre as quais se encontram a concepção tradicional da modernidade europeia. O autor desmistifica a conexão entre progresso, desenvolvimento e configurações espaciais particulares, especificamente as concernentes à Europa. Para ele, o tema do desenvolvimento é um sistema interestatal com dimensões globais, e não sociedades e nações particulares - a fixação em sociedades e nações, em última análise, funciona para sustentar uma totalidade sistêmica mais abrangente. Essa abordagem pode ser vista posteriormente no capítulo 4, onde examino a suscetibilidade do mercado Otomano ao sistema-mundo.

Essa perspectiva global torna possível uma imagem menos eurocêntrica da modernidade, pois “se a modernidade teve suas origens em reticulações de troca e produção

envolvendo o mundo, então foi uma criação não do Ocidente, mas de uma *interação* entre o Ocidente e o não Ocidente”¹¹. Contudo, afirma Mitchell, devemos tomar cuidado ao adotarmos uma perspectiva ampliada de reconhecer as forças e contextos fora da Europa, expandindo a história da modernidade para retratá-la como “modernidade planetária”, um fenômeno global; pois, inevitavelmente este movimento tende a homogeneizar outras histórias como aspectos do surgimento do Ocidente.

No que tange ao processo histórico da chamada “modernização” é comumente identificada como algo que começou e foi realizado na Europa, ou no Ocidente de forma geral, e exportado para regiões localizadas “fora” do espaço ocidental (Oliveira apud MITCHELL, 2000; DIRLIK, 2007; DOTY, 1996). Similar a isso, segundo Maldonado-Torres (2008), a modernidade, a civilidade e o secularismo passaram gradualmente a ser vistos como o presente da Europa e como o futuro possível de todos os outros. Essa noção passa por aquilo que Mitchell descreveu sobre ser moderno, sinônimo de parecer, assemelhar-se, “de agir como o Ocidente” (Mitchell, 2000). O termo “modernização” desempenha um papel significativo nos estudos de civilizações. Na maioria das vezes, seu conceito é compreendido de forma positiva para descrever expressões sociais, políticas, culturais e econômicas contra a barbárie e a tradição.

É comum também que o conceito tradição e modernidade sejam vistos como opostos e mutuamente excludentes. Essa concepção caracteriza significativamente o pensamento do filósofo marroquino Mohammed Al-Jabri (1997). Para um debate sobre essa temática, é necessário dissociá-la da imutabilidade e “se desvencilhar de definições reducionistas ou evolucionistas que sugeriram alguma perenidade natural à ideia de tradição” (Oliveira apud Salvatore, 2009). Precisamos abandonar a noção estigmatizada e a-histórica sobre tradição que tanto enrijece o entendimento e a análise de sociedades muçulmanas.

Distinto do passado dissociável do presente, a tradição (*turath*) deve ser vista como um passado vivo de desenvolvimento contínuo, um tempo dilatado no presente, continuamente renovada e criticada e como projeção do futuro. Nesse contexto, Al-Jabri (1997) esclarece que a modernidade não consiste na recusa da tradição, muito menos romper com o passado. A modernidade árabe, diferente do contexto europeu onde esta é a superação

¹¹ MITCHELL, Timothy (ed.). Questions of modernity. University of Minnesota Press, 2000.

de um estágio histórico, significa, antes de tudo, “elaborar um método e uma visão moderna de tradição”. Para o filósofo marroquino, a tradição configura um fundamento à modernidade. Ou seja, não devemos pensar a noção de tradição em detrimento de uma suposta modernidade; uma vez que, a modernidade possui um vínculo inerente com a tradição.

Não é, portanto, de modo algum que faço uma ruptura com a secularização ou modernidade, mas sim de determinados conceitos sobre. Convido o leitor a renunciar uma compreensão tradicional de ambos os termos, tanto na sua dimensão geográfica quanto temporal, para um estudo mais complexo sobre o pensamento de Mohammed ‘Abduh, o Império Otomano e suas reformas oitocentistas.

Capítulo 2

O caráter religioso do Império

O Império Otomano foi uma potência europeia, africana e asiática que assinalou sua ligação com tradições de reinos persa, mas que sobretudo reivindicou tradições islâmicas e exerceu autoridades em termos islâmicos (Hourani, 2016, p. 293). Os governantes otomanos detiveram mecanismos e estratégias para assegurar seu domínio, e sobretudo seu reconhecimento. No capítulo 2 apresento brevemente aspectos hierárquicos do Império e a empregabilidade da *Sharia* e do Califado na legitimação dessa governança.

O uso do Islã nos métodos de governo

O ponto mais contrastante do Império Otomano, conforme Berkes (1998), esteja na visão da sociedade como um todo, muito em questão de seu *pervasive religious spirit* [espírito religioso difuso]. O governo otomano foi herdeiro do desenvolvimento cultural e político do Islã. Com o tempo, o aparato estatal otomano absorveu a lealdade religiosa da *umma*, trazendo o auxílio de outros povos muçulmanos, reforçada na luta contra o cristianismo e o Ocidente. Conforme Saygin e Önal (2013), apesar dos princípios religiosos islâmicos serem levados em consideração em seu sistema judicial, isto não caracterizava que o Estado otomano fosse um Estado teocrático. Embora o Shaykh al-Islam¹² aprovasse decretos, ele não possuía direitos para dirigir determinadas instituições; não obstante, o Islã era tão dominante na vida civil, que a religião junto com o mundo temporal apresentavam uma espécie “sinergia holística”¹³. O Islã não somente era uma crença ou religião, mas também um sistema legal, de organização de vida e política, incluindo diversos aspectos culturais, sociais e civis (Oguz apud Daver, 1967:57).

A dinastia otomana defendia as fronteiras do Islã dos inimigos -cristãos e xiitas-, criaram novas escolas religiosas, custeavam mesquitas, apoiavam financeiramente líderes religiosos, protegia às cidades santas, reforçando guarnições, controlando as rotas de peregrinação e tomando conta das estradas e caravanas. Promoveram procissões de peregrinos do Iraque, África Central e Iêmen. Soberanos de Meca e Medina, o Sultão tinha o título altivo de Servo de Dois Santuários; assim, a dinastia afirmava a sua presença física nas cidades santas, lembrando a todos o vínculo existente entre os lugares santos e o sultanato. O elo estabelecido entre a dinastia otomana para com os lugares santos islâmicos eram tão significativos que na Primeira Guerra Mundial houve esforços britânicos em capturar Meca e Medina para minar o prestígio otomano frente à comunidade muçulmana (Quataert, 2000, 121).

Segundo Hourani (2005, 2016), o dever mais primordial para o soberano otomano, que expressava e assegurava sua aliança com a sociedade muçulmana era preservar a *Sharia*. Os sultões legislavam por decreto, sob orientação de suas coletânea de regras (*kanun-name*) que eram restritas aos limites da *Sharia*. A *Sharia* era aceita pelos cidadãos muçulmanos, e

¹² Denominação outorgada a quem possui autoridade superior em assuntos islâmicos. No Império Otomano, o título de Sheikh ul-Islam transformou-se em um cargo prestigiado.

¹³ SAYGIN, Tuncay; ÖNAL, Mehmet. “Secularism” From the Last Years of the Ottoman Empire to Early Turkish Republic. 2008.

preservada por governantes muçulmanos, como “orientação para os modos de os muçulmanos lidarem uns com os outros”. Essa lei islâmica era fundamental para os religiosos e governantes; pois, regulamentava as formas de contrato social, relações matrimoniais, a divisão da propriedade, dos lucros e negócios. Grande parte de seus éditos e poderes políticos estavam subordinados e circunscritos ao limite deste sistema.

Para sobreviver, o Império estreitou a relação com a elite urbana muçulmana e instituições que asseguravam a *Sharia* e legitimavam o sultão, como é o exemplo dos ulemás que fiscalizavam as leis, chefiavam sessões e processos civis e criminais nas províncias. Os otomanos foram os primeiros a regularizar tribunais e a burocratizar corpos oficiais de juízes que ministravam a lei, jurisconsulto (*mufti*), criar um corpo de ulemás (*ilmiye*) e a oficializar quadros docentes das escolas juristas ortodoxas.

Os ulemás eram estudiosos (professores, teólogos, juristas) organizados hierarquicamente, compreendidos como guardiões do sistema de crença, dos valores e práticas, formados em escolas especiais chamadas *madrassas*. As *madrassas* não devem ser confundidas com monastérios, catedrais ou guildas; foram colégios fundados e financiados pelos governantes muçulmanos (Berkes, 1998, p. 15). De acordo com Hourani (2005, p. 222), o estudante ia para a *madrassa* estudar gramática árabe, a história dos primeiros períodos do Islã, interpretar o Corão e o Hadith, o *fiqh*, os fundamentos da crença (*usul al-din*). Segundo Hilu (2010, p. 90), a *shari'a* ocupava um lugar central nas *madrassas*, ela “era um dos elementos da educação dos ulemás e abria caminho para carreiras prestigiosas no aparato judicial do Estado”. As *madrassas* promoveram um sistema de qualificação e competência nos mais variados campos de conhecimento islâmico e corroboraram com discussões jurisprudenciais e reflexão intelectual acerca da decodificação da estrutura do texto.

Voltando a falar sobre os ulemás, de acordo com Berkes (1998), os ulemás diferem-se do clérigo cristão por natureza, função e organização:

A hierarquia que se desenvolveu dentro dessa ordem não se assemelha à hierarquia clerical católica ou ortodoxa. Eles não constituíam um corpo espiritual organizado através de uma igreja. As questões religiosas eram organizadas não por meio de uma igreja autônoma, mas pelo Estado através da ordem dos ulemás que constituíam um corpo oficial e temporal. Somente os assuntos de caráter místicos, permaneceram fora dessa arregimentação e perto do povo (...) A preocupação dos ulemás era analisar se a legislação, a administração e a justiça concordava com a *Sharia*. (Tradução nossa)

Sobre esta perspectiva, Hilu (2010), também reforça que a emergência dos ulemás como grupo social não significou a criação de uma instituição centralizada que organizasse o poder religioso em funções e cargos de uma burocracia clerical, como é o caso nas igrejas católicas, anglicanas e ortodoxas. Entre os sunitas, ocorreu um processo de especialização, qualificação intelectual e capacidade performativa na qualidade interpretativa dos textos sagrados (Hilu, 2010, p. 88).

No topo hierárquico dos ulemás situava-se o *iman* (espécie de ministro, liderança religiosa) adjunto a um grupo que era estreitamente ligado com a elite urbana e o sultanato. Logo abaixo, ficavam os *cádis* (juizes) das principais cidades do Império. Esses constituíam a mais importante categoria para o sistema administrativo turco-otomano. O *cádi* era uma figura primordial na vida das cidades otomanas, pois não somente ministrava a *Sharia*, mas era também conciliador e guardião da consciência moral e da harmonia social da sociedade.

Um *cádi* atendia sozinho em sua casa ou num tribunal, com um secretário para registrar as decisões. (...) Cada *cádi* emitia seu julgamento de acordo com as doutrinas de *madhhab*. Não havia sistema de apelação e a decisão de um juiz não podia ser anulada por outro, a não ser por erros legais. (Hourani, 2006, p. 160)

Além dos *cádis*, existia o *mufti* (jurisconsulto), um outro tipo de especialista legal, que possuía poderes para dar *fatwa* (sentenças) sobre assuntos legais. As *fatwas* emitidas por alguns *muftis* poderiam ser aplicadas nos livros de *fiqh* (jurisprudência islâmica) (Hourani, 2006, p. 160, 218).

