

JOURNAL OF
DEMOCRACY
EM PORTUGUÊS

Volume 1, Número 2, Outubro de 2012

Dossiê Primavera Árabe

As Linguagens das Revoluções Árabes

Abdou Filali-Ansary

Por que não há Democracias Árabes?

Larry Diamond

A Transição na Tunísia e a Mútua Tolerância

Alfred Stepan

Dossiê Sudeste Asiático

Reforma Econômica e Autoritarismo no Vietnã, Laos e Camboja

Martin Gainsborough

Estados Fortes e Democratização na Malásia e Singapura

Dan Slater

CONSELHO EDITORIAL

Bernardo Sorj
Sergio Fausto
Diego Abente Brun
Mirian Kornblith

CONSELHO ASSESSOR

Fernando Henrique Cardoso
Antonio Mitre
Larry Diamond
Marc F. Plattner
Simon Schwartzman

TRADUÇÃO

Elis Lavanholi

REVISÃO TÉCNICA

Rodrigo Brandão

Apresentação

Este segundo número do *Journal of Democracy em Português* traz dois conjuntos de artigos. O primeiro se refere às visíveis mudanças políticas no convulsionado mundo árabe. O segundo, às praticamente invisíveis perspectivas de mudança política em sólidos regimes não democráticos do Sudeste Asiático.

O interesse pela chamada “Primavera Árabe” quase dispensa justificação. Até dois anos atrás, quando protestos pró-democracia tomaram as praças de Túnis e do Cairo, ninguém acreditava que as longevas autocracias da Tunísia e do Egito estivessem perto do fim. Hoje a pergunta é se serão realmente democráticos os regimes que se estão erguendo naqueles dois países, bem como na Líbia. E se as mudanças que se iniciaram no Norte da África poderão alastrar-se pelo Oriente Médio.

Essas questões são abordadas, respectivamente, por Alfred Stepan, em “A Transição na Tunísia e a Mútua Tolerância”, e por Larry Diamond, em “Por que não há Democracias Árabes?”. Stepan é professor da Universidade de Columbia, em Nova York, e se destacou no estudo comparativo de transições para a democracia em países do Ocidente, entre eles o Brasil. Faz dez anos, suas atenções se voltaram para o mundo árabe. Desde então, Stepan sustenta o argumento de que a infreqüência de democracias no mundo árabe se explica menos pela existência de populações majoritariamente mulçumanas e mais pelas estruturas sociais e políticas associadas ao controle familiar-estatal sobre fontes abundantes de petróleo. O autor encontra na Tunísia, país de maioria mulçumana e pobre em petróleo, mais um exemplo a sustentar sua tese. No artigo aqui publicado, ele reconstrói a tessitura dos acordos que permitiram a deposição relativamente incruenta de Ben Ali e a transição pacífica

para a democracia. A narrativa é pontuada por referências a entrevistas por ele realizadas com líderes políticos da chamada “Revolução de Jasmim” ao longo de 2011.

Stepan identifica nos acordos políticos da transição tunisiana a formação do que ele chama de uma tolerância mútua. De um lado, a aceitação, por parte dos cidadãos religiosos, de que apenas as leis constitucionais - e não supostas leis divinas - podem limitar a liberdade de decisão dos chefes de governo e parlamentos democraticamente eleitos. De outro, a aceitação, por parte do Estado laico, de que os cidadãos religiosos têm o direito de se organizar e manifestar politicamente com base nos valores de suas crenças religiosas. Para o autor, o desenvolvimento da “mútua tolerância” seria indispensável à consolidação da democracia na Tunísia. Embora ainda em aberto, Stepan é otimista em relação a essa possibilidade. Otimismo que não se repete em relação ao Egito, por razões que o leitor encontrará no artigo.

Em “Por que não há Democracias Árabes?”, Larry Diamond segue a mesma trilha de Stepan e se aprofunda nas causas da inexistência de democracias em países árabes com grande produção e exportação de petróleo. Embora esse artigo tenha sido escrito em 2010, antes portanto do início da “Primavera Árabe”, decidimos incluí-lo porque os Petroestados árabes continuam incólumes às mudanças desencadeadas a partir da Tunísia e do Egito. Os países da Península Arábica, com a Arábia Saudita ao centro, constituem ainda uma fortaleza autoritária aparentemente inexpugnável. Se ampliarmos o mapa, surgirá o Iraque, onde a ditadura de Saddam Hussein já não mais existe. Mas ali se tratou de uma transição “at gun point”, no bojo de uma ocupação militar estrangeira, cujos desdobramentos políticos, aliás, são ainda muito incertos.

O terceiro artigo do dossiê sobre a “Primavera Árabe” – na verdade, o primeiro, por ordem de apresentação – difere dos anteriores por trafegar não no mundo das instituições políticas, mas, sim, da linguagem política. Abdou Filali-Ansary o escreveu para a confe-

rência “The Seymour Martin Lipset Lecture on Democracy in the World”, de 2012, ocasião em que anualmente o National Endowment for Democracy distingue destacados líderes políticos e intelectuais comprometidos com a democracia.

Em seu texto, Filali-Ansary faz uma fascinante incursão pelos sentidos nem sempre únicos de palavras e slogans empregados por líderes e militantes da “Primavera Árabe”. Para o autor, está em formação uma nova linguagem da política em países como o Egito e a Tunísia. Ela se alimentaria de duas vertentes distintas: a apropriação de conceitos e palavras da tradição política ocidental, como sociedade civil e direitos humanos, e a ressignificação de conceitos e palavras da tradição islâmica. A depender do contexto, exemplifica, um apelo ao retorno da *shari‘a* pode significar tanto o desejo de imposição legal generalizada de um código de conduta pessoal severo e discriminatório contra as mulheres como, alternativamente, a moralização da vida pública contra a corrupção e o abuso do poder. Filali-Ansary não desconhece o risco de que as revoluções árabes produzam regimes políticos fundamentalistas, embora seja otimista quanto às chances de que acabem por prevalecer fundamentos democráticos de legitimação do poder político. Seu artigo é, na verdade, um alerta contra “um secularismo de mente estreita”, incapaz, segundo o autor, de perceber a ressignificação de parte do léxico religioso por novas práticas e aspirações potencialmente democráticas nas sociedades árabes.

Passemos ao segundo conjunto de artigos deste número, referidos ao Sudeste Asiático. A região é uma peça cada vez mais importante do complexo quebra-cabeça geopolítico e geoeconômico do mundo atual. Isso se dá pela crescente integração dos países da região ao sistema produtivo organizado em torno da China e pela contraofensiva econômica e militar dos Estados Unidos para contrabalançar o peso do gigante chinês naquela parte do mundo. Além disso, o Sudeste Asiático frequenta o debate global sobre modelos de desenvolvimento, com prestígio ascendente depois do colapso do socialismo e da crise do chamado “Consenso de Washington”.

