

A PRIMAVERA DA TUNÍSIA ISLÂMICA: O LEGADO DE BOURGUIBA

Luisa Gandolfo
Tradução de Marianne Frederick

SINOPSE Desde o início da revolução em 2010, a Tunísia entrou numa situação de descontrolo sociopolítico. Após derrubar o regime do ex-presidente Zine El Abidine Ben Ali em janeiro de 2011, os cidadãos tunisianos participaram da primeira eleição direta no final daquele ano. A nomeação do partido islâmico moderado, o movimento Ennahda, trouxe não só a mudança governamental, mas também incitou divisões ideológicas entre a base secularista e a islamita. Enquanto o Ennahda – banido por Ben Ali em 1989 – tem mantido uma postura liberal, a presença crescente do salafismo juntamente com a resposta *laissez-faire* por parte do Ennahda fez surgirem preocupações de que a laicidade da Tunísia poderia sujeitar-se a valores religiosos conservadores. Assim, neste artigo será explorado o papel da fé na política da Tunísia através da dinâmica entre o fundador da Tunísia contemporânea, Habib Bourguiba (1903-2000), e os primeiros movimentos islâmicos. Embora a liberdade tenha sido alcançada sob o jugo, permanece o medo da imposição de outro. Por sua vez, este artigo irá explorar as nuances dentro do regime islâmico e diferenciar os desafios enfrentados pela Tunísia à medida que progride o período pós-revolucionário.

INTRODUÇÃO No mesmo mês em que Habib Bourguiba assumiu a presidência do novo Estado, em julho de 1957, foi publicado um artigo dele na revista americana de estudos políticos, *Foreign Policy*. Enquanto o Ocidente ficava na defensiva quanto à onda comunista emergente, Bourguiba se esforçou para manter a Tunísia firme no canto “não-Vermelho”. O título, “Nacionalismo: um antídoto para o comunismo”, escondia poucas surpresas; numa ode ao nacionalismo, Bourguiba começou com um breve aceno ao comunismo no país através do Partido Comunista Tunisiano (fundado em 1944 sob a orientação dos comunistas franceses) e concluiu o episódio como um erro lamentável, nos dias de pré-independência de um país empenhado em encontrar-se. Como um adolescente em busca de autodefinição, houve erros cometidos no que se refere à fidelidade e ideologia políticas, como ele observa, “Um dos meus primeiros companheiros de luta pela independência é um exemplo disso. [...] Hoje, ele ri de seu erro juvenil e descobre que a sua preocupação com a justiça social está totalmente preenchida com a luta pelo desenvolvimento do seu novo país” (1). De “erro juvenil” para a busca de “justiça social” por meio da “conversão moral” (2) no contexto da construção da nação, o regime de Bourguiba era para ser firmemente enraizado em um nacionalismo exclusivo que, semelhante ao seu caráter geográfico, olharia tanto ao leste como ao oeste, cultural e politicamente.

Durante um recente trabalho de campo no Marrocos, esse sentimento foi perfeitamente captado por um entrevistado em

uma discussão sobre a Primavera Árabe. Desenhando um esboço da Tunísia com duas saídas, ele explicou: “Existe um ditado de que a Tunísia tem duas portas: uma para o Oriente e uma para o Ocidente. Você pode adicionar ainda uma terceira, para a África” (3). Na intersecção da Europa e do Oriente Médio, a Tunísia incorpora as virtudes de sua localização: tolerante, esplendidamente culta e rica em história islâmica e acadêmica, tem mantido um calmo equilíbrio, apesar de ter estado sob duas ditaduras sucessivas. Com a revolta vem a transformação e a Tunísia está avançando lentamente para um papel de destaque na política dos islâmicos; em 1957, Bourguiba agregou o nacionalismo da Tunísia ao desenvolvimento espiritual islâmico como uma base benéfica para o Estado e, ao fazê-lo, enfatizou a importância do Islã na região da Tunísia. Para entender a reticência mostrada contra o Ennahda e o movimento salafista – sem tentar fazê-lo de uma só vez – é preciso entender a natureza do Islã na Tunísia e sua interação prévia com o Estado.

AL MUJAHID AL AKBAR E PÓS-INDEPENDÊNCIA DO ISLÃ

“Nossa preocupação é devolver à religião seu caráter dinâmico” (4).