Apesar disso, na prática não havia uma universalização do sistema da *Sharia*, esta não aparentava ser tão inflexível e poucos governantes muçulmanos fizeram dela o principal negócio do Estado¹⁴. De acordo com Hourani, a *Sharia* era ao mesmo tempo mais e menos do que o que atualmente é considerado geralmente como lei:

Mais, proque incluía atos privados que não se referiam nem ao vizinho de um homem nem ao seu soberano; atos de culto privado, de comportamento social, do que se chamaria “educação”. Era um código normativo de todos os atos humanos, uma tentativa de classificá-los, e ao fazer isso dava orientação aos muçulmanos sobre o modo como Deus queria que vivessem. E menos porque algumas de suas cláusulas eram apenas teóricas, jamais ou raramente observadas na prática, e também porque ignorava campos inteiros de ação que seriam incluídos em outros códigos legais. (Hourani, 2006, p. 218-219)

¹⁴ OĞUZ, Gönül. BEYOND SECULARISM: FAITH, IDENTITY AND DIFFERENCE: THE TURKISH CASE. *Journal of the Faculty of Economics/Iktisat Fakültesi Mecmuasi*, 2012, 62.1.

Devemos lembrar também que mesmo no âmbito mais preciso, sua autoridade poderia ser criticada e revisada pelo soberano ou por sua prática de fato em um contexto. Em alguns casos houve momentos de conflitos entre o Sultanato e o *Shaykh* al-Islam, que chegou a promover mobilizações reacionárias contra determinado sultão.

É equivocado pensarmos a *shari'a* como um sistema fixo e invariável; na verdade, a sua codificação consistia numa combinação de fontes regulamentares com procedimentos hermenêuticos que eram acionados e atualizados dependente de um contexto específico (Hilu, 2010, p. 91). Esses procedimentos hermenêuticos dizem respeito a um complexo universo jurídico islâmico correspondido por uma produção e soma de recursos (hadith, analogia, consenso interpretativo, interpretações individuais, comportamentos locais, etc) que acabavam por dar forma a normatividade jurídica islâmica. Portanto, o estudo da lei islâmica, a *shari'a*, deve ser vista de forma historicizante, num contínuo processo de ajustes e interação entre as normas contidas nos *hadith* e Corão, bem como com as práticas e leis locais de determinadas comunidades. Como bem esclarece Hilu (2010):

Esse sistema permitiu um alto grau de adaptabilidade da lei islâmica a contextos sociais específicos, islamizando práticas culturais e permitindo que as regras e os valores codificados na *shari'a* adquirissem significados culturais locais. Embora os procedimentos jurídicos da *shari'a* reivindiquem uma normatividade universal, sua classificação e aplicação é indissociável de padrões cognitivos culturalmente construídos.

Não somente a *Sharia* exercia o efeito de legitimação de poder para com o sultanato; mas igualmente a utilização do título de califa pelo soberano, especificamente após 1517. Porém, foi a partir do final do século XVIII que o regime otomano começou a utilizar, legitimamente ou por apropriação, a figura do Califado como dispositivo da política internacional. Foi por meio do tratado de Küçük Kaynarca de 1774, onde a Rússia reconheceu o sultão otomano como califa dos Tártaros da Crimeia (QUATAERT, 2000, p. 107, 121).

São diversos os episódios em que o Sultão comoveu a população muçulmana através de sua retórica de Califa contra inimigos estrangeiros: em 1789, um mês depois de formalizar a declaração de guerra à República Francesa no Egito, no ano de 1877, Abdulhamid II conclamou os fiéis islâmicos contra o “Ortodoxismo e Eslavismo” feito pelo Czar, no dia 11 de novembro de 1914 pelo Sultão-Califa Mehmed V, que obedecendo as responsabilidades

de um líder muçulmano, proclamou uma *jihad* (guerra santa) a fim de provocar um levante muçulmano em territórios franceses, ingleses e russos. Alguns estudiosos defendem que as cláusulas religiosas islâmicas reduziram o poder do governo otomano; entretanto, a autoridade outorgada pelo título de Califa o fortalecia e o atribuía, sob afirmação de uma liderança islâmica universal, responsabilidades e deveres supranacionais de proteção dos muçulmanos que viviam sob regime inglês, russo ou francês. Inevitavelmente, isso reforçou a feição autocrática do Império. De acordo com o historiador estadunidense Donald Quataert (2000, p. 108), o desenvolvimento e a abordagem do Califado moderno, ao menos pelo sultão Abdülaziz (1861-1876), auxiliou na constituição do pan-islamismo na sua relação com outros países islâmicos ao conclamar um Islã comum “como base de uma ação concertada sob a liderança de um Califa”.

Ainda que houvesse conclamação de levantes muçulmanos pelo Sultão-Califa, não resta dúvida de que, sob última análise, a figura do califado no Império Otomano não surtiu efeito desejado da lealdade dos muçulmanos. Na verdade, muitos muçulmanos combateram ao lado dos inimigos do Império, contudo, por vezes, contra sua vontade (Quataert, 2000, p. 109). É necessário destacar também que mesmo com o aparato religioso islâmico nas formas de governança otomana, não houve na história otomana quaisquer medidas de islamização forçada aos povos conquistados, explicado em muito pelo aspecto econômico, uma vez que exclusivamente cristãos e judeus pagavam certos tributos. Sobre isso e do aspecto tolerante do Império, falo com mais profundidade no capítulo seguinte.

Capítulo 3

O Século XIX

Neste capítulo apresento a contextualização de nossa pesquisa: o século XIX; o qual representou um período de expansão e ofensiva econômica europeia para além da Europa, o estabelecimento da moderna ciência ocidental, o esforço do governo otomano pela adoção de novas técnicas, reformas da lei islâmica, mudanças nas instituições, e a reverberação da retórica da Revolução Francesa nos mais variados pensamentos. Esse emaranhado suscitou um problema fundamental: como o Estado otomano, e os árabes, poderiam assegurar a força necessária para defrontar a Europa e fazerem parte da modernidade? (HOURANI, 2006, p. 403)

A dominação do capital europeu: desestabilização da ordem otomana

No século XIX, o aperfeiçoamento das sociedades muçulmanas foi, sobretudo, a principal preocupação de grande parte dos pensadores muçulmanos. Não era para menos: à exceção do Irão, da Arábia Saudita, da Turquia e do Afeganistão o restante das regiões islâmicas estiveram sob jugo do colonialismo. Com o passar do tempo, Argélia, Tunísia e Egito caíram sob a dominação europeia, e posteriormente Líbia e Marrocos. Até mesmo estes países que não se apresentavam a título como colônia, não escaparam à penumbra da dominação: eram protetorados britânicos, ou estavam a mercê de prerrogativas dos franceses ou dos russos. Mesmo a Turquia, a centralidade política do Império Otomano, estava sob jugo do colonialismo das Potências Europeias, atormentada por concessões e capitulações substanciais de soberania (ELIAS, 1999).

Hobsbawm definiu o século XIX como um século europeu e, coincidentemente, como o mais sanguinário da história. Essa afirmação é proveniente da alta escalada de produção fabril e do maciço avanço dos empreendimentos colonialistas no continente africano e asiático. A adoção de novas técnicas de organização da indústria corroborou em parte com o deslocamento de poder: o sultanato era atraído por uma espécie de força gravitacional à nova ordem mundial, surgida da revolução industrial e do desenvolvimento da economia-mundo capitalista, que tinha como seu cerne o continente europeu. Dentro dessa perspectiva, e do que este subcapítulo pretende trazer, a importância da economia internacional se fez sentir com uma maior acuidade.

As redes de trocas econômicas entre as regiões mais remotas do globo foram propiciadas pelo drama tecnológico, da capacidade de transportar um número volumoso de cargas e pessoas e, sobretudo, da velocidade: da comunicação de mensagens pelo telégrafo elétrico, das extraordinárias extensões das estradas de ferro e do navio a vapor. Os números absolutos do volume e da rapidez demonstravam a força irresistível e arrebatadora de um mundo industrial onde os heróis eram os engenheiros e os homens de finanças. Hourani (2006, p. 353) constata que, devido a criação de linhas a vapores e de estradas de ferros que ligavam a portos do Mediterrâneo a Londres e Liverpool, de Marselha e Trieste, produtos têxteis achavam um formidável e crescente mercado no Oriente Médio. Beduínos nas regiões desérticas da Síria usavam vestimentas feitas de algodão de Lancashire. A título de medições da malha econômica mundial, as exportações britânicas para a Turquia e o Oriente Médio

registraram um salto de 800% entre 1815 e 1850, e cresceram de 3,5 milhões de libras em 1848 para 16 milhões em 1870.

Todavia, o comércio otomano foi menos notório em comparação à violenta expansão do comércio mundial. De acordo com o historiador estadunidense Donald Quataert, enquanto o mercado global cresceu aproximadamente 64 vezes, no Império Otomano o crescimento obteve entre 10 e 16 vezes mais, somente. A sua economia não estava estagnada, mas perdia relativa importância no cenário do século. Acerca disso, o Estado Otomano executou medidas que pudessem priorizar o livre comércio com a Europa Ocidental. Por exemplo, em 1826, a dissolução dos Janízaros, detentores do monopólio e de privilégios corporativos, o Tratado de Balta Liman de 1838 e o Tratado de Londres os quais estabeleceram acordos de livre comércio, criando novos mercados para os bens manufaturados britânicos. Se entre os séculos XVI e XVIII o comércio otomano era primordial aos consumidores europeus, a sociedade muçulmana oitocentista assistia o declínio da força da exportação e produção de seu comércio, mesmo dentro de suas próprias regiões. Na descrição de Farley, a Turquia, centralidade do Império, não era mais um país manufatureiro¹⁵, passando majoritariamente a apenas exportar matérias primas. O Estado otomano tornava-se cada vez mais suscetível às flutuações do mercado internacional e suas exportações gradualmente encolhiam para commodities agrícolas. A Europa, que outrora era periferia econômica dos impérios muçulmanos até o século XVI; assumia o cenário da dominação do mercado internacional pelas décadas sucessivas (COGGIOLA, 2017, p. 717).

O sultão reformador Mahmud II (1785-1839) ciente da deficiência econômica do Império, criou o Conselho de Agricultura e Comércio, com finalidade de encontrar novas formas de evoluir de uma “agricultura de subsistência para uma indústria produtiva e de promover o mercado exportador”¹⁶. O governo utilizou-se do sistema de comunicações para proteger o mercado interno do banditismo, as rotas terrestres foram melhoradas e criou-se o serviço postal otomano. Além disso, houve compras de navios a vapor para que eles pudessem competir com os navios austríacos e franceses na ligação de Constantinopla com Trieste e com Marselha. Durante o século, os governos otomanos empregaram dinheiro estrangeiro para a melhoria de serviços do Império. Nos Bálcãs criou-se uma linha férrea

¹⁵ By 1862, another British author's comment has an even more decisive tone: "Turkey is no longer a manufacturing country." (FARLEY, apud WALLERSTEIN, 2011)

¹⁶ PALMER, Alan. Declínio e queda do Império Otomano. São Paulo. Globo Livros, 2015, p. 95

ligando a região de Varna ao Danúbio. No sudoeste da Anatólia houve a criação de uma linha estratégica que permitisse o escoamento agrícola pelo porto de Smyrna pelo vale do Menderes. Em 1861, já havia cabos ligando Bucareste, Istambul, Salônica, Belgrado, Uskudar e Bagdá. De acordo com Palmer (2013, p. 132) o sultanato reconhecia que o telégrafo era o instrumento que possibilitava o controle do governo sobre governadores das províncias que os atormentava com suas manifestações de independência, propiciando uma coesão e unidade dentro do Império.