Ali, parece haver-se estruturado uma fórmula estável de crescimento econômico, progresso social e autoritarismo, em que o fortalecimento do primeiro e segundo termos da equação não resulta em enfraquecimento do terceiro, contrariando a crença de que o desenvolvimento econômico e social acarretaria inevitavelmente a liberalização política dos regimes autoritários. O mesmo se passa na China, em escala ampliada, onde reformas capitalistas graduais desencadearam um processo de crescimento econômico e mobilidade social ascendente sem paralelo na história, sem que isso tenha colocado em xeque o regime de partido único. Esse “modelo” (desenvolvimentista, autoritário e eficiente) encontra adeptos em outros lugares no mundo, em especial entre governantes africanos que buscam os benefícios do crescimento sem os riscos – sobretudo para eles – da liberalização política e econômica. Mesmo na América Latina há quem veja o “modelo” com bons olhos, como contraponto, quando não uma alternativa, aos modelos ocidentais de capitalismo liberal-democrático.

As semelhanças entre os países do Sudeste Asiático escondem, porém, realidades distintas, mesmo entre os que se desenvolvem sob regimes não democráticos. É dessas realidades distintas que tratam os artigos de Martin Gainsborough, sobre Vietnã, Camboja e Laos, e de Dan Slater, da Universidade de Chicago, sobre Malásia e Singapura.

O primeiro grupo de países foi palco de um dos mais prolongados conflitos do período da Guerra Fria, no qual se envolveram direta ou indiretamente Estados Unidos, União Soviética e China. Desses conflitos resultou a implantação de regimes comunistas a partir da segunda metade da década de 1970. Já Malásia e Singapura se mantiveram relativamente à margem da Guerra Fria porque suas elites locais, em aliança com os antigos colonizadores ingleses, conseguiram fazer frente aos movimentos sociais e sindicais de esquerda já na primeira etapa da vida política pós-colonial. Criaram-se ali ditaduras capitalistas amparadas por Estados com grande capacidade não apenas de reprimir opositores, mas também de orquestrar o crescimento econômico e distribuir a renda.

Nos últimos vinte anos, Vietnã, Laos e Camboja seguiram os passos da China, introduzindo reformas econômicas sem alterar o regime político, ao passo que Malásia e Singapura caminharam lentamente na direção de uma democracia com eleições mais disputadas, embora estejam ainda muito aquém de uma real alternância no poder. A existência de um Estado com alta capacidade de gestão da economia e da sociedade e de uma classe média ampla e interessada em conservar os ganhos obtidos sob o autoritarismo faz Slater prever uma transição estável de Malásia e Singapura em direção a regimes mais plenamente democráticos. Eles farão, acredita o autor, percurso semelhante ao realizado por Taiwan e Coreia do Sul a partir do final dos anos 80. Já Gainsborough é mais cético em relação a uma transição democrática no Vietnã, Laos e Camboja, países não apenas mais pobres que Malásia e Singapura, mas também com classes médias mais dependentes do Estado. Nos próximos anos, mudanças políticas mais significativas nesses três países só ocorreriam, na visão do autor, se provocadas por mudanças maiores na China.

Com um dossiê sobre a “Primavera Árabe” e outro sobre países não democráticos do Sudeste Asiático, este segundo número segue as pegadas do primeiro. Reafirmamos, assim, a linha editorial de oferecer ao público de língua portuguesa informação e análise de qualidade sobre processos políticos que estão moldando o mundo multipolar e ampliando o leque de desafios práticos e teóricos à organização democrática da vida social e política.

Bernardo Sorj e Sergio Fausto
Diretores de Plataforma Democrática

Dossiê Primavera Árabe

A TRANSIÇÃO NA TUNÍSIA E A MÚTUA TOLERÂNCIA*

Alfred Stepan

Alfred Stepan é Professor de Governo da cadeira Wallace S. Sayre, da Universidade de Colúmbia, e diretor do Centro de Estudos da Democracia, Tolerância e Religião na mesma instituição. O presente artigo baseia-se em seu texto “Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations’” (“Religião, Democracia e a ‘Mútua Tolerância’”, em tradução livre), publicado na edição de outubro de 2000 do Journal of Democracy.

Para muitos dos mais influentes teóricos do secularismo e da modernização, a religião era algo “tradicional e irracional” – uma força para o autoritarismo e um obstáculo à busca da “modernidade e racionalidade” que por si só levariam à democracia¹. Estaria correta tal percepção? Meu estudo dos esforços atuais de democratização em diversos países, como Brasil, Chile, Índia e Indonésia, passando por Senegal, Espanha, Turquia e agora a Tunísia, mostram o contrário. As experiências desses países nas últimas décadas sugerem que o secularismo “severo”, aos moldes da Terceira República Francesa ou da Turquia pós-otomana de Mustafa Kemal Atatürk, não é necessário para a democratização e pode até criar problemas para ela.

Uma análise da transição da Tunísia ajuda a ilustrar o ponto. No ano passado, fiz três viagens de pesquisa a esse pequeno país predominantemente muçulmano sunita da África do Norte, onde teve

* Publicado originalmente como “Tunisia’s Transition and the Twin Tolerations”, *Journal of Democracy*, Volume 23, Número 2, Abril de 2012 © 2012 National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press

início a Primavera Árabe. A história recente da Tunísia é complexa, e consigo cobrir apenas parte dela aqui – mas é uma parte importante que observadores, principalmente no Ocidente, devem tomar cuidado para não ignorar ou subestimar.

Em 2011, a Tunísia alcançou uma bem sucedida transição democrática, embora ainda não tenha atingido a consolidação da democracia. Isso foi possível ao aderir a uma relação entre religião e política que segue o padrão do que chamo aqui e em outros artigos de “mútua tolerância”. Em que consiste essa mútua tolerância? A primeira é a de cidadãos religiosos para com o Estado. Ela exige que eles confirmem a funcionários do Estado eleitos democraticamente a liberdade de legislar e governar sem ter de enfrentar negações de sua autoridade baseadas em afirmações religiosas – como, por exemplo, “Apenas Deus, e não o homem, pode estabelecer leis.”

A segunda diz respeito à tolerância do Estado em relação a cidadãos religiosos. Esse tipo de tolerância exige que leis e representantes do Estado permitam que cidadãos religiosos, por uma questão de direito, expressem livremente suas visões e valores na sociedade civil, bem como participem livremente da política, contanto que ativistas e organizações religiosas respeitem os direitos constitucionais e a lei. Em uma democracia, a religião não precisa estar “fora da ordem do dia”, e, de fato, forçar sua retirada violaria a segunda tolerância². Adotar essa mútua tolerância é dar um passo rumo à democracia liberal, pois envolve a rejeição não apenas de uma teocracia, mas também do iliberalismo que é inseparável das versões do secularismo que se pautam na agressividade, na abordagem “de cima para baixo”, no controle da religião, como o kemalismo turco ou o *laïcité* – avesso à religião – associado à Terceira República Francesa e sua “Lei da Separação entre a Igreja e o Estado”, de 1905.