O Egito, província virtualmente independente do Império, foi uma das regiões que foram definitivamente absorvidas ao sistema internacional - especificamente o britânico. Ele era controlado pelos banqueiros estrangeiros e integrado por suas exportações de produtos agrários (principalmente trigo e algodão) os quais supriam as fábricas têxteis inglesas. Isso elevou seus gastos com irrigação, malhas de transporte e comunicações. Durante o século XIX a região tornou-se palco do desenvolvimento do sistema de dominação capitalista das duas grandes potências europeias: França e Inglaterra. Tanto Paris quanto Londres investiram fortemente em solo egípcio. Possibilitado pelo barco a vapor, a criação do Canal de Suez, concebida pela empresa francesa *Compagnie Universelle du Canal Maritime de Suez* através de financiamento binacional franco-egípcio foi um dos mais extraordinários episódios de endividamentos otomano. Em 1876 o governo não pôde arcar com suas obrigações financeiras e acabou por ceder-se ao poderio anglo-francês. Contudo, o caso egípcio não constituiu uma exceção: a integração do Império à economia internacional, estimulada pelo Tratado de Balta Liman propiciou o fracionamento dos monopólios otomanos e a derrocada de suas fábricas transformaram o vasto Império em um cliente britânico, prejudicando deveras as fontes de renda do sultanato, o que obrigou Constantinopla a render-se aos empréstimos estrangeiros (WALLERSTEIN apud SOUZA, 2016). Decerto, graças ao projeto marítimo, o custo e o tempo de navegação da Europa à Ásia Meridional foram reduzidos radicalmente. O canal beneficiou os territórios iraquianos, sauditas e iranianos que agora podiam escoar suas mercadorias para o mercado europeu. No entanto, sua criação não só ocasionou dívidas, como mudanças de rotas terrestres: Damasco, Mossul, Aleppo, Istambul e Beirut sofreram grandes prejuízos com o desvio do comércio (QUATAERT, 2000, p. 146).

Os empréstimos estrangeiros conduziram à dominação econômica europeia sobre o Estado otomano. Os primeiros empréstimos foram concedidos em 1854 diante do crescente

déficits na balança de pagamentos para financiar as incursões militares na Guerra da Crimeia. O uso improdutivo desses recursos conduziram o sultanato a um crescente endividamento, e presumivelmente a Sublime Porta era incapaz de saldar a dívida.

Houve um caso semelhante na Tunísia, quando em 1869 criou-se uma comissão financeira devido ao crescente endividamento com bancos europeus. Procurou-se cumprir de imediato reformas financeiras, reorganização da justiça e democratização da educação moderna. No início da década de 80, o exército francês, sob pretexto de razões financeiras ocupou a Tunísia. Após dois anos, sob medidas extremamente desproporcionais para o poder local, fez-se um acordo onde a França assumiria a região como protetorado e se encarregaria pelas finanças (Hourani, 2016, p. 372). Em 1875, quando o sultanato declarou falência, mais da metade de suas receitas eram comprometidas a serviço da dívida. Seis anos depois, o sultão Abdulhamid II emitiu o decreto de Muharrem implementando a Administração da Dívida Pública Otomana. A Administração da Dívida visava não só garantir consórcio adicional, o Estado esperava dificultar que suas finanças caíssem diretamente nas mãos de potências estrangeiras, o que era uma opção considerada pelos estados europeus proposta no Congresso de Berlim em 1878 (Birdal, 2010). No fim do século, aproximadamente todos serviços públicos - como o setor de transportes e a infraestrutura urbana - existentes no Império Otomano eram fruto ou estavam sob concessões estrangeiras.

A expansão do sistema capitalista teve um significativo impacto no arranjo mercantil muçulmano: uma cultura minada pela penetração do capital estrangeiro e imobilizada pelas expedições militares que acompanhavam os anseios do mundo industrial ocidental. O desenvolvimento da estrutura capitalista demandava da Porta uma nova organização e coordenação internacional. O inóspito controle internacional exercia uma correlação de força excessivamente prejudicial ao Estado otomano, comprometendo sua soberania perante aos seus súditos, especialmente os muçulmanos, que viam seus impostos serem destinados à Administração da Dívida (QUATAERT, 2000: 96). As mudanças nos padrões de troca fizeram com que as províncias do Império começassem a tornar-se economicamente ligadas diretamente à França ou à Inglaterra, em consequência cada vez mais o vínculo político com o sultanato era continuamente enfraquecido. Esse é o exemplo da região Balcânica, onde devido as intensas relações comerciais com a Europa já notadas no final do século XVIII formaram-se notadamente grupos de comerciantes, industriais e outros relacionados a estas

atividades. Mais tarde, esses grupos tornariam-se significativos para com o desenvolvimento dos estados nacionais grego (1829), búlgaro (1878) e sérvio (1878) (KARPAT, 1972).

Como era de supor, o setor privado correspondeu a alterações no nível da infraestrutura social e burocrática da sociedade muçulmana. Quataert (2000) ao analisar o efeito do sistema contratual das empresas estrangeiras para com sua hierarquia, constatamos que esta é a reprodução micro da intervenção europeia na sociedade otomano como um todo. As práticas de contratação das empresas estrangeiras são necessárias para a compreensão das “tensões intercomunitárias” que passaram a ser recorrentes no mundo otomano oitocentista. O escalonamento de empresas priorizava estrangeiros e não muçulmanos em cargos superiores em relação aos muçulmanos, “invertendo, dessa forma, o velho e centenário paradigma otomano da predominância política e jurídica muçulmana”¹⁷. O assalto ocidental frustrava uma ordem já existente no Estado otomano. No século XIX, nos últimos séculos da Sublime Porta, houve uma competição entre três conjuntos de hierarquia social:

A primeira vigorou formalmente centenas de anos até às primeiras alterações iniciada no século XIX e conferia aos muçulmanos posições de controle político e legal em detrimento dos não muçulmanos. A segunda, o modelo das companhias estrangeiras, começou a esboçar-se no século XVIII. de acordo com essa estratificação, os estrangeiros estavam no topo, os não muçulmanos em posição intermédia e os muçulmanos na base. A terceira, o modelo otomano requeria um quadro administrativo estatal, cujos membros eram recrutados em todas as comunidades étnicas e religiosas; na sociedade que comandavam, todos os indivíduos eram iguais aos olhos da lei e do Estado.¹⁸

O modelo das companhias estrangeiras, predominante no século XIX, pode ser vista no projeto do Canal de Suez, onde técnicos e engenheiros eram em sua maioria de nacionalidade estrangeira, e a mão de obra era particularmente egípcia¹⁹. A criação do Banco Imperial Otomano em 1863, embora estatal e executasse todas as atribuições de um banco central gerindo o sistema financeiro do Império, teve como diretor um francês, o vice um banqueiro da City de Londres e seus acionistas de maioria estrangeira. Conforme Birdal (2010, p. 33), o envolvimento do governo na criação do banco central foi reduzido ao mínimo, e apesar do

¹⁷ MARSOT, A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present [2 ed.]. Cambridge University Press, 2007

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Mais de 100 mil egípcios foram mortos devido à precária condição de trabalho: sob esgotamento físico e mental e expostos a doenças, usando muitas vezes as próprias mãos para cavar, já que a companhia francesa se recusava a fornecer aos trabalhadores ferramentas ou mesmo comida e abrigo. 60.000 egípcios foram mobilizados para cavar o canal em três turnos de 20.000 trabalhadores, negando compulsoriamente os seus serviços para a agricultura. A criação do Canal do Suez arrancou milhares de homens do campo. MARSOT, A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present [2 ed.]. Cambridge University Press, 2007.

Estado otomano deter a competência de nomear um *nazir* (ministro) para fins de inspeções e um *muhasebeci* (contador) para supervisionar as operações financeiras entre o banco e o tesouro, mas não participaria de fato na administração do banco.

A perda de influência econômica, o crescimento da influência da Europa, as políticas que favoreciam estrangeiros e não muçulmanos, a crescente carga de impostos para suprir o pagamento das dívidas, tudo isso foi expresso em inúmeras mobilizações violentas. Em 1860, num momento de depressão comercial, estourou uma guerra civil na região do Líbano a qual provocou um massacre de cristãos em Damasco. Essa manifestação correspondeu a uma oposição das reformas otomanas e os privilégios europeus a elas relacionados. A bancarrota do Estado otomano desagradou não só muçulmanos como cristãos eslavos. Em 1875, cristãos do sul da Herzegovina, estimulados pela propaganda pan-eslava de Moscou, se revoltaram contra a pesada tributação. No ano seguinte seguiu-se uma rebelião na região da Bulgária, nas comunidades das montanhas de Rhodope. Na Tunísia em 1864, houve uma indignação violenta com o não cumprimento legal da *sharia*, contra o governo do bei, e as classes que desfrutavam de suas políticas econômicas mamelucos e comerciantes estrangeiros. Os rebeldes exigiam também a redução dos impostos justificado para o pagamento de dívidas externas, inchando a riqueza dos países credores.

A expansão do comércio internacional não provocou apenas mudanças pelo seu aspecto desigual, como também auxiliou na criação de uma classe média turca (os *ayan*). É necessário destacar que as crescentes relações comerciais e suas regulações com a Europa, as inúmeras medidas implementadas pelo governo otomano como a transferência de terras pertencentes ao governo para os indivíduos²⁰, no intuito de aumentar a riqueza material e conseqüentemente aumentar sua receita, o sistema liberal *laissez-faire*, consolidaram e aceleraram o emergente capitalismo otomano. Estas condições forneceram base para novos padrões de estratificações sociais e acarretou na construção de um intelecto próprio entre a população muçulmana, dando origem a novos líderes de famílias ulemás, latifundiários, comerciantes, etc. Embora sufocados pela intelligentsia burocrática do Estado otomano, esses intelectuais de classe média manifestaram novas visões de mundo e das reformas, como no caso de Namik Kemal, Halit Ziya, Ahmet Mithat, etc (KARPAT, 1972).

²⁰ Por meio das emendas do Código da Terra de 1858.

Reformas Tanzimat: criação e transformação das comunidades políticas

Evidentemente, a marcha da mudança envolveu outros processos e não ficaram apenas restritas ao controle do capital, como também se refletiu no âmbito social. O Império Otomano, o principal e último arranjo de todo o desenvolvimento político do Islã testemunhava forças históricas que vinham à desempenhar papéis significativos para o seu destino político e de crença. Entre 1798 e 1922, constatou-se o encurtamento das fronteiras, danos territoriais envolvendo revoltas internas, bem como as frequentes guerras imperiais, maior controle da sociedade muçulmana a níveis mais profundos e o desenvolvimento de um fator novo na nação otomana: a violência entre seus próprios súditos - a qual representou o vigor das mudanças sociais e políticas do Estado otomano (QUATAERT, 2000: 77).

Em 1821, eclodiu a revolta dos gregos na Romênia e na Grécia, a qual resultou na independência grega, promovendo o aparecimento de novas forças nacionais no Império entre outros povos cristãos, como os sérvios, os armênios e os búlgaros que buscavam forças a seu favor nas Grandes Potências europeias. A diplomacia e o exército otomano mostraram-se ineficientes em controlar a revolta, o que acabou por culminar em uma intervenção militar e diplomática europeia. Em certa medida isso é justificado pelo caráter inédito despontado por esses movimentos na história otomana: insurreições por parte de seus próprios súditos contra o seu soberano, que por extensão acabavam por dar forma ao nacionalismo. Na questão grega por exemplo, a consciência daqueles que compartilhavam uma história coletiva e a mesma língua em muito foi inspirado pela Revolução Francesa, e isso estava relacionado ao saudosismo da Grécia antiga (HOURANI, 2005: 64, 355). Na sua generalidade, essa violência é endêmica a um encadeamento histórico planetário que deu luz à constituição de Estados-nação incluindo não só o Oriente Médio, como a Ásia Oriental e Meridional, os Estados Unidos, a Europa.

Em resposta, entre 1829 e 1856, o poder central esforçou-se promulgando diversos decretos para retirar diferenciações entre seus súditos e promover uma espécie de igualdade. A lei do Jardim das Rosas (Hatt-i Sherif, de Gülhane) vem para tipificar este paradigma. Proclamada pelo sultão Abdülmecid I, em 3 de novembro de 1839, o decreto, primeiro de muitos, prometia direitos iguais através da imposição de assimetrias e justiça para todos os

súditos, independente de grupo étnico ou se fossem eles muçulmanos ou não. Segundo Palmer (2013) o evento foi descrito como impressionante por diversos embaixadores estrangeiros que situavam-se na capital turca.

De modo geral, a proclamação é interpretada como a inauguração do período *Tanzimat* (تنظيمات, em turco reorganização). O *Tanzimat* correspondeu a um período entre 1839 e 1876, até o estabelecimento da primeira constituição otomana, ponto culminante deste processo reformador. Este período foi uma tentativa consistente de ministros e soberanos otomanos de reformar não somente suas instituições, bem como a sociedade, a fim de modernizá-las, no intuito de preservar o carácter autocrático por meio da centralidade e da secularização. Determinadas medidas reformistas eram espelhadas à Europa como modelo de civilização. Essas reformas visavam dar um novo fundamento legal e moral e não apenas circunscrever-se a mudanças no âmbito militar e administrativo do Império (HOURANI, 2005:102). Segundo Abuh-Manneh (1990), a característica mais importante das medidas *Tanzimat* foi erradicar a injustiça e a opressão, cumprir o estado de direito, tanto a *sharia* (a lei muçulmana), quanto a *kdniun* (lei estadual) a tanto tempo negligenciadas, colocando fim ao domínio absoluto do sultanato e de seus atos arbitrários.

Além das deliberações do *Tanzimat*, havia províncias à margem do império onde reformas similares foram exercidas: no Egito, as reformas – em grande parte de interesse militar e de controle na administração – assumiram nuances menos doutrinárias e “foram executadas primariamente para reforçar a posição vis-à-vis de seu soberano, de seus súditos e das Potências da Europa”²¹. Em Túnis, a declaração *‘ahd al-aman* foi entendida dentro de princípios legais modernizantes nos quais as reformas *Tanzimat* defendia: direitos civis, igualdade e segurança. Além disso, foi em Túnis no ano de 1861 em que fora promulgada uma espécie de constituição, a primeira no mundo muçulmano. No último quartel do século em Marrocos, sob regime do sultão Hasan (1873-1894) houve tentativas de levantar reformas idênticas exercidas em outras regiões do mundo muçulmano: reorganização da administração, do exército e novos meios mais eficazes de levantar a receita. (HOURANI, 2005:361)

A proclamação de éditos como a lei do Jardim das Rosas foi o começo de dois movimentos: do desenvolvimento de uma igual cidadania otomana e de seu sistema legal a

²¹ HOURANI, A. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo. Companhia das Letras, 2016, p. 71.

fim de suprimir sentimentos nacionais e evitar um colapso multi étnico e multi religioso e também, da tentativa otomana em deslocar um certo domínio jurisprudente, pertencente até então a Europa através do relacionamento entre o governante e os governados. Durante a maior parte de existência do Estado otomano, o governo procurou a tolerância por meio de seu modelo administrativo.

Durante quase toda sua existência, o sistema político estatal otomano - capitalizado pela experiência do antigo Império Árabe Islâmico - exigiu a proteção de seus súditos no exercício religioso, independente da vertente fosse ele islâmico, judaico ou cristão. Esse princípio de tolerância é fundamentado para com os “Povos do Livro”, grupos que também receberam a revelação, isto é judeus e cristãos (QUATAERT, 28). A proteção dos “Povos do Livro” era regulado regulado por um contrato denominado *dhimmi*. Os termos garantiam às comunidades não muçulmanas diversos direitos e um determinado grau de autonomia, como o de propriedade, de liberdade religiosa (com algumas restrições no domínio público), isenção do serviço militar em troca do reconhecimento do Islã e suas leis como sistema religioso. O *dhimmi* era uma noção de diferença no sistema político-administrativo das sociedades islâmicas. A diferença era demonstrada pelo pagamento do imposto *jizia*. Essa convivência do qual desfrutavam os grupos étnicos não muçulmanos foram possíveis graças a uma forma distinta de governança jamais vista na Europa até o estabelecimento das nações: o sistema *millet*. Estudiosos consideram o *millet* como possivelmente a primeira manifestação do que poderia ser considerado lei de direitos das minorias. Certamente permitiu autonomia genuína para diversas comunidades cristãs e judaicas: essas comunidades regiam-se por suas próprias doutrinas religiosas, tinham seus próprios tribunais, preservavam sua língua, liberdade de culto, autonomia quanto a decisão de seus programas curriculares e de sua educação religiosa. Cristãos, judeus, armênios, gregos e sérvios preservando suas identidades e costumes, puderam assim, sem dificuldades, participar da sociedade otomana. Tudo isso, desde que não pusessem em risco a autoridade do poder central do Império.

Em 1856, durante a Guerra da Crimeia, o sultão Abdülmecid, em colaboração com o embaixador francês e o internúncio austríaco²², emitiu outro édito diplomático: a Hatt-ı Hümâyün. Considerado extensão do decreto de 1839, este concedia privilégios espirituais até

²² KARPAT, K. The transformation of the Ottoman State, 1789-1908. Int. J. Middle East Stud. 3 (1972), 243-281 Printed in Great Britain, p. 259.

então jamais concedidos às comunidades não-muçulmanas e prometia igualdade para todos na educação, nas nomeações de cargos administrativos e do governo, independente do credo.

Os *millets* cristãos foram beneficiados com concessões, como visto na Constituição e, em 1863, na Assembleia Nacional da Armênia. A língua turca, idioma oficial do Estado, foi rescindida e o governo assumiu o caráter multilíngue. As expressões minuciosas do tratado evidenciavam a mudança da noção de minorias por parte do governo otomano. É notório que por meio de decretos como estes, ao longo do século oitocentista questões étnicas passaram a ser mais acentuadas e debatidas. Abuh-Manneh (1990) qualifica a criação da nova política otomana baseada em cidadãos iguais como o ideal do otomanismo. O otomanismo era um aspecto do período de reformas *Tanzimat*, e que despertou ressentimentos entre os principais dignitários muçulmanos em Constantinopla e em todo o Império. Também causou uma divisão dentro da burocracia islâmica.

As reformas *Tanzimat* extinguíram oficialmente os velhos sistemas que determinavam as diferenciações e a superioridade legal muçulmana. Essa noção é perceptível no caso da abolição de antigas marcas sociais baseadas nas indumentárias, fossem elas religiosas ou de outra natureza. Os códigos de vestuário existente entre os súditos funcionavam como importante distinção quanto ao estrato a que o indivíduo pertencia. A legislação de 1829, promulgada por Mahmud II, impôs uma uniformidade visual entre os súditos do Estado otomano, sem que houvesse diferenças entre os súditos e o monarca ou quaisquer indicativos de hierarquia. Nesse sentido, as alterações das leis da indumentária possui uma estreita correlação com as transformações na estrutura social otomana.

Certamente em uma sociedade onde seu sistema moral é historicamente enraizado por códigos e leis santificados, os novos métodos políticos e formas de organização apregoados começaram a desestabilizar a relação entre o governo e certas camadas da sociedade. Durante o período *Tanzimat*, as funções administrativas e religiosas exercidas pela classe dos ulemás²³ começaram a ser delegadas para o estado secular otomano. Do ponto de vista secular, o

²³ Clérigos muçulmanos intérpretes da lei sagrada (*sharia*), os ulemás combatiam tendências religiosas anti autoritárias e anti tradicionalistas que se manifestavam. A natureza, função e organização dos ulemás difere da do clérigo cristão e da hierarquia clerical católica. Seus assuntos religiosos eram organizados não através de uma igreja, mas pelo Estado, constituído de um corpo oficial e temporal - exceto as ordens místicas, as quais permaneciam perto de setores mais desprivilegiados da sociedade.

Tanzimat representou um processo de restauração das instituições políticas, educacionais e jurídicas.

Segundo Konuralp (2016, 112) apud Mardin (2011, 44-45) essa transformação implicou no desequilíbrio nas classes administrativas otomanas. Posto que, a preocupação da ordem Ulemá era garantir que a legislação e a justiça concordassem com a *sharia*, objetivando preservar a ordem tradicional e não suas reformas. Contudo, outros estudos acrescentam que a realização das reformas incluía também a participação significativa do corpo de eruditos religiosos islâmicos. Os ulemás, por se encontrarem em posições

Em rigor, o século XIX demonstrou importantes mudanças nas identidades de indivíduos e grupos. As identidades étnicas passaram a ser mais significativas, processo este que se espelhava entre os cristãos, enquanto que as designações “cristão” e “muçulmano” tornaram-se mais complexas e menos determinantes nos assuntos políticos otomanos (QUATAERT, 216). Decerto, o desenvolvimento da história otomana congregou povos religiosos e étnicos diversificados, tendo a tolerância e a cooperação como um princípio basilar do Estado. No século XVI, por exemplo, o Império Otomano foi o destino principal de judeus perseguidos e expulsos de Portugal e Espanha (COGGIOLA, 2017, p. 706). Todavia, sob a tensão do nacionalismo moderno as relações étnicas, outrora harmoniosas, hostilizaram-se resultando em massacres. Essa questão possuiu determinada sensibilidade nas discussões jurídicas otomanas oitocentistas.

Diante da perspectiva que esta pesquisa pretende defender e alinhado aos estudos de Karpát (1972), grande parte dos estudos sobre a modernização do Império Otomano destaca apenas a intensidade dos estímulos externos, ou seja, do impacto europeu, relegando para o segundo plano a agência das sociedades do Oriente Médio que condicionaram as respostas a estes estímulos. E, além disso, a história dos Bálcãs no século XIX vem sendo interpretada a partir da perspectiva nacional dogmática. É necessário reconhecer que a ascensão dos nacionalismos não muçulmanos, bem como as práticas modernizantes estavam condicionadas à transformações determinados por fatores internos bem antes da influência europeia, este último apenas acelerou um fenômeno em curso.

Historiografias mais recentes vêm apontando que desde o século XVI, as autoridades otomanas instituíram medidas de modernização, como a organização de um sistema mais

eficiente e impositivo de arrecadação de taxas, a descentralização e racionalização administrativa de seus domínios. Porém, esses ajustes foram incapazes de promover mudanças nas bases produtivas e sociais do Império (COGGIOLA apud FAROQHI 2007, p. 721). Nessa perspectiva, a modernização do Império Otomano possui sentido e desenvolvimento histórico.

A influência da Revolução Francesa na construção de um pensamento islâmico liberal

A Revolução Francesa certamente é digna de nota, uma vez que, como vimos, o movimento de independência grega é um exemplo eloquente da influência europeia e deve ser trabalhada dentro do processo revolucionário de 1848; e temas como reforma religiosa e política estruturam o debate intelectual muçulmano no século XIX, sobretudo no Egito. Ao abordarmos a questão da Revolução Francesa dentro do pensamento muçulmano, levantamos uma tese e antítese: se a Revolução Francesa é considerada por uma produção filosófica específica no espaço e tempo e que corresponde a uma estrutura social essencialmente europeia, podemos concluir que o Império Otomano não experimentou tal fenômeno; entretanto, se a entendermos como evento histórico global, podemos argumentar sobre sua influência indireta, mas altamente significativa (Hermassi, 1985).

Decerto, os otomanos estavam conscientes do novo estilo de vida europeu trazido pelo Iluminismo. Inúmeros foram os homens enviados às capitais europeias, pelo próprio governo que registraram e documentaram o modo de vida europeu. O ideário iluminista, do progresso e bem estar material foi introduzido paulatinamente na sociedade otomana. Desde 1789 no governo do sultão Selim III, as embaixadas francesas e seus conselheiros tornaram-se veículos para ideais e concepções de uma modernidade europeia (Badie, 1989 apud Lewis, 1985). Contudo, é através da expedição de Napoleão Bonaparte ao Egito que signos da Revolução Francesa começam a interagir na cultura árabe. De acordo com Elbaki Herssi (1989, p. 35), a expedição de Napoleão é um marco que consagra a irreversível superioridade do Ocidente no Oriente.

Grupos de funcionários do governo, professores e oficiais instruídos sob educação francesa alimentavam pensamentos liberais islâmicos. Segundo Mardin (1985, 32), a influência da Revolução Francesa começou apenas ser sentida em meados do século XIX, coincidindo com o surgimento de um grupo de pensadores que podem ser caracterizados como a nova *intelligentsia* otomana.