Antes de explorar como a “mútua tolerância” ganhou espaço na Tunísia – o que contribuiu para o promissor início do país como uma democracia –, vale revisar a transição da própria Tunísia. Em 23 de outubro de 2011, após a Revolução de Jasmim, que – em janeiro –

destituiu do poder o ditador de longa data Zine al-Abidine Ben Ali, a Tunísia conduziu sua primeira eleição livre após tornar-se independente da França em 1956. Eleitores formaram uma Assembleia Constituinte formada por 217 membros, cujo partido com maior representatividade (41% dos assentos) é o movimento islâmico conhecido como Ennahda (também chamado de al-Nahda). Desde então, a Assembleia elegeu um primeiro-ministro, o antigo secretário geral do Ennahda, Hamadi Jebali, e um presidente, o ativista de direitos humanos Moncef Marzouki. Juntamente com os outros membros do governo, eles tomaram posse e iniciaram seus trabalhos em 23 de dezembro de 2011, marcando a conquista de uma bem sucedida transição na Tunísia. Cerca de doze a quinze meses após a conclusão da constituição, serão realizadas novas eleições para esses cargos.

Em minha opinião, pode-se afirmar que a Tunísia conquistou tal transição – e, agora, enfrentará o desafio mais complexo de consolidação democrática – por ter atendido aos quatro requisitos que Juan J. Linz e eu defendemos, com base em nosso estudo envolvendo diversos casos, serem cruciais para tal mudança³. O primeiro desses requisitos é “acordo suficiente” sobre “procedimentos para criar um governo eleito”. O segundo é um governo que chegue ao poder como “resultado direto do voto livre e popular”. O terceiro é a posse *de facto* pelo governo da “autoridade para criar novas políticas”, e o quarto é que “os poderes executivo, legislativo e judiciário resultantes da nova democracia não devem compartilhar poder com outros órgãos *de jure*” (como líderes militares ou religiosos).

É claro que nada disso é certo. A democracia é sempre um mero “governo transitório”, e sempre enfrenta perigos que devem ser combatidos por uma constituição com proteções contra a tirania da maioria, um judiciário independente cauteloso, uma sociedade civil crítica e robusta, e uma imprensa livre. Embora a Tunísia precise de reformas e de consolidação institucional, ela já conta com um número considerável de estrangimentos críveis que deverão ajudar a tornar a democracia mais segura e a oferece-la uma chance de criar raízes e consolidar-se.

Uma limitação importante é que o Ennahda perdeu a maioria na Assembleia Constituinte. Ele ganhou seus 89 assentos ao conseguir 37% dos votos populares. Portanto, teve de formar uma coalizão com dois partidos seculares: o Congresso pela República (CPR), de Marzouki, que ganhou 29 assentos, e o Ettakatol, que ganhou 20 assentos. Se o Ennahda sucumbir à pressão de militantes islâmicos em sua base, seus parceiros seculares poderão se afastar – é necessário um total de 109 assentos para formar e sustentar um governo – com o objetivo de ameaçar seu controle na Assembleia. De fato, de acordo com os procedimentos parlamentares da Assembleia, o Ennahda poderia até ser submetido a um voto de desconfiança que poderia garantir acesso a uma nova maioria dominante naquele órgão.

Outra limitação é sugerida pelo acordo sobre o caráter livre e justo da votação de outubro de 2011 por praticamente todos os partidos de oposição e pelos líderes de governo com quem falei – principalmente Ahmed Nejib El Chebbi, do Partido Democrata Progressivo (PDP), o principal partido secular de oposição, cujo desempenho ficou abaixo das expectativas. Ao mesmo tempo em que afirma a integridade da votação, Chebbi expressou sua certeza de que outra eleição será realizada de um ano a dezoito meses após a conclusão dos trabalhos da Assembleia Constituinte. Quando perguntei por que seu partido teve desempenho tão insatisfatório, ele afirmou que falhou ao seguir os conselhos de consultores eleitorais norte-americanos de priorizar anúncios de campanha na TV. Ele contou que, da próxima vez, o Partido Democrata Progressista adotará uma organização mais participativa e estimou que, dados os problemas com a economia mundial e a pressão sobre o Ennahda para alcançar expectativas e promessas materiais, uma coalizão mais ampla de partidos da oposição terá grandes chances de governar.

Chebbi, assim como praticamente todos os líderes do partido com quem falei, enxerga a eleição como “o único jogo existente” quando se trata de ganhar poder político. Ele e outros elogiaram o trabalho desenvolvido pela Comissão Eleitoral Independente e pelos observa-

dores internacionais, e querem e esperam que eles tenham um papel importante na próxima eleição. Atitudes como essas, como Linz e eu discutimos, são fundamentais para a consolidação da democracia.

Preparando o Caminho para a Transição

Como a Tunísia, no fim de 2011, realizou um processo de transição que foi aprovado até pelos partidos que surgiram (por enquanto, pelo menos) no curto prazo? A resposta está nos acontecimentos do início de 2011, quando um processo de tomada de decisão nacional e consensual estabeleceu as regras para o que iria acontecer no fim daquele ano. Dias após a partida de Ben Ali rumo ao exílio na Arábia Saudita em 14 de janeiro, um governo provisório formado por pessoas designadas por ele decretou uma nova organização para desenvolver os procedimentos para uma rápida eleição presidencial, supostamente para permitir que o primeiro-ministro de longa data de Ben Ali, Mohamed Ghannouchi, se tornasse o novo chefe do executivo.

Na sequência, no entanto, um protesto forte e pacífico da sociedade civil do lado de fora do escritório do primeiro-ministro e pedidos de participação integral na tomada de decisões pelos grupos fortemente unidos e emergentes da sociedade política mudaram o rumo dos acontecimentos. Constituir-se-ia uma nova entidade composta não apenas pelos apoiadores de Ben Ali, mas também por representantes de todos os partidos e pela sociedade civil. Conhecida, em geral, como Comissão Ben Achour – em homenagem a seu presidente, o advogado Yadh Ben Achour –, esta tornou-se um dos mais eficazes órgãos de formação de consenso na história das transições democráticas “elaboradas”. Ela contrasta especialmente com a situação do vizinho Egito, onde o ditador Hosni Mubarak caiu logo após Ben Ali, mas foi substituído não por um órgão civil aberto, mas pelo Conselho Supremo das Forças Armadas (CSFA), que possui a tendência de tentar gerenciar mudanças políticas fundamentais por meio de comunicados unilaterais (até agora, mais de 150 comunicados desse tipo foram emitidos).

Em novembro de 2011, conversei longamente com o próprio Ben Achour, dois de seus consultores jurídicos (que não possuem participação nos votos) e vários membros de comissões de partidos políticos, bem como da sociedade civil. Também recebi cópias de diversos documentos-chave votados pela Comissão. Seguem os principais pontos exaustivamente discutidos e as decisões tomadas por eles:

1. Os membros da Comissão reconheceram que muitas mudanças foram importantes para a melhoria da situação da Tunísia e para a consolidação da democracia. Entretanto, eles adotaram uma visão de “processo em primeiro lugar” e, como um órgão, concordaram em se concentrar apenas em decisões *indispensáveis* para a criação de um governo democrático capaz de implementar reformas com legitimidade e com consenso público. Decisões-chave, portanto, envolviam questões como regras de votação e garantias de liberdade eleitoral e justiça.