Segundo Moaddel e Talatoff (2000), um fator primordial das transformações sociais do século XIX vistas do mundo islâmico é dado pela alteração da paisagem cultural devido a grande inundação de concepções e conceitos ideológicos vindo da Europa, promovendo um ambiente cultural plural nas sociedades do Oriente. Esse pluralismo modificou a “contenda ideológica” das discussões teológicas, filosóficas e sociais. Rifa’ a Badawi Rafi’ al-Tahtawi (1801-73), por exemplo, escritor, o primeiro pensador modernista islâmico egípcio, professor, tradutor, marcado pelo pensamento iluminista e educado na tradição islâmica, foi um dos primeiros intelectuais a interessar-se pelas instituições parlamentares francesas. Traduziu os principais expoentes da intelectualidade francesa do século XVIII, Rousseau, Montesquieu, Voltaire e Condillac. Al-Tahtawi foi o primeiro autor a articular a ideia de pátria, derivado de Montesquieu, através do termo *watan*. Ele tornou-se um grande promotor da educação e destinou sua vida à fornecer soluções sociais e políticas para o Egito; seus estudos influenciaram pensadores posteriores, incluindo Muhammad Abduh. Tahtawi está inserido na “primeira geração”²⁴ de pensadores, os quais conscientes de uma Europa industrial, das fortes instituições políticas, a interpretavam como caminho a ser seguido. O objetivo da primeira geração concernia escrever primariamente a um público que permanecia em um pensamento mais antigo, com o propósito de convencê-los de que não só poderiam como necessitavam adotar instituições e leis européias sem deixarem de ser muçulmanos (HOURANI, 2005, 11).

Para Tahtawi, a perspectiva do Iluminismo francês -da boa sociedade pautada na justiça, do bem estar dos governados, do bom legislador- não era improvável de ser aplicada ou reconciliada na tradição política islâmica, pelo contrário, era identificada na opinião de filósofos muçulmanos que estudaram a vida do Profeta (MOADDEL, TOLATOFF, 2000, p.

²⁴ Utilizo-me do termo de Hourani (2005). O autor traça a linha de descendência de quatro gerações de pensadores muçulmanos influenciados pela presença da Europa no Oriente Médio e Norte da África. Nessa análise, Hourani constrói uma estrutura cronológica, destacando determinados indivíduos amplamente representativos no pensamento árabe moderno, explicando suas influências, circunstâncias e relacionando uns com os outros. A primeira fase estende-se aproximadamente de 1830 até 1870, a segunda corresponde de 1870 a 1900, o terceiro período de 1900 a 1939 e a última e quarta fase é inaugurada pela Segunda Guerra Mundial.

11). Entretanto, o pensador egípcio não isentou-se de críticas à sociedade francesa, criticava a avareza dos homens e acreditava que estes eram escravos de suas mulheres.

Aqui, o repertório da Revolução Francesa é visto mais como inclusão do que imitação. Em nível intelectual, a Revolução é tratada a uma afinidade frágil, em todo caso, muito seletiva. No mundo muçulmano ela só é decifrada por meio de análises estratégicas, que sobretudo, considerem as conjunturas e dinâmicas internas da sociedade islâmica. A Revolução Francesa é considerada como espécie de “composição” que acaba por se misturar na dinâmica social e política do mundo muçulmano (Badie, 1989). É o exemplo da tentativa de conciliação que muitos intelectuais árabes se dispuseram a fazer entre conceitos tradicionais islâmico e conceitos modernos europeu.

A circulação dessas ideias são apoiadas sobretudo pela democratização da educação e aparição extraordinária da imprensa árabe. Os jornais foram sobretudo palcos de debates sobre revelação e razão, estes que constituíram um dos efeitos mais perceptíveis dessa ação importadora da Revolução Francesa (Badie, 1985).

A imprensa no mundo árabe chegou tarde. O aparecimento de jornais e periódicos privados deram-se a partir de 1860, devido ao relativo liberalismo dos regimes turcos e egípcios e ao aumento de escritos árabes, prelos e público leitor. Os jornais e periódicos foram fundamentais no processo de consciência e reflexão do pensamento islâmico liberal, eles participaram da cultura da reforma em voga pelo Estado otomano, e pelos árabes. Esses jornais tornaram-se não somente canais de diálogo e democratização para as ideias e críticas de pensadores muçulmanos, como também fizeram parte de uma organização política do mundo árabe no século oitocentista. Até então, eram poucos os jornais que circulavam no Império, e quando eram, foram publicados pelo governo e continham sobretudo notícias oficiais. Nas três décadas seguintes, os periódicos permaneceram sob controle de cristãos libaneses, fossem esses publicados em Constantinopla ou no Cairo; e, por toda uma geração, leitores do mundo árabe ficaram sujeito às concepções de ideias e concepções vindas Líbano (Hourani, 2016, p. 115-16).

Capítulo 4

Muhammad Abduh (1849-1905)

A medida do percurso do século XIX, tornava-se cada vez mais difícil ignorar suas mudanças e transformações no âmbito político, social e cultural. Após a longa discussão sobre o

contexto social e político da época, este capítulo apresento brevemente a biografia do reformista egípcio e logo identifico e caracterizo a linha de pensamento de Muhammad Abduh (1849-1905).

Um Islã exposto aos ventos do Ocidente

Como vimos, a superioridade da Europa no século XIX foi um vigor para as discussões estabelecidas entre a intelligentsia otomana. Foram realizados diversos empreendimentos inspirado em modelos europeus, em instituições, nas forças armadas, na legislação, na burocracia. Internamente, o período correspondeu a dicotomia de diferentes

formações entre a sociedade e o governo. Subproduto das novas forças tecnológicas, econômicas e intelectuais, a sociedade otomana oitocentista desenvolveu-se em novas comunidades e classes ocupacionais, com novas considerações e demandas. Um sistema econômico cada vez mais dependente da indústria, o avanço da ciência e tecnologia ocidental, novas teorias, estudos e técnicas de governo constituíam a espinha dorsal do desafio externo. A busca de autonomia nas províncias e uma série de demandas conflituosas por segurança e ordem, constantemente formulada pela terminologia religiosa e moralista constituíam o desafio interno (Karpat, 1972).

Contemporâneos da época buscavam identificar distinções entre os países ocidentais e o Império Otomano, bem como justificar as causas do atraso tecnológico e moral do Império. Além da distinção básica percebida do atraso da ciência e tecnologia, a literatura mais encontrada durante este período investigativo por parte de intelectuais muçulmanos²⁵, era sobre Estado e religião. Pois, tanto a estrutura do Estado e o pensamento político e social de seus governados foram formados pelos princípios islâmicos.

Quataert (2000) aponta que a justificativa ao cenário de fragilidade otomano foi colocada de duas maneiras distintas, a primeira, de forma pragmática e prática, responsabilizava o atraso técnico: sua resposta seria a adoção de melhores tecnologias e estava ligado a modernização do aparato estatal, através dos éditos e das leis. Ao longo da história, por exemplo, observamos a presença de oficiais de exércitos europeus a fim de criar e reconstituir armadas de acordo com padrões modernos. A segunda maneira, por outro lado, havia aqueles que consideravam a crise uma questão religiosa e moral, cuja resolução decorria a uma reforma moral e religiosa.

Os adeptos da segunda maneira compreendia o Islã como o que havia de mais profundo em seu mundo. Portanto

Se a vida no mundo moderno exigia mudanças em suas maneiras de organizar a sociedade, tinham de tentar fazê-las permanecendo fiéis a si mesmos; e isso só seria possível se o Islã fosse interpretado para torná-lo compatível com a sobrevivência, força e progresso no mundo. (HOURANI, 2007, p. 404).

²⁵ Ver Tuncay Saygin, Mehmet Önal. “Secularism” from the last years of the Ottoman Empire to the early Turkish Republic, 2013.

Esse era o ponto de partida dos chamados “modernistas islâmicos”. Eles compreendiam o Islã como parte da razão e da dinâmica do progresso postas sobre a civilização moderna. Essas ideias foram mais plenamente desenvolvidas nos estudos de Muhammad Abduh, cujos trabalhos iriam ressonar nos mais variados pensamentos islâmicos contemporâneos (HOURANI, 2005, 2007).

O movimento modernista de reformas foi determinado principalmente por três indivíduos: Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad‘ Abduh e Muhammad Rashid Rida. Eles compartilhavam diversos denominadores comuns: reformar a concepção religiosa do Islã e reviver as práticas e crenças religiosas dos muçulmanos; realçar o estudo e a exegese dos direitos do Alcorão, em vez de tomá-los exclusivamente para com a teologia, para que a fé possa derivar de sua fonte adequada, e conseqüentemente trazer os dogmas da teologia para a compreensão das pessoas comuns; reivindicar o direito da investigação independente (*ijtihad*) (Haddad, 1994 apud Amir, Shuriye, Ismail, 2012).

As imagens de Muhammad Abduh

Nascido em 1849 no Egito, membro de uma família erudita, Muhammad Abduh foi um importante escritor, filósofo, sociólogo e reformador egípcio. Ele ganhou a vida dando aulas particulares e aulas em universidades, como a Universidade de al-Azhar, sobre teologia, lógica e moral. Seus cursos foram distinguidos por um novo método que atraía um grande número de estudantes. Abduh se dedicou às ciências denominadas “modernas”; elas não figuravam no programa de instrução da Universidade Islâmica. Em 1879, foi nomeado professor de História na faculdade de Dar al-Ulum e professor de literatura na Escola de Idiomas. Concomitante a vida de universidades, o intelectual egípcio se dedicava às atividades de jornalista. No início do reinado do quédiva Tewfik, em 1879, Abduh tornou-se editor do Jornal Oficial, foi neste periódico que começou a surgir o seu desempenho em direção à reforma religiosa e moral que caracterizaram grande parte de seu trabalho²⁶.

²⁶ M. SHARIF. Chapter 75: Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School. In: A History of Muslim Philosophy Volume 2, Book 8. Edited and Introduced. Director of the Institute of Islamic Culture, Lahore Pakistan. Pakistan Philosophical Congress, 2013.

No final do século XIX, o egípcio, jurista e reformador liberal Muhammad ‘Abduh liderou um movimento regional no Egito para modernizar o sistema islâmico, as práticas muçulmanas, bem como suas instituições. Esse movimento foi um demonstrativo de como os modernistas árabes do período se organizaram em prol da adoção de uma modernidade; enquanto os tradicionalistas que resistiam à mudança eram acusados de se submeterem às influências estrangeiras antagônicas ao Islã (AlSamara, 2018 apud Hourani, 1962).

Culto e intelectual, Muhammad Abduh’ esteve em contato com escritores europeus, visitava Herbert Spencer na Grã-Bretanha, leu *Emílio ou Da Educação* de Rousseau, *Life of Jesus* do exegeta e teólogo alemão Strauss, admirava romances russos e escreveu para Leon Tolstói na ocasião de sua excomunicação da Igreja Russa. Sempre que podia, Abduh’ viajava para o Ocidente.

Mais tarde, Muhammad Abduh foi nomeado membro do Conselho de Administração da Universidade al-Azhar. Aproveitando sua posição prestigiosa, ele procurou renovar e elevar os padrões materiais, culturais e morais da antiga Universidade Islâmica. A influência das doutrinas liberais que ele professou foi facilmente sentida: ele instituiu cursos nas ciências seculares, como história, geografia, história natural, matemática e filosofia, ciências que não haviam aparecido anteriormente nos currículos desta universidade (SHARIF, 2013). Abduh propôs revisar todo o currículo universitário e seu método de ensino para alinhá-lo com as instituições educacionais da Europa e da América. Ele insistiu que, sem reformar al-Azhar, o progresso em outras áreas seria impossível (AlSamara, 2018). Abduh também pontuou o fato de existirem apenas três escolas para o ensino superior no Egito: as escolas de direito, medicina e engenharia. As outras disciplinas do conhecimento humano, que eram superficialmente exposta para alguns deles nas escolas secundárias, eram negadas pelo povo egípcio.

Em 1899 foi nomeado Grande Mufti do Egito, chefe do sistema das leis religiosas islâmicas. Foi a partir de então que sua influência modernizadora teve seus efeitos de longo alcance. Como Mufti, Abduh pôde reformar as cortes religiosas e a administração da *awqaf*;

suas *fatwas* auxiliaram a “reinterpretar a lei religiosa de acordo com as necessidades da era”²⁷, gerando questões de interesse público. Conforme Sharif (2013),

como Grande Mufti, ele tomou três decisões religiosas (*fatwas*) que demonstraram nitidamente sua tolerância em relação a outras religiões. O primeiro deles autorizou os muçulmanos a receber juros e dividendos; o segundo autorizou-os, enquanto viviam em países não-muçulmanos, a comer a carne de animais abatidos por não-muçulmanos; e a terceira permitia que, se surgisse a ocasião, os muçulmanos usassem outras roupas além do traje tradicional.