2. A Comissão decidiu que a primeira votação popular a ser realizada seria para eleger membros para uma assembleia constituinte. Como o nome sugere, a tarefa central desse órgão seria esboçar uma nova constituição para aprovação dos eleitores, estabelecendo um sistema presidencial, semi-presidencial ou parlamentar. Essa “decisão de deferir a decisão” era importante, pois um rumo alternativo, como uma eleição direta antecipada de um presidente, ofereceria menos incentivos para a formação de partidos, uma vez que personalidades nacionais proeminentes se preparavam para concorrer como candidatos apartidários à presidência (como ocorreu no Egito), e teria dado a quem quer que fosse eleito presidente amplos poderes para formular a ainda inacabada constituição.

3. A Comissão concordou que a Assembleia Constituinte, como um órgão eleito com legitimidade, deveria ser investida de poderes como um parlamento, no sentido de selecionar um governo responsável por ela e estar sujeita (como nas transições ocorridas na Índia e na Espanha) a seu voto de desconfiança.

4. A Comissão concordou que o sistema eleitoral seria baseado em representação proporcional (RP) pura. A decisão foi corretamente compreendida como contendo cruciais implicações antimajoritárias e a favor da democracia e da formação de coalizões. Caso tivesse sido escolhido um sistema de eleições por maioria simples de votos, ao estilo Westminster de “o vencedor leva tudo”, o Ennadhha teria conseguido quase nove de cada dez assentos, ao invés dos pouco mais de quatro que conseguiu com a RP.

5. Para ajudar a garantir a forte participação das mulheres no processo de criação da constituição, ficou acordada a busca pela paridade homem-mulher entre os candidatos, estabelecendo-se que, na lista de candidatos, ter-se-ia uma mulher a cada dois nomes⁴. De acordo com todos os relatos, o primeiro partido a acatar tal provisão de paridade de gênero foi o Ennadhha, inspirado no Islã.

6. Para garantir que todos os partidos concorrentes confiassem na validade dos resultados eleitorais, decidiu-se pela criação da primeira comissão eleitoral independente da Tunísia e pelo convite a diversos observadores eleitorais internacionais, oferecendo-lhes amplas prerrogativas de supervisão. No Egito, em contraste, o CSFA barrou, a princípio, observadores internacionais, alegando que eles estariam violando a soberania do país. Porém, o CSFA acabou permitindo a entrada de “acompanhadores de eleições” (autoridades insistiram que eles não deveriam ser chamados de observadores) em menor número e com prerrogativas mais fracas do que na Tunísia.

7. Sobre o que fazer em relação ao partido oficial de Ben Ali, a Comissão decidiu impedir o partido e alguns de seus principais líderes de se candidatar à primeira eleição. No entanto, para não excluir a participação de um grande grupo de cidadãos nas primeiras eleições livres, a Assembleia declarou que antigos membros ou apoiadores do partido de Ben Ali estariam livres para formar novos partidos.

Em 11 de abril de 2011, aproximadamente 155 membros da Comissão Ben Achour votaram esse pacote de medidas para a criação de uma transição democrática. Dois membros desistiram e outros dois se abstiveram, mas todos os outros votaram a favor do pacote. Foi estabelecida a base formal de uma transição para a democracia, preparando os fundamentos para a eleição de outubro de 2011.

Comparação com o Egito

A literatura acadêmica sobre transições democráticas geralmente distingue as tarefas de resistência na “sociedade civil” que ajudam a desconstruir o autoritarismo e as tarefas da “sociedade política” que ajudam a construir a democracia. Dentre as funções implícitas da sociedade política está a construção de acordos entre líderes da oposição sobre planos para um governo provisório e sobre eleições capazes de gerar autoridades com legitimidade democrática para estabelecer uma constituição. Quando realizar tais eleições e quais regras aplicar são geralmente as principais questões que líderes pós-autoritarismo devem resolver.

Para mim, as sociedades civis da Tunísia e do Egito desenvolveram alguns dos mais criativos e eficazes movimentos de resistência cívica da história das batalhas pela democratização. Entretanto, quando da produção deste texto em março de 2012, o Egito havia feito muito pouco no sentido de criar uma sociedade política eficaz, enquanto a Tunísia tinha dado grandes passos a fim de dotar-se de uma sociedade política relativamente autônoma, democrática e eficaz. Grande parte das principais conquistas da Tunísia em relação a isso pode ser creditada a líderes islâmicos e seculares que têm trabalhado para superar seus medos e desconfianças mútuas por meio de acordos e garantias críveis na sociedade política. No processo, eles começaram a construir (ou reconstruir) um tipo de acordo religião-Estado-sociedade compatível com a “mútua tolerância”, que, por muitos anos, ficou abafada pelo agressivo secularismo “de cima para baixo” dos autocratas modernizadores.

Com base nas experiências contrastantes do Egito e da Tunísia, eu sugiro que, em países com fortes tendências ao conflito religioso, melhor será se os principais partidos seculares e religiosos aceitarem o quanto antes a “mútua tolerância”. Na prática, isso significa que partidos com raízes religiosas devem se abster de pregar orientações especiais, baseadas no acesso ao divino, a fim de exercer uma autoridade capaz de anular ou substituir leis humanas. Isso significa também que partidos seculares não devem negar o direito de cidadãos influenciados pela religião de articular seus valores democraticamente na sociedade civil e política.

Uma segunda lição é que, da perspectiva da democratização, o ponto crítico a se estudar não são as forças militares, mas sim o caráter das relações civis-militares. Quanto menos propensos estiverem os civis a renunciar a favor dos soldados de seu direito de governar – em uma troca ao estilo “18 Brumário” por proteção militar contra ameaças percebidas de rivais de classe ou sectaristas recentemente dotados de poder pela democracia –, maiores são as chances de uma transição democrática bem sucedida, não limitada pela influência ou privilégios excessivos nas mãos dos militares⁵.

A terceira lição é que, quanto mais os atores políticos entrarem em um acordo consensual acerca das regras da competição democrática por meio de negociações entre si, melhor.

No ano passado, a Tunísia parecia estar prestando atenção a todas essas lições, enquanto o Egito parecia estar fazendo o oposto. Isso pode explicar em grande parte por que a Tunísia cumpriu todos os quatro requisitos clássicos para uma transição democrática antes do fim de 2011, enquanto o Egito não atendeu a nenhum deles⁶.

Essa afirmação não procura negar que foram desencadeados medos profundos e tentações brumarianas na Tunísia. Em março de 2011, quando entrevistei jornalistas e alguns dos mais importantes secularistas em Túnis, descobri que muitos estavam assustados pela ideia de eleições livres e pela esperada influência dos islamitas. De

fato, alguns dos entrevistados estavam – como seus pares no Egito – jogando com a ideia de trocar um potencial governo democrático civil pela segurança que um órgão autoritário como o exército supostamente oferece. No entanto, em um mês, o desejo de bater às portas dos quartéis – se não o medo por trás dessa vontade – começou a recuar na Tunísia. Por quê?

Em 1997, entrevistei em Londres e em Oxford o líder exilado do Ennahda, Rachid Ghannouchi. Em março de 2011, após Ghannouchi retornar a Túnis, nos encontramos novamente imediatamente após minhas entrevistas com os três principais representantes da Irmandade Muçulmana (IM) no Egito. Eu logo perguntei a Ghannouchi sua opinião sobre a ainda não repudiada base da plataforma de 2007 da Irmandade Egípcia segundo a qual nenhuma mulher ou cristão poderia ser um presidente aceitável do Egito. Ele não hesitou: “Democracia significa igualdade de todos os cidadãos. Essa plataforma exclui 60% de todos os cidadãos e é inaceitável”⁷. Ele se intitula um “defensor da igualdade absoluta entre homens e mulheres”⁸.

Ghannouchi afirmou haver fechado acordos (o que foi confirmado por diversas entrevistas e documentos) com muitos partidos políticos logo em 2003, prometendo que o Ennahda não tentaria reverter o código de família. Também discutimos o proposto Conselho da Shari’a, que aparece na plataforma de 2007 da IM do Egito como um fórum para revisão das decisões parlamentares a fim de garantir a conformidade delas com a lei islâmica. Ghannouchi deixou claro que enxergava isso como uma invasão injustificada da autoridade religiosa na esfera da autoridade política constituída democraticamente – uma violação da mútua tolerância. Ele insistiu que nem ele nem seu partido apoiariam tal órgão.

Em maio, reencontrei Ghannouchi. Dessa vez, também participou de nossa conversa Hamadi Jebali, que servia como secretário-geral e que, mais tarde, seria eleito primeiro-ministro pela Assembleia Constituinte. Quando perguntei se o Ennahda se considerava mais perto

da IM egípcia ou do Partido da Justiça e Desenvolvimento (AKP) da Turquia, Jebali respondeu:

Somos muito mais próximos do AKP do que da Irmandade Muçulmana. Somos um partido cívico que emana da realidade da Tunísia, e não um partido religioso. Um partido religioso acredita ter legitimidade não das pessoas, mas de Deus. Um partido religioso acredita ser dono da verdade e que, portanto, ninguém pode se opor a ele.

Ghannouchi concordou, e acrescentou que o objetivo era tornar a Tunísia um “Estado cívico, não um Estado religioso”⁹. Durante a campanha, Ghannouchi e Jebali continuaram tentando acalmar temores em relação ao fundamentalismo islâmico. Muitos secularistas, se não a maioria, não se convenceram disso, mas pelo menos o Ennahda não teve uma plataforma (como a da IM do Egito) claramente hostil à mútua tolerância e aberta a denúncias secularistas.

Ao contrário do Egito, onde militares permaneceram na presidência desde que os Oficiais Livres tomaram o poder em 22 de julho de 1952, a Tunísia nunca teve um homem-militar forte. O presidente fundador, Habib Bourguiba e, mais tarde, Ben Ali deliberadamente mantiveram o exército reduzido, e preferiram governar por meio de uma polícia dispersa e odiada e recorrendo também a serviços de inteligência que ofuscavam o minúsculo exército. No entanto, um soldado sênior, o General Rachid Ammar, desempenhou um papel-chave ao enfrentar a polícia e expulsar Ben Ali do país. Poderia ter havido um movimento para convencê-lo de alguma forma a assumir a presidência, mas não houve. Em menos de um mês da partida de Ben Ali, civis da sociedade política exigiram – e receberam – responsabilidades para estabelecer as regras-chave necessárias para assegurar o sucesso da transição democrática.

Um Passado Útil

Se é necessário compreender o êxito das deliberações da Comissão Ben Achour para compreender o êxito das eleições de outubro,

a compreensão dos dois fenômenos em conjunto exige uma visão ainda mais ampla, a qual abrange eventos ocorridos há uma década, em junho de 2003. Na França, naquele mês, representantes de quatro dos principais partidos extra-regime da Tunísia (Ennahda, CPR, Ettakatol e PDP – os quais têm assento na Assembleia Constituinte) se reuniram para negociar e assinar um “Chamado de Túnis”¹⁰. Esse documento aprovou os dois princípios fundamentais da mútua tolerância: 1) qualquer governo futuramente eleito teria de ser “baseado na soberania do povo como única fonte de legitimidade”; e 2) o Estado, ao mostrar “respeito pela identidade do povo e seus valores árabes-muçulmanos”, ofereceria “a garantia da liberdade de todas as crenças a todos e a neutralização política de templos de adoração”. O Ennahda aceitou ambos os acordos fundamentais. O “Chamado” exigiu também “total igualdade entre homens e mulheres”.

A partir de 2005, esses quatro partidos políticos, juntamente com representantes de partidos menores, se reuniram para reafirmar e até mesmo aprofundar seu compromisso com os princípios do “Chamado”. Produzido por eles, o documento “A Coalizão de 18 de Outubro pelos Direitos e Liberdades na Tunísia” enfatizou que, após um “diálogo de três meses entre líderes dos partidos”, foram construídos consensos sobre diversos temas críticos. Todos os partidos, inclusive o Ennahda, apoiaram o liberal código de família existente¹¹. Além disso, afirmava o documento, qualquer Estado democrático futuro teria de ser “um Estado cívico [...] baseando sua legitimidade na vontade do povo”, pois “a prática política é uma disciplina humana [sem] qualquer forma de santidade”. Por fim, o manifesto afirmava que “não pode haver compulsão na religião. Isso inclui o direito de adotar, ou não, uma religião ou doutrina”¹².

Na construção do futuro, geralmente é útil olhar para o passado. Há provas históricas de que a Tunísia estaria se tornando o que podemos chamar de “compatível com a mútua tolerância” já no século XIX (e até antes disso, se pesquisarmos raízes culturais de tolerância e abertura nas eras Otomana e medieval). Recentemente, democratas

tunisianos evocaram de modo explícito tal legado para explicar seu ponto de vista e esperanças para o país.

Importantes aspectos do legado cultural da Tunísia são de fato compatíveis com a mútua tolerância. A Tunísia tem uma tradição educacional e intelectual que combina elementos seculares e espirituais relevantes. Além disso, a Tunísia do século XIX desempenhou um papel pioneiro na construção de estruturas constitucionais e de Estado que eram religiosamente neutras e que promoviam os direitos, além de ter acolhido pensadores islâmicos que defendiam uma interpretação do Islã baseada nos direitos, principalmente na área de direitos da mulher.