Não é preciso ressaltar o quão essas questões suscitaram controvérsias e discussões na sociedade, promovendo até mesmo acusações imorais contra Abduh.

Contudo, para que possamos nos aprofundar nos escritos de Muhammad Abduh, é necessário realizarmos um movimento crítico. Residem inúmeros estudos dedicados à exposição de sua vida, pensamentos e sua capacidade intelectual em adaptar o Islã à modernidade, com narrativas biográficas o qualificando como herói, ou até mesmo como vilão contra a dominação colonial. Kamil al-Shinnawi, jovem escritor egípcio, descreveu recentemente a vida de Abduh como uma “combinação da vida de um profeta e a de um herói”²⁸. De acordo com Itzchak Weismann (2007), ao estudarmos uma figura tão proeminente como o de Muhammad Abduh, faz-se necessário termos conhecimento de que sua imagem configurou a inúmeros projetos historiográficos que se combinaram para constituí-lo como um agente do modernismo islâmico; é o caso de sua biografia compilada por seu discípulo Rashid Rida. O próprio estudo de Weismann procura revisar a imagem estabelecida de 'Abduh e discutir sobre seu efeito no desempenho da construção de um pensamento islâmico liberal. Para Kinda AlSamara (2018), a maioria dos estudos do ilustre estudioso e reformador árabe do século XIX, Muḥammad ‘Abduh, se concentra nas reformas religiosas que ele instigou; poucos são os estudos que discutem sua visão de modernização por meio de reformas educacionais, sociais e políticas.

Podemos falar sobre a criação de uma imagem vulgarizada de Abduh que corresponde a uma leitura eurocêntrica de sua biografia e estudos, a qual considera seus esforços unicamente como mera reação e ímpeto de adaptar o Islã a modernidade do Ocidente. Essa

²⁷ HOURANI, A. *O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005, p. 153.

²⁸ M. SHARIF. Chapter 75: Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School. In: *A History of Muslim Philosophy Volume 2, Book 8*. Edited and Introduced. Director of the Institute of Islamic Culture, Lahore Pakistan. Pakistan Philosophical Congress, 2013.

imagem não só se restringe a Muhammad Abduh, como também a outros personalistas do movimento modernista islâmico. A nossa pesquisa considera e defende uma reconstrução das percepções de Abduh sem negar os fatores externos já muito debatidos sobre a situação do Império. Essa reconstrução significa compreender os projetos de Muhammad Abduh como "um produto das estruturas sociopolíticas e culturais que surgiram no Egito no decorrer do século XIX"²⁹.

Em *Modern Trends in Islam*, publicado em 1945, Gibb descreve 'Abduh como a principal figura do modernismo islâmico³⁰ no mundo árabe, que provocou uma separação entre questões religiosas e conflitos políticos da época. Ele resume o programa reformista de Abduh em quatro tópicos: a purificação do Islã, a reforma de seu ensino superior, a reformulação de sua doutrina à luz do pensamento moderno (daí o modernismo) e a defesa do islã contra o Ocidente. De acordo com Gibb, Abduh restaurou uma certa flexibilidade ao Islã que ele caracterizava por um sistema rígido e aparentemente congelado, possibilitando reformulações a doutrinas em termos modernos, e não medievais (GIBB apud WEISMANN, 2007). A expansão e o domínio ocidental percebido por Abduh, demonstraria aos orientistas, e supostamente confirmaria, a superioridade do Ocidente sobre o Oriente.

De acordo com Weismann (2007), as características biográficas que aproximaram os estudos orientistas para com Muhammad Abduh, foi devido a seus ensaios teológicos e sua abordagem ao Alcorão, que permitiram aos europeus o entendimento textualista do estudo das tendências modernas e reformistas do Islã. Outra característica concerniu a clássica divisão tripartida eurocêntrica da história do Islã, em sua perspectiva orientalista: um Islã clássico, seu declínio medieval e as tentativas modernas de reforma.

²⁹ Weismann, I. The sociology of 'Islamic modernism: Muhammad 'Abduh, the national public sphere and the colonial state. *Maghreb review: Majallat al-Maghrib*, ISSN 0309-457X, Vol. 32, N°. 1, 2007, págs. 104-121

³⁰ A denominação do modernismo islâmico foi cunhada por estudiosos ocidentais, aparentemente a derivaram do modernismo católico contemporâneo, que visava adaptar a teologia cristã às descobertas científicas modernas e à evolução geral do mundo. A *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* definiu o modernismo como um esforço dos "de reinterpretação flexível e contínua do Islã, para que os muçulmanos possam desenvolver instituições de educação, direito e política adequadas às condições modernas". Ler mais em: B. Valade, "Modernity," *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 9939-9944, Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F. Ismail. MUHAMMAD ABDUH'S CONTRIBUTIONS TO MODERNITY. *アシエン ヅロナル オフ メネゲメント サイネセゾ アナド エグケサン* ISSN: 2186-845X ISSN: 2186-8441. Vol. 1. No. 1. April 2012

O Egito e a esfera pública

Falar sobre Muhammad Abduh' é falar sobre o Egito. A história egípcia do século XIX é geralmente descrita por dois processos principais: a primeira como formação do moderno Estado egípcio, a outra a sua incorporação no mercado mundial dominado pela Europa. Esses processos já estavam sendo constituídos nos séculos anteriores, quando as famílias locais aumentaram seu poder às custas do governo central otomano e à medida que os laços comerciais com a Europa se intensificaram. Ambas as tendências se concretizaram na primeira metade do século XIX; primeiro com a ascensão de Muhammad 'Ali, conhecido como “o fundador do Egito moderno”, em 1805 e depois da convenção comercial anglo-otomana de 1838, que abriu a economia do Egito aos interesses financeiros e industriais europeus. Os dois desenvolvimentos convergiram na ocupação britânica do Egito em 1882 (Weismann, 2007).

A convenção anglo-otomana de 1838, estabeleceu o regime de capitulações em todas as partes do Império Otomano, provocou mudanças na lei alfandegária do Império e proibiu os monopólios estatais. Como explicado no capítulo 3, o acordo anglo-otomano precipitou a desintegração do sistema econômico construído por Muhammad Ali, já que grande parte da terra foi redistribuída a membros da família real e a altos funcionários de sua confiança. Durante os reinados de seus sucessores, os quedivas Sa'id (1854-1863) e especialmente Isma'il (1863-1879), emergiu uma nova classe de proprietários de terras; enquanto o Egito era incorporado, como produtor de algodão e mercado, para bens manufaturados.. A introdução de uma burocracia moderna, a modernização do exército e a construção de obras públicas foram financiadas por empréstimos estrangeiros, que nos anos de 1875-1882 levaram à falência, supervisão europeia e, finalmente, ao estabelecimento do domínio colonial britânico

31.

A esse efervescente contexto, Weismann destaca

³¹ Roger, O., “Egypt and Europe: From French Expedition to British Occupation,” in Albert Hourani, Philip Khoury and Mary C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East: A Reader* (2nd. ed. London and New York: I.B.Tauris, 2004), 111-124. Mais em Hunter, R. *Egypt under the Khedives, 1805-1874: From Household Government to Modern Bureaucracy* (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1984), apud Weismann, I. *The sociology of 'Islamic modernism: Muhammad 'Abduh, the national public sphere and the colonial state. Maghreb review: Majallat al-Maghrib, ISSN 0309-457X, Vol. 32, N°. 1, 2007, págs. 104-121*

Foram as tensões entre os dois processos de formação e incorporação do Estado egípcio no mercado capitalista mundial que criaram um espaço para a ascensão de uma esfera pública egípcia. Segundo Habermas, a esfera pública está localizada entre a moderna economia capitalista e o estado burocrático; é um terceiro domínio social, no qual algo como a opinião pública pode ser formado. Em sua forma ideal-típica, esse domínio surge sempre que indivíduos informados se reúnem para debater de maneira livre e racional-crítica sobre assuntos de interesse geral. Grandes órgãos da esfera pública, como os da era moderna, exigem que a mídia pública - jornais e jornalismo, editoras e bibliotecas de empréstimos - informe a discussão pública e novos locais de sociabilidade - salões, cafés e associações, nos quais a discussão pública pode ser levada. Habermas sustentou que a esfera pública, nesse sentido, era o produto de uma situação histórica concreta, a da sociedade burguesa da Europa Ocidental e, principalmente, britânica, dos séculos XVII e XVIII.³²

As idéias e costumes ocidentais constituíam um elemento importante na esfera pública que era assim recém aberta no Egito. É importante lembrarmos também que a década de 1870 foi o período em que a consciência nacional tomou forma no Egito. Como vimos anteriormente no capítulo 3, a imprensa periódica colaborou nesse tipo de reflexões e debates na esfera pública. O debate que se seguiu sobre as políticas do governo foi acompanhado pelos proprietários de terras e funcionários estatais estabelecidos, bem como pelas classes sociais que começaram a se formar nas décadas anteriores: os oficiais do exército egípcio e os graduados do sistema das escolas jurídicas em expansão. O engajamento dessas classes na esfera pública anunciou o surgimento de um movimento nacional egípcio e precipitou os eventos que levaram ao a deposição do governo egípcio em 1879 (Weismann, 2007).

Filosofia e pensamento

O seu repertório intelectual situa-se na primeira fase do desenvolvimento histórico do Islã. A primeira fase consistiu em um período entre o final do século XIX e início do século XX, onde um conjunto de ideias, promovidas por um grupo proeminente de teólogos muçulmanos, especialmente da Índia e Egito, buscavam unir o Islã à modernidade. Estes teólogos, admirados pelo progresso científico, pela sociologia de Herbert Spencer, pela concepção evolutiva darwinista e até mesmo pelo estilo de vida ocidental, defendiam que o Islã, a priori religião universal, era inteiramente capaz de se afeiçoar a parâmetros e condições da época moderna utilizando-se da lei e razão. (MOADDEL, TALATTOF, 2000).

³² Tradução nossa.

De acordo com Mansoor Moaddel e Kamran Talattof,

Esses estudiosos examinaram criticamente as concepções clássicas e os métodos de jurisprudência e elaboraram uma nova abordagem da teologia islâmica e da exegese corânica. Essa nova mobilização teológica, rebelião direta contra a ortodoxia islâmica, expressou uma compatibilidade extraordinária com o Iluminismo. A centralidade do problema teológico árabe girou em torno da questão da validade do conhecimento derivado das fontes externas ao Islamismo e de sua adequação metodológica das quatro fontes tradicionais da jurisprudência islâmica: O Alcorão, os hadices atribuídos ao Profeta (*hadith*), o consenso dos teólogos (*ijma*), e a racionalidade jurídica por analogia (*qiyas*). (2000, p. 2)

Estes intelectuais primeiro procuravam reinterpretar o Alcorão e o *hadith* para transformar a *ijma* e a *qiyas*, e então formular um projeto reformista sob a égide da teoria social moderna e da racionalidade científica. Os escritos político-filosóficos de Al-Afghani, a exegese corânica modernista de Muhammad Abduh', as apologéticas de Fardi Wajdi, o feminismo islâmico de Qasim Amin, e a controversa tese de Abd al Raziq foram todos produzidos a fim de tentar responder sobre a decadência islâmica em um contexto indiscutivelmente novo para o Oriente (MOADDEL, TALATTOF, 2000). Outros conceitos e pressupostos metodológicos do mundo islâmico foram sujeitos a um reexame. Alinhado a ascensão das ciências racionais, Muhammad Abduh' enfrentou no Egito contradições entre a lei islâmica e a organização social, educacional e política, principalmente quanto a condição das mulheres egípcias na sociedade.