Talvez a figura icônica na história cultural da Tunísia seja Ibn Khaldun (1332–1406), um autor nativo do país, visto por muitos como o pensador que fundou as áreas de sociologia, historiografia e economia devido a seus métodos racionais e sistemáticos de estudar impérios e culturas e compará-los uns aos outros. Hoje, sua estátua é a única que adorna a grande praça situada ao longo da Avenida Habib Bourguiba, o centro da vida pública, social e gastronômica da capital da Tunísia. Mas o que fez de Ibn Khaldun um grande pensador, acadêmico e herói da cultura tunisiana? Muitos analistas não mencionam seu apreço pela contemplação religiosa por si só e também como uma forma de apoiar o pensamento racional. De fato, muitos afirmam que a forma de pensar de Khaldun tinha pouco a ver com o Islã. Eles tendem a ignorar sua grande atenção intelectual e espiritual não apenas à análise racional, mas também ao estudo do sufismo, de santos e do misticismo.

Entre os aspectos mais importantes da história cultural da Tunísia, estão as ligações do país ao antigo reino muçulmano da Andaluzia no sul da Espanha e ao Império Otomano, do qual a Tunísia foi uma região autônoma *de facto* de 1580 até a imposição do Protetorado Francês em 1881¹³. Ibn Khaldun, descendente de uma família andaluz, enfatiza em seu monumental *Muquaddimah* que, em sua época, Túnis havia se tornado o principal destino para emigrantes muçulma-

nos e judeus. Ele estimava que “a maior parte dos habitantes da Túnis do século XIII compreendia famílias da Andaluzia que emigraram do Levante Espanhol”¹⁴. Esses emigrantes muçulmanos e judeus trouxeram da Espanha vasta experiência de governo e administração em cargos de alto nível, o que os possibilitou deter altos cargos durante séculos na Dinastia Hafsid (1229–1574)¹⁵.

Algumas das mais prestigiosas instituições da Tunísia eram religiosas, enquanto outras eram seculares. A Universidade da Mesquita de Zeitouna, baseada no islamismo, foi fundada em Túnis em 737, dois séculos antes da fundação da Universidade Al-Azhar, no Cairo. A Faculdade Sadiki foi fundada como uma instituição secular em 1875, tendo rapidamente se tornado a faculdade mais prestigiosa e competitiva da Tunísia. Sadiki era conhecida pela diversidade religiosa de seus estudantes: no fim da década de 1950, cerca de um terço de seus quase quatro mil alunos eram judeus tunisianos.

Uma parte importante do passado relevante da Tunísia – ao qual gostam de fazer alusão ativistas democráticos tanto seculares, quanto religiosos – é a metade do século XIX, uma época que testemunhou uma importante reforma constitucional e passos rumo à construção de um Estado religiosamente neutro.

O alto nível de autonomia *de facto* que a Tunísia e o Egito gozavam como províncias do decadente Império Otomano permitiu que ambos – principalmente a Tunísia – se tornassem as regiões mais liberais e defensoras dos direitos no mundo árabe. Em 1846, dois anos antes de a França abolir a escravidão em suas colônias, a Tunísia o fez por meio de uma campanha de pressão e argumentos motivada por grupos religiosos e seculares. A abolição foi inédita no mundo muçulmano, tendo ocorrido 19 anos antes do que nos Estados Unidos (1865), 42 anos antes do que no Brasil (1888) e 116 anos antes do que na Arábia Saudita (1962)¹⁶.

Em 1861, a Tunísia adotou a primeira constituição escrita da história árabe. O cientista social francês Jean-Pierre Filiu, que mo-

rou quatro anos na Tunísia, defende em um livro escrito recentemente que essa constituição “santificou um poder político distinto da religião: o Islã raramente era mencionado, apenas para enfatizar que seu texto não contradizia seus princípios, e nem era explícito que o Bey [o governante] deveria ser muçulmano”¹⁷. Os artigos 86 a 104 da Constituição de 1861, escritos sob a influência do estadista e teórico político Khayr al-Din (que mais tarde serviu brevemente como grão-vizir do Império Otomano), declaravam que todos no reino, “independentemente de sua religião, tinha(m) o(s) direito(s)” de serem julgados por tribunais que incluíssem seus correligionários, de gozar de total segurança física e de praticar qualquer forma de comércio. Filii observa que essa lei básica foi precedida por um “Pacto de Paz Social”, o qual enfatizava “o interesse público, a igualdade perante a lei e a liberdade religiosa”¹⁸.

O Pacto e a constituição nunca entraram completamente em vigor, mas ao menos introduziram no discurso tunisiano a ideia de que povos de *todas* as religiões deveriam gozar dos mesmos direitos. Como observa Albert Hourani:

[Essa experiência da Tunísia] em governo constitucional [...] deixou sua marca: ela ajudou a criar uma nova consciência política em Túnis e a dar visibilidade a um grupo de estadistas, representantes e escritores que defendiam a reforma [...] até serem dispersos pela ocupação francesa em 1881. Esse grupo teve duas origens: uma foi a [Universidade] da Mesquita de Zaytuna, onde se fez sentir a influência de Shaykh Muhammad Qabadu, um professor que defendia a reforma; a outra foi a nova Faculdade de Ciências Militares¹⁹.

Zeitouna e Sadiki, juntamente com a nova Faculdade de Ciências Militares, originaram os principais pensadores políticos que defendiam, *do ponto de vista islâmico*, a expansão dos direitos, inclusive os direitos da mulher. O trabalho mais importante nesse sentido foi escrito por Tahar Haddad (1899–1935), que, em 1924, foi o co-fundador do maior sindicato livre da Tunísia. Haddad defendeu em sua obra *Notre femme dans la Législation Musulmane et*

dans la Société que a leitura correta do Alcorão levaria à igualdade da mulher. A capa desse livro, publicado pela primeira vez em 1930, mostra, no primeiro plano, uma mulher parada e totalmente coberta por um véu, e, atrás dela, uma jovem de cabelos encaracolados, jogadora de basquete, em traje esportivo²⁰. Haddad se baseava no trabalho de Khayr al-Din, que, segundo Nathan J. Brown, “lança um argumento poderoso para uma política constitucionalista, e aplica o constitucionalismo não apenas à prática europeia, mas também à tradição islâmica”²¹. No “Chamado de Túnis”, de 2003, que mostrou que opositores seculares e islâmicos estavam prontos para cooperar, al-Din e Haddad são elogiados como defensores do constitucionalismo e dos direitos da mulher.

Portanto, sem seguir um caminho rumo ao “humanismo exclusivo” ou ao *laïcité* severo e avesso à religião, a Tunísia, durante a independência, em 1956, era um país onde o pensamento e as percepções racionais e religiosas tinham espaço na discussão pública em um ambiente relativamente compatível com a “mútua tolerância”. O que aconteceu na independência para prejudicar esse processo por um tempo?

As Décadas Perdidas, 1956-2011

Como líder do movimento de independência, Bourguiba recorreu aos sentimentos muçulmanos. Como presidente, ele seguiu uma política severa de “modernização” conduzida pelo Estado ao estilo francês e turco, acompanhada de rigorosas denúncias da “chamada crença religiosa”²². Ele fechou a Universidade de Zeitouna, apesar de seu amplo currículo, e a substituiu pela secular Universidade de Túnis, inspirada na tradição francesa. Como parte de seu agressivo programa de reforma agrária, ele nacionalizou o “pious trusts” (na prática, fundações fundiárias cujas rendas pagaram a construção de mesquitas e alguns programas sociais muçulmanos). Ele reduziu o estudo de religião em escolas públicas para uma hora semanal e exigiu que os professores fossem capazes de ensinar em francês e árabe

(a grande maioria dos imãs sabia apenas o último). Escolas privadas voltadas ao Alcorão “praticamente desapareceram”²³.

Ao mesmo tempo que muitos religiosos saíram perdendo com Bourguiba, muitos secularistas saíram ganhando, principalmente as mulheres, que não apenas passaram a gozar de maior proteção sob o novo código de família de Bourguiba, como começaram a se matricular em grande número em cursos de educação superior.

Em seus 31 anos no poder, Bourguiba nunca permitiu uma eleição livre. Parte da razão de seu distrito eleitoral urbano de classe média, entre mulheres e homens, não ter exigido eleições foi o fato de, implicitamente, estar posta a questão: “Depois de mim, o quê?”. Todos sabiam que suas reformas modernizadoras e secularizadoras haviam sido impostas pelo poder do Estado de ignorar as apreensões dos muçulmanos tradicionais. O que aconteceria em eleições livres e qual seria o destino das mudanças promovidas por Bourguiba?

Em 1987, Ben Ali expulsou Bourguiba do poder por meio de um “golpe de médicos” (alegava-se que Bourguiba sofria de demência), ao que se seguiu um breve alívio. Os principais dissidentes voltaram do exílio, e eleições legislativas um pouco mais competitivas foram realizadas em 1989. No contexto da Revolução Iraniana de 1979, do crescimento da Frente Islâmica de Salvação na vizinha Argélia, da revolta contida entre muçulmanos tunisianos por sua exclusão da política e da emergência de Rachid Ghannouchi – graduado em Zeitouna e Sadiki, como líder de um grupo político, o Ennahda, que poderia mobilizar essa oposição–, muçulmanos mais agressivos desafiaram Ben Ali. O Ennahda não foi legalizado e, portanto, não poderia competir como partido, mas ele nomeava candidatos independentes.

Em uma eleição que certamente não foi justa, até mesmo representantes do governo de Ben Ali reconheceram que os candidatos do Ennahda receberam 15% dos votos totais do país (e 30% na região metropolitana de Túnis). Em um ambiente polarizado, duas pessoas mor-

reram em explosões. Ainda não se sabe quem foram os responsáveis por elas, mas Ben Ali acusou o Ennahda. De acordo com estimativas de um grupo de direitos humanos tunisiano, da Anistia Internacional e do Ennahda, nos anos seguintes pelo menos vinte mil membros do Ennahda foram julgados por subversão e presos, e cerca de dez mil foram exilados, muitos após passar pela Argélia, como Ghannouchi²⁴. O degelo das amarras políticas virara gelo.

A nova polarização ajudou Ben Ali a prolongar seu domínio autoritário por mais duas décadas. Ao aviso de Bourguiba de que os islamitas reverteriam os ganhos do secularismo, Ben Ali – com a ajuda do espetáculo da sangrenta guerra civil entre islâmicos e o exército que se desenrolou ao longo da década de 1990 na vizinha Argélia – trouxe à tona o medo da violência islâmica, que, segundo ele, apenas poderia ser evitada por ele próprio e seu regime²⁵.

Porém, na Tunísia pós-Ben Ali, tal violência não se materializou. Na verdade, os partidos seculares do país e os islamitas têm a chance de contribuir para o repertório mundial de relações democráticas possíveis entre religião, sociedade e Estado. Analistas geralmente ignoram a importância da Tunísia, que é ocultada pelo vizinho Egito, que possui maiores dimensões e é estrategicamente mais relevante. Contudo, dado que a Tunísia é, até agora, o único país árabe que atendeu aos quatro requisitos de uma transição democrática, analistas e ativistas deveriam dar-lhe mais atenção, principalmente devido a seu exemplo de como atores seculares e religiosos podem negociar novas regras e formar coalizões.

Ao considerar países muçulmanos, muitos analistas focam nos “fatores faltantes” que julgam necessários para a democracia nesses países. Muito do que consideram “faltar”, no entanto, baseia-se no repertório do que esses observadores acreditam, com razão ou não, ter existido nesse ou naquele país ocidental quando se tornou democrático. Uma abordagem melhor e mais criativa pode ser analisar ações e acontecimentos – deliberados ou fortuitos – que promovam o surgimento de práticas “compatíveis com a mútua tolerância”. E é

importante estar ciente de que tais práticas não pressupõem a necessidade de um “humanismo exclusivo” e de um secularismo agressivo para triunfar, ou de menor participação religiosa, ou de uma variante do mundo muçulmano da Reforma Protestante (e suas conseqüentes guerras religiosas?) para se revelar, ou de autoritários uniformizados que imponham o secularismo como na Turquia Kemalista.

Durante cerca de um século antes da independência em 1956, a Tunísia mostrou sinais de estar caminhando rumo ao modelo da “mútua tolerância”, o que foi arruinado pelo autocrata modernizador Bourguiba ao impor o secularismo autoritário. Pior que isso: ele criou um distrito eleitoral objetivamente pró-autoritário de secularistas assustados, o qual serviu como fonte de apoio para seu governo e também para o de seu sucessor.

O mais surpreendente é que, já em 2003, ativistas de oposição – tanto seculares, quanto religiosos – estavam entrando em acordo sobre um programa em comum para “o primeiro dia após Ben Ali”. De certa forma, eles se basearam em seus passados comuns para construir um futuro democrático. Com secularistas concordando que islamitas poderiam participar da política democrática e islamitas concordando que a soberania popular é a única fonte de legitimidade, a Tunísia, surpreendentemente, mostrou-se bem preparada para realizar uma transição democrática quando a oportunidade de fazê-lo apresentou-se.

NOTAS

1. Alfred Stepan, “Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes,” em Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, e Jonathan VanAntwerpen, eds., *Rethinking Secularism* (New York: Oxford University Press, 2011), 114–44.

John Rawls chegou ao ponto de afirmar que, em nome da construção da “sobreposição de consensos”, argumentos religiosos deveriam ser “retirados da agenda de discussão pública”. Consulte sua obra *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 151–54. Charles Taylor, em seu livro *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), explicou os processos complexos que levaram o mundo do Atlântico Norte a acatar a ideia de que um “humanismo exclusivo”, prati-

camente livre de religião, é a única base sobre a qual políticas públicas podem ser desenvolvidas e defendidas. Veja especificamente as páginas 19–21, 26–28, 642, e 674.

2. Consulte Alfred Stepan, “The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations,’” em *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 213–53. Uma versão mais breve e com menos comentários desse artigo foi publicada sob o título “Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations,’” *Journal of Democracy* 11 (outubro de 2000): 37–57.

3. Juan J. Linz e Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 1.

4. O resultado real das eleições infelizmente não gerou a paridade esperada. Embora 50% dos candidatos de todos os partidos tenham sido mulheres, a maioria deles (com a exceção notável do Ennahda) não colocou o nome de nenhuma mulher em primeiro lugar. Em diversos distritos eleitorais, apenas um candidato do partido ganhou, e portanto muito mais homens do que mulheres ganharam assentos. No entanto, cerca de um quarto dos membros da Assembleia Constituinte são mulheres.