Devido a sua posição na Universidade de Al-Azhar, o reformista egípcio adotava uma visão pragmática e humanística que de certa forma orientou os rumos de seus estudos e tentativas de reformas. Ele acreditava que a estrutura rígida da cultura islâmica velava o que era a verdadeira religião islâmica, uma religião lógica e fluída. Para Abduh, a prática do Islã estava enraizado na premissa ontológica da verdade racional. Em seu mais famoso estudo, *Risālat al-tawhīd*, Abduh procurou conceber uma estrutura que advoga uma concepção mais moderna do Islã, discutindo sobre a tradição. Mais tarde, seus estudos representaram um terreno de criação para os ideais islâmicos na sociedade moderna, a expansão da liberdade e o renascimento do Islã político (Amir, Shuriye, Ismail, 2012).

A adoção de uma visão mais conciliatório e interpretativa do Islã caracterizou seus trabalhos e deu os primeiros passos para abordagens modernistas. Em particular, ele se concentrou em questões relacionadas à educação e reforma religiosa (*iṣlāh*) . 'Abduh queria

adotar os ideais da modernidade ocidental, mas dentro de uma estrutura islâmica: ele queria dar à *madaniyya* uma identidade islâmica (AlSamara, 2018, p. 63-64). Conforme AlSamara (2018), Abduh acreditava na educação como chave para reformas de sucesso.

De acordo com o intelectual egípcio, os muçulmanos se mantiveram ocupados demais em práticas e comportamentos que não possuíam relevância ao mundo moderno que se inaugurava. Ele acreditava que os muçulmanos deveriam compreender outras religiões além do Islã e também a estudar histórias de outras civilizações estrangeiras a fim de descobrir os segredos de seu sucesso. A ciência, administração e educação eram responsáveis e motores das forças e riquezas das nações desenvolvidas, e a única maneira do mundo árabe progredir era debruçar-se sobre elas (Abduh, 2009 apud AlSamara, 2018). Ele acreditava que uma sociedade educada era uma sociedade funcional. Para Abduh, a melhor maneira de reformar a educação era revisar o próprio entendimento de família. A isso, Muhammad Abduh defendeu a educação para todas as mulheres, dando-lhes direitos iguais aos homens. Para ele, homens e mulheres são iguais em direitos e deveres, iguais em razão, sentimentos e senso de identidade³³. ‘Abduh disse: “Uma nação é baseada em famílias. Boas famílias formam boas nações. Boas famílias estão unidas pelo amor e pela cooperação entre pais, filhos e parentes. Se alguém não é um bom membro de uma família, essa pessoa também não será um bom membro da sociedade ou nação”³⁴. Enquanto Mufti do Egito, muitas de suas *fatwas* confirmam e reforçam sua responsabilidade na questão do direitos das mulheres na sociedade egípcia. De acordo com AlSamara (2018), é razoável supor que Abduh essa perspectiva era defendida em sua própria criação, em uma pequena vila por uma grande família com laços de parentescos estreitos. A vida na aldeia, diz a autora,

ao contrário da vida urbana, santificava a aldeia, diferentemente da vida urbana, santificava a unidade familiar e endossava a proximidade de parentes que freqüentemente moravam na mesma casa ou como vizinhos. Alguns estudiosos apontaram que Abduh tentava estabelecer valores rurais nas áreas de condições urbanas. Isso pode ser verdade. No entanto, ‘Abduh deve ser lembrado por trazer à tona as questões das mulheres, pois ele estava plenamente consciente de que a unidade familiar é mantida unida por mulheres. Ao exigir mais acesso à educação, introduzir novas restrições nas leis de divórcio e tentar abolir a poligamia, ele abriu

³³ Haddad, Yvonne. “Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform.” In *Pioneers of Islamic Revival*. Edited by Ali Rahnama, 30–63. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1994.

³⁴ ‘Abduh, al-A‘māl al-Kāmilah, p. 172

espaço para que as famílias pudessem se desenvolver mais fortemente no futuro.³⁵

Abduh, em seus trabalhos, também distinguiu a natureza do feminismo islâmico em contraste ao feminismo no estilo ocidental. A sua distinção era caracterizada de acordo com o Alcorão e a *Sunnah* (Amir, Shuriye, Ismail, 2012). Assim, é perceptível que as ideias modernas e liberais defendidas por ele, eram justificadas dentro da própria estrutura islâmica. Esse foi o caso da poligamia, uma vez que a poligamia, no Alcorão, só era permitida na garantia de justiça; uma vez impossibilitado de conseguir isso, o ideal corânico deveria ser a monogamia.

É necessário pontuar que, apesar de não caber aqui elucidar como, a luta de Abduh pela emancipação e igualdade de gênero teve uma influência significativa em muitos grandes idealistas e reformistas muçulmanos, como Qasim Amin (1863- 1908), Zainal Abidin Ahmad (1895-1973), Syed Sheikh Ahmad al-Hadi (1867-1934), Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin (1869-1956) e outros.

A visão pragmática de Muhammad Abduh' caracterizava toda a sua crença na relação dinâmica entre o verdadeiro pensamento e a boa ação. Isso significou que, para ele, a lógica e a razão científica geral do pensamento deveriam assumir uma qualificação altamente moral. Ele considerava a lógica não como um exercício meramente acadêmico, mas como um instrumento positivo para o pensamento verdadeiro e construtivo que levava à ação. Essa concepção tornou a busca da lógica obrigatória para a vida moral dos muçulmanos. Por isso, ele defendeu constantemente o princípio da *ijtihad*, ou seja, o direito da interpretação contextualizada, de pensamento livre e mutável, e não deixou de lutar contra o *taqlid*, ou seja, a conformação passiva de dogmas de autoridades religiosas sem exigência de provas (Sharif, 2013).

Segundo AlSamara (2018), ao restabelecer o *ijtihad*, Abduh tornou possível aos estudiosos reexaminar as interpretações do Alcorão à luz dos tempos modernos. Para ele, todas as gerações enfrentam problemas, porém os textos islâmicos continham as soluções para esses problemas. A condição para a utilização do *ijtihad* era a submeter-se a lógica e a

³⁵ AlSamara, Kinda. "Muhammad 'Abduh: Islam and New Urbanity in the Nineteenth-Century Arab World." *Australian Journal of Islamic Studies* 3, no. 1 (2018): 63-79.

razão para a compreensão dos textos; pois, sem raciocínio lógico os muçulmanos poderiam facilmente ser desencaminhados por idéias irracionais³⁶.

Segundo ‘Abduh, existe uma grande diferença entre as reformas religiosas e as políticas: as reformas religiosas são alcançadas por meio de discussão e debate, não com espadas; enquanto as reformas políticas podem até exigir espadas, mas somente quando as palavras falham. O reformista egípcio estava ciente dos perigos das revoluções políticas e conturbações sociais. Abduh sabia que qualquer coisa que fosse estabelecida pela força poderia carecer de legitimidade e acabasse falhando. Ele acreditava que as pessoas deveriam primeiro ser educadas sobre o processo político, para que depois mudanças graduais fossem introduzidas, e as pessoas pudessem se adaptar a estas mudanças (AlSamara, 2018). Abduh’ defendia firmemente um projeto educacional, onde os indivíduos pudessem desempenhar as funções de um governo verdadeiramente representativo. Pois, em um governo participativo que escutasse os governados, não seria necessário buscar tal participação pelo uso das armas. Deve-se temer, conclui Abduh’, que essa mobilização armada promoverá a ocupação do país por estrangeiros (Moaddel, Talatoff, 2000, p. 13 apud Adams 1933, p. 55 Cromer, 1908, p. 179-181, *al-Manar*, 1906, p. 413 e 462, Hourani, 1983, p. 158-9, Enayat, 1977, p. 120-3). No jornal *al-Waqā’i’ al-Miṣriyya*, ‘Abduh escreveu um artigo intitulado “Erros que pessoas inteligentes cometem”; neste artigo, ele usou o sistema político norte-americano como um exemplo brilhante de governança justa e equilibrada, e utilizou-se do sistema político afegão como contra-exemplo³⁷. De acordo com AlSamara (2018), Muhammad Abduh dizia muito sobre líderes tirânicos, o intelectual egípcio escrevia artigos para jornais e periódicos para fomentar a conscientização do povo egípcio sobre como um povo pode ser oprimido. Para ele, em uma sociedade justa, as pessoas seriam capazes de influenciar seus líderes e responsabilizá-lo em na tomada de ação e decisão em prol do povo. Ele acreditava firmemente que, em um estado *madaniyya*, todos são iguais e que a política e a religião são separadas. Isso foi evidente na formulação de sua agenda política, como veremos mais adiante.

Abduh contribuiu significativamente numa agenda de reorganização financeira e moral através da preservação da lei e da liberdade política. De acordo com Khoury (1976

³⁶ Muḥammad ‘Abduh, “Ikhtilāf al-Qawānīn bi-Ikhtilāf Aḥwāl al-Umam”, *al-Waqā’i’ al-Miṣriyya* 1142 (1881).

³⁷ Muḥammad ‘Abduh, “Mistakes Clever People Make,” *al-Waqā’i’ al-Miṣriyya* 1079 (1881)

apud Amir, Shuriye, Ismail, 2012), o reformista egípcio defendeu o idealismo político do Partido Nacionalista, sugerindo determinados termos de conteúdo nitidamente liberal. Entre os termos propostos, podemos destacar: 1) o Partido Nacionalista preservaria seus laços com a Sublime Porta e concorda em ajudar o sultão com recursos financeiros e humanos. No entanto, o Partido resistirá a qualquer tentativa de anexação do Egito como parte do Estado otomano, mantendo sua administração independente; 2) o Partido reconhece a autoridade do sultão desde que seu governo seja justo e em conformidade com a *Sharia*; 3) o Partido reconhece a ajuda dos franceses e britânicos na reorganização dos assuntos financeiros do Egito e confia que a supervisão europeia nesses assuntos assegurará o sucesso. O Partido, porém, considera que o controle europeu é temporário, e deve ser permanecer apenas até que as dívidas do Egito sejam pagas; 4) Os egípcios, cientes de seus direitos, farão de tudo para assegurar sua liberdade. O Partido exige o fortalecimento da Assembleia Popular, o direito da liberdade de imprensa e na defesa da educação. 5) O Partido Nacionalista é uma organização estritamente política, não religiosa. Egípcios de todos os credos pertencem a ele. Além disso, os egípcios não são contra aos europeus que residem em sua terra, desde que cumpram a lei egípcia e paguem seus impostos; e por último, (6) O Partido cumpre e está determinado a reformar moralmente e financeiramente o país. A agenda política supracitada mostra a influência de Muhammad Abduh na estrutura e direção política egípcia no século XIX. Estudar Abduh é estudar o Egito, e estudar o Egito é estudar Muhammad Abduh.

Os ulemás também não escaparam das críticas do intelectual egípcio. As críticas aos ulemás e aos representantes do Islã em geral, reservavam-se ao que Abduh chamou de “formalismo rigoroso” e a obsessão doentia em observar minuciosamente os rituais práticos como a ablução e o jejum ou o uso do conhecimento religioso para fins lucrativos. Muhammad Abduh repudiava o fato de que a religião era utilizada, para determinados muçulmanos, como algum tipo de profissão (Sharif, 2013).

O trabalho de Abduh também contribuiu para o florescimento de idéias religiosas de várias grupos islâmicos e pontos de vista das escolas de jurisprudência no Islã, que em certa medida ele tentou conciliar. Deve ficar claro que Muhammad Abduh, proeminente estudioso liberal, defendia a idéia de seguir o Alcorão e a sunnah, com genuíno esforço para reviver e restabelecer a consciência espiritual e religiosa. A sua mobilização e influência foi

significativa ao defender uma autonomia religiosa, e conseqüentemente, a ofensiva colonial europeia (Badawi, 1978 apud Amir, Shuriye, Ismail, 2012).