5. Meu uso do termo “Dezoito Brumário” – que ficou famoso com a obra de Karl Marx de 1852 *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* – é uma referência à data do calendário da Revolução Francesa (9 de novembro de 1799), quando Napoleão deu um golpe no Diretório, estabelecendo-se ditador militar. As tensões entre distintas facções revolucionárias levaram algumas delas a entrar em acordo com Napoleão (na esperança de usá-lo para seus próprios interesses), dando abertura para que ele ganhasse o poder.

6. Por motivos de espaço, esse artigo foca na Tunísia, mas apresento provas substanciais acerca de minhas afirmações sobre o Egito no artigo “The Recurrent Temptation to Abdicate to the Military in Egypt,” datado de 13 de janeiro de 2012, disponível em <http://blog.freedomhouse.org/weblog/2012/01/two-perspectives-on-egypts-transition.html>.

7. Entrevista do autor com Rachid Ghannouchi, Tunes, 26 de março de 2011.

8. Desde cerca de 1980, Ghannouchi (nascido em 1941) tem enfatizado a necessidade de maior igualdade entre homens e mulheres no Islã. Veja Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

9. Entrevista do autor com Rachid Ghannouchi e Hamadi Jebali, Tunes, 30 de maio de 2011.

10. Recebi uma cópia do “Appel de Tunis de 17 juin 2003”, com os nomes dos signatários e suas afiliações, de vários daqueles que participaram das reuniões onde foi produzido. Uma versão em francês está disponível em www.cprtunisie.net/spip.php?article30. Entre os participantes estão os atuais presidentes do CPR, do Ettakatol e do PDP. Os dois principais líderes do Ennahda foram, respectivamente, preso e incapaz de obter um visto francês, portanto o movimento islâmico foi representado pelo chefe de sua Central Política.

11. O código de família da Tunísia, amplamente reconhecido por ser o código mais progressista do mundo árabe, foi decretado pelo Presidente Habib Bourguiba em 1956. Ele abole a poligamia; exige acordo mútuo antes do casamento; permite que mulheres entrem com pedidos de divórcio e tenham direito à igual divisão de bens após o divórcio; proíbe maridos de acabar com o casamento de forma unilateral; e estabelece uma idade mínima para meninas poderem casar. Em 1966, o governo de Bourguiba lançou um programa de planejamento familiar que incluiu a distribuição de pílulas anticoncepcionais e aborto permitido por lei.

12. Recebi uma cópia desse documento em 11 de novembro de 2011, durante uma visita à sede em Túnis do partido mais secular da atual coalizão, o Ettakatol, doado por um de seus organizadores, Zied Dooulotli. O documento foi traduzido do árabe para o inglês por Mostofa Henfy.

13. Como exemplo, veja Maria Rose Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Little, Brown, 2002). Sobre a tolerância religiosa no Império Otomano, veja Karen Barkey, *An Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

14. Para essa estimativa de Khaldun, veja John D. Latham, “Towards a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History,” *Les Cahiers de Tunisie* (1957): 203–52.

15. Para consultar os nomes de funcionários judeus que ocupavam altos cargos do governo e quais eram os cargos que detinham na Tunísia, veja Latham, “Towards a Study of Andalusian Immigration”, 216–20.

16. Sobre motivos religiosos e seculares por trás da abolição antecipada na Tunísia, veja Roger Botte, *Esclavages et abolitions en terres d’Islam* (Brussels: André Versaille, 2010), 59–92.

17. Veja Jean-Pierre Filiu, *The Arab Revolution: Ten Lessons from the Democratic Uprising* (London: C. Hurst, 2011), 142.

18. Filiu, *Arab Revolution*.

19. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939* (New York: Cambridge University Press, 1983), 65.

20. Para ver uma foto da capa, consulte *Pensées de Tahar Haddad* (Tunis: Snipe, 1993), 38. Já em 1904, o influente Xequie Thaalibi defendeu em *The Liberal Spirit of the Koran* que uma leitura verdadeira do Alcorão levaria a reformas políticas e sociais ultrapassadas.

21. Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany: State University of New York Press, 2002), 19.

22. Esse e outros discursos são citados em Mark A. Tessler, “Political Change and the Religious Revival in Tunisia,” *Maghreb Review* 5 (janeiro-fevereiro de

1980): 8–19. Veja também Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'Islam: Le politique et le religieux*, trans. Shiem Bouzgarou Ben Ghachem (Tunes: Sud Editions, 2011).

23. Tessler, “Political Change and the Religious Revival in Tunisia,” 10.

24. Entrevista do autor com Samir Ben Amor, advogado de defesa e secretário geral da Associação de ex-prisioneiros, Túnis, 29 de maio de 2011. Veja também Anistia Internacional, “Tunisia: Prolonged Incommunicado Detention and Torture,” março de 1992, MDE 30/004/1992.

25. Esse “duplo medo” orquestrado pelo regime beneficiou Ben Ali. Um relato dizia: “Muitos democratas seculares foram cúmplices a contragosto do autoritarismo de Ben Ali [...] [considerando isso] o menor entre dois males”. Christopher Alexander, *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb* (London: Routledge, 2010), 66.



Plataforma Democrática (www.plataformademocratica.org) é uma iniciativa da Fundação iFHC e do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais dedicada a fortalecer a cultura e as instituições democráticas na América Latina, através da produção de conhecimento e do debate pluralista de ideias sobre as transformações da sociedade e da política na região e no mundo.

Oferece uma infraestrutura virtual com um banco de dados e uma biblioteca *on-line* que facilita o acesso a instituições de pesquisa que trabalham temas relacionados à democracia na América Latina e à sua produção intelectual. Por sua vez, desenvolve pesquisas em áreas-chave para a consolidação da democracia na região, que posteriormente são discutidas com intelectuais públicos latino-americanos e transformadas em textos amplamente difundidos. Conjuntamente com 21 centros de pesquisas associados, localizados em 11 países da América Latina, realiza fóruns para promover o diálogo entre os produtores de conhecimento e os diferentes atores sociais e políticos.

As principais áreas de trabalho da Plataforma Democrática são:

Transformações Geopolíticas Globais e instituições democráticas:

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/
PublicacoesAmericaLatina.aspx](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesAmericaLatina.aspx)

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/
PublicacoesBrasilAmericaSul.aspx](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesBrasilAmericaSul.aspx)

Meios de comunicação e Democracia:

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.
aspx#MediosComunicacion](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.aspx#MediosComunicacion)

http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Poder_politico_e_meios.pdf

Sociedade civil e democracia:

[http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Usos_abusos_e
desafios_da_sociedade_civil_na_America_Latina.pdf](http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Usos_abusos_e_desafios_da_sociedade_civil_na_America_Latina.pdf)

Biblioteca virtual:

<http://www.plataformademocratica.org/Portugues/BuscaPublicacoes.aspx>