Considerações finais

Podemos afirmar sem exagero, que grande parte das tendências do pensamento islâmico contemporâneo remontam à influência, direta ou indireta, do proeminente intelectual egípcio Muhammad Abduh. Suas reflexões abriram espaço e contribuíram significativamente para as mudanças nas áreas jurídicas e políticas do Egito do século XIX, e principalmente em seu sistema educacional e social. O seu entendimento de modernidade projetou uma revitalização de ideias liberais na sociedade árabe oitocentista e colaborou no desenvolvimento do que podemos chamar de “espírito racional”. Suas reformas tiveram um impacto significativo na manutenção das atividades religiosas e culturais do Islã, no estabelecimento de jornais e periódicos, na defesa da liberdade individual e religiosa, na erradicação e denúncia de diversos problemas sociais, na defesa dos direitos das mulheres, na valorização do textualismo moderno e da língua árabe clássica, em mudanças na Universidade de al-Azhar e na consciência cultural e religiosa árabe oitocentista.

Muhammad Abduh foi, entre muitos outros, um reformista islâmico que procurou estabelecer e assegurar pautas liberais dentro de um escopo muçulmano, sem esgotar ou abandonar sua tradição. Como bem expressa

Se, por acaso, descobrirmos novas idéias que vão contra tradições antigas, podemos fazer uma de duas coisas. Poderíamos aceitar que uma tradição é correta e admitir que somos incapazes de entender a vontade de Deus. Ou podemos usar lógica e razão para entender a essência de uma tradição e reinterpretá-la e reconceptualizá-la para um mundo moderno³⁸.

O exemplo do processo da escravidão foi um tema muitíssimo utilizado pelo reformador egípcio para demonstrar como tradições do passado eram abandonados pelo curso das mudanças. Durante a vida do Profeta, muitas famílias possuíam escravos e isso era um fato aceito da vida, porém no decorrer da história essa questão assumiu um outro contorno. Ele afirmou que este exemplo mostra como devemos ser flexíveis com todas as tradições; os costumes e as leis sociais não eram, para ‘Abduh, sagrados, por isso eram sujeitos a alterações para atender às necessidades de uma determinada época. Por outro lado, ele

³⁸ Abduh, Muḥammad, *al-Manhaj al-Iṣlāḥī lil-Imām Muḥammad ‘Abduh* (Alexandria: Alexandria Library, 2005), 72 apud AlSamara, Kinda. “Muhammad ‘Abduh: Islam and New Urbanity in the Nineteenth-Century Arab World.” *Australian Journal of Islamic Studies* 3, no. 1 (2018): 63-79.

manteve as leis tradicionais de culto em vigor e a atividade devocional transcendeu a mudança social³⁹.

Tudo isso foi possibilitado graças a brecha entre os dois processos, expostos ao longo dessa pesquisa, essencialmente opostos que dominavam o percurso das sociedades muçulmanas oitocentistas para a modernização:

O primeiro processo político foi referente a colonização interna, através do qual governantes como Muhammad Ali no Egito e o sultão otomano Mahmud II tentaram consolidar seus estados diante da crescente invasão européia; o outro era foi um processo civil no qual uma esfera pública emergiu, dando espaço à intelligentsia para se engajar através de jornais e periódicos em um debate crítico sobre os assuntos do estado⁴⁰.

Quando o Egito ficou sob jugo do domínio europeu, e o Império Otomano se deparou com os desafios externos, o jogo político liberal do governo colonial estrangeiro no Egito permitiu e até mesmo incentivou que sua esfera pública se expandisse. Foi nesse terreno, da esfera pública, em que Muhammad Abduh pôde desenvolver e desempenhar seus trabalhos, reformulando a opinião pública. Para os reformadores islâmicos oitocentistas, suas propostas consistiram na reestruturação da sociedade muçulmana e na modernização do Estado.

Muhammad Abduh desafiou a suposta impossibilidade ontológica do Islã em compreender a condição moderna e as avançadas ideias científicas. Sua biografia foi marcada por reinterpretações e reformulações dos ideias islâmicos em resposta a ortodoxia islâmica, que resistiu a tudo e qualquer coisa que se assemelhasse à influência estrangeira, e ao desafio político, social e cultural da vida secular do século XIX. Suas reformas educacionais foram vistas como uma ameaça à fé islâmica; suas reformas sociais foram julgadas com suspeita e consideradas uma afronta à cultura árabe tradicional; e suas reformas políticas se confrontaram com os líderes religiosos que queriam a qualquer custo manter-se no poder (AlSamara, 2018).

Abduh esperava através da razão, emancipar os muçulmanos imitação e estagnação intelectual que marcaram os últimos séculos do Islã. Sua principal luta foi conciliar a verdade

³⁹ 'Abduh, al-A'māl al-Kāmilah, 2:91-92 apud AlSamara, Kinda. "Muhammad 'Abduh: Islam and New Urbanity in the Nineteenth-Century Arab World." Australian Journal of Islamic Studies 3, no. 1 (2018): 63-79.

⁴⁰ Tradução nossa. Weismann, I. The sociology of 'Islamic modernism: Muhammad 'Abduh, the national public sphere and the colonial state. Maghreb review: Majallat al-Maghrib, ISSN 0309-457X, Vol. 32, N°. 1, 2007, págs. 104-121

e a razão: Hoje, ao estudarmos tal figura, podemos dizer que Abduh, literalmente, procurou trilhar o caminho do futuro: um caminho de paz em defesa da liberdade política e da diversidade cultural. Muhammad Abduh faleceu em 11 de julho de 1905, deixando projetos reformistas e escritos inacabados. O povo e o governo egípcio tomaram seu funeral como uma ocasião de luto público. Ele foi enterrado no cemitério de al-Afifi no Cairo.

Bibliografia

‘ABDUH, MUHAMMAD. *‘Imārah, Muḥammad, al-A‘māl al-Kāmilah* (Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyya lilDirāsāt wa-al-Nashr, 2009), 841.

‘ABDUH, MUHAMMAD. “*Ikhtilāf al-Qawānīn bi-Ikhtilāf Aḥwāl al-Umam*”, al-Waqā’i‘ al-Miṣriyya 1142 (1881)

ABUH-MANNEH, B. *The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Pasa*. International Journal of Middle East Studies, Vol. 22, No. 3 (Aug., 1990), pp. 257-274

AHMAD, N.; AMIR; ABDI, O.; SHURIYE; ISMAIL; MUHAMMAD ABDUH’S CONTRIBUTIONS TO MODERNITY. アシエン ヅロナル オフ メネゲメント サイネセ ザ アナド エグケサン ISSN: 2186-845X ISSN: 2186-8441. Vol. 1. No. 1. April 2012

AL-ATTAS, Muhammad Naguib. *Islām and secularism*. Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978.

AL-JABRI, Mohammed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Unesp, 1997.

AlSamara, Kinda. “*Muhammad ‘Abduh: Islam and New Urbanity in the Nineteenth-Century Arab World.*” Australian Journal of Islamic Studies 3, no. 1 (2018): 63-79

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press, 2003.

BADAWI, Z. 1978. *The Reformers of Egypt: A Critique of al-Afghani, ‘Abduh and Ridha*. N.p.: The Open Press.

BADIE, B. *El impacto de la Revolución francesa en las sociedades musulmanas: evidencias y ambigüedades*. In: *El Impacto Mundial de la Revolución francesa: las sociedades musulmanas*, Japón, América latina. UNESCO, 1989.

BERKES, Niyazi. *The development of secularism in Turkey*. C. Hurst & Co. English, 1998.

BIRDAL, M. *The Political Economy of Ottoman Public Debt: Insolvency and European Financial Control in the Late Nineteenth Century*. Library of Ottoman Studies, 2010.

COGGIOLA, O. *História do Capitalismo: Das Origens até a Primeira Guerra Mundial*. Primera edición, Volume 2, marzo 2017. Santiago de Chile.

DARLING, Linda. *Another look at periodization in ottoman history*. The Turkish Studies Association Journal, 2002.

HADDAD, Yvonne. "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform." In *Pioneers of Islamic Revival*. Edited by Ali Rahnema, 30–63. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1994.

HASSAN, N. A comparative study of muslim and christian reform. Discourses relating to women with particular reference to Egypt and England in the 19th and early 20th centuries (dissertação). School of Languages, Cultures, and Religions. The University of Stirling, 2011.

HILU, P. *Islã: Religião e Civilização. Uma Abordagem Antropológica*. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2010.

HOURANI, A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 171-172; Matsumoto Hiroshi, "The Islamic Reform by Muḥammad 'Abduh: His Reform Idea and Movement for Institutional and Legal Reforms," *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 3, no. 2 (1988).

_____, A. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo. Companhia das Letras, 2016.

_____, A. *O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

HUNTER, R. *Egypt under the Khedives, 1805-1874: From Household Government to Modern Bureaucracy* (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1984)

HUSSAIN, I. *The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire. A brief look at the adoption of Secular Laws in the Ottoman Empire with a particular focus on the Tanzimat reforms (1839-1876)*. Faith Matters, 2011. Acessível em <<https://faith-matters.org/images/stories/fm-publications/the-tanzimat-final-web.pdf>>

KARPAT, K. The transformation of the Ottoman State, 1789-1908. *Int. J. Middle East Stud.* 3 (1972), 243-281 Printed in Great Britain.

KÖNI, H. Politics of religion and secularism in the Ottoman Empire; 14th to 20th century: a study. *International Journal of Research In Social Sciences*, May 2013. Vol. 2, No.1

KHORUY, Nabil Abdo. 1976. "Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad 'Abduh, An Ideology of Development" (Ph.D. Thesis, State University of New York, Albany).

- KUNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2004.
- LEWIS, B. The Roots of Muslim Rage. *The Atlantic*; Sep 1990; 266, 3; ABI/INFORM Global. pg. 47
- MALDONADO-TORRES, N. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. In: MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Ed). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008, p. 360-380.
- MARDIN, S. La influencia de la Revolución francesa en el Imperio otomano. In: *El Impacto Mundial de la Revolución francesa: las sociedades musulmanas, Japón, América latina*. UNESCO, 1989.
- MARSOT, A *History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present [2 ed.]*. Cambridge University Press, 2007
- MITCHELL, Timothy (ed.). *Questions of modernity*. University of Minnesota Press, 2000.
- MOADDEL, M. TALATTOF, K. *Modernist and fundamentalist debates in Islam*. Middle Eastern and North African Studies, School of. 2000.
- OĞUZ, Gönül. BEYOND SECULARISM: FAITH, IDENTITY AND DIFFERENCE: THE TURKISH CASE. *Journal of the Faculty of Economics/Iktisat Fakültesi Mecmuasi*, 2012, 62.1.
- PALMER, Alan. *Declínio e queda do Império Otomano*. São Paulo. Globo Livros, 2015,
- QUATAERT, D. *O Império Otomano*. Lisboa, Portugal. Edições 70, 200.
- ROGER, O., “*Egypt and Europe: From French Expedition to British Occupation*,” in Albert Hourani, Philip Khoury and Mary C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East: A Reader* (2nd. ed. London and New York: I.B.Tauris, 2004), 111-124
- SAID, Edward: O choque de ignorâncias. Folha de S. Paulo, Tradução de Clara Allain, São Paulo, 17 out. 2001. Caderno mundo. Acessível em <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u31639.shtml>>
- SAYGIN, Tuncay; ÖNAL, Mehmet. “Secularism” From the Last Years of the Ottoman Empire to Early Turkish Republic. 2008.
- SHARIF. Chapter 75: *Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School*. In: *A History of Muslim Philosophy Volume 2, Book 8*. Edited and Introduced. Director of the Institute of Islamic Culture, Lahore Pakistan. Pakistan Philosophical Congress, 2013.

TIBI, Bassam. *Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change*. Routledge, 2009.

VALADE, B. "Modernity," *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 9939-9944.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Societal development, or development of the World-System?*. *International Sociology*, 1986, 1.1: 3-17.

WEBER, Max; GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright. *Ensaïos de sociologia*. 1982.

WEISMANN, I. *The sociology of 'Islamic modernism: Muhammad 'Abduh, the national public sphere and the colonial state*. *Maghreb review: Majallat al-Maghrib*, ISSN 0309-457X, Vol. 32, N°. 1, 2007, págs. 104-121

ZUBAIDA, Sami. *Law and power in the Islamic world*. IB Tauris, 2005.