No comando da nova Tunísia, Bourguiba manteve o equilíbrio de seus papéis de reformista laico e de *al mujahid al akbar*, o “grande guerreiro” que tinha conseguido levar as pessoas a *jihad* (5) santa contra os colonizadores franceses (6). No entanto, o guerreiro não agiu sozinho, o Partido Socialista Destouriano (PSD) realizou reuniões nas mesquitas e *zawiya*s, incentivou os mártires a fazerem orações cinco vezes ao dia, utilizou símbolos islâmicos na retórica política e reanimou as instituições islâmicas na sua luta (7). No entanto, uma vez que a independência foi alcançada, o Islã permaneceu apenas na retórica – para Bourguiba, o Islã do passado poderia ter um pequeno espaço em uma terra que olharia para o norte, para a França, em busca de inspiração social e dignidade.

Vemos que as semelhanças entre as virtudes revolucionárias francesas que Bourguiba visava para a construção do Estado – “progresso, racionalidade e dignidade humana” não são muito diferentes daquelas defendidas posteriormente por Rachid Ghannouchi, líder e fundador do Movimento de Tendência Islâmica (MTI), para quem “a luta pelo Islã é a luta pela liberdade, dignidade, igualdade e progresso” (8). Nos anos que se seguiram, Bourguiba não só desafiou os poderes existentes nas instituições islâmicas, mas esculpiu – e implementou com graus variáveis de sucesso – um novo Islã que serviria aos interesses do regime laico.

Logo após a Primavera Árabe, o bourguibismo experimentou um renascimento e o ex-líder tornou-se sujeito da memória seletiva que se segue a um período prolongado de trauma. Tal qual a esposa, que passou de um mau casamento para o próximo, seguido por uma terceira escolha errônea, o primeiro – após uma reflexão – não parece tão ruim. Considerando o benefício da retrospectiva de várias décadas, o que marcou negativamente os anos Bourguiba é assim subestimado, enquanto, em contraste com a crescente presença islâmica na arena social e política, triunfa o pai fundador da independência,

a secularização da educação, a equidade nos direitos das mulheres e o estabelecimento do Código de Status Pessoal, em 1956, e se mantém como uma ajuda irrestrita.

No entanto, enquanto Bourguiba é enaltecido por certos avanços realizados no início de seu regime, uma compreensão mais profunda do estímulo por trás da (re)construção de um herói nacional como ele se mantém hoje, mais do que no que ele fez depois disto. Olhando mais uma vez para o ressurgimento da religiosidade islâmica, que trouxe o Ennahda ao poder e alavancou subsequentemente o salafismo – bem como a agitação que se seguiu – o supremo secularista representa a Tunísia na qual todas as religiões são praticadas livremente: cristã, judia e muçulmana, bem como a secularista, os ateus e agnósticos. Antes da queda de Ben Ali, havia uma noção comum entre os tunisianos seculares que estabelecia a religião como uma fonte potencial de alteridade – assim, a religião não era discutida. Afinal, justificou um entrevistado, “não importa qual é minha religião, somos todos tunisianos” (9). No entanto, o secularismo não surge de forma orgânica e na lembrança seletiva do tempo de Bourguiba, o autoritarismo e a opressão que o acompanharam são menos reconhecidos.

BOURGUIBA VERSUS ULEMÁ

“Depois de mim, o quê?” (10).

Do final dos anos 1950 até os anos 1960, uma diminuição constante dos ulemás (11) erodiu o poder e a presença dos grupos que haviam fornecido a base de apoio ao PSD. Enquanto o Código de Status Pessoal é considerado uma mudança significativa no progresso dos direitos da mulher, através da reforma do divórcio e do direito matrimonial, além da proibição da poligamia, a frágil interpretação do *fiqh* islâmico (12), ocultou o primeiro passo para o enfraquecimento dos ulemás (13). O movimento era sem precedentes no âmbito dos domínios coloniais (14) e passou o controle do sistema de educação pública para o Estado, conduzindo assim a Universidade al-Zaytouna, de 1200 anos de idade, ao controle do regime, bem como levou a suspender os tribunais religiosos e terminou com a obrigação de cumprir os deveres religiosos (15). Este último seria o catalisador do surgimento do Islã político como Bourguiba abertamente condenou, seja no uso do *hijab* (16), como na observância do Ramadã.

Em 1957, a antiga observância foi proibida nas salas de aula e ridicularizada como um “trapo detestável” infligido às crianças pela “teimosia dos pais”. O *hijab* “não tem nada a ver com religião” (17), justificava Bourguiba. Durante um discurso no ano seguinte, o líder sustentou que o Ramadã seria prejudicial para a produtividade do Estado e que na luta contra o grande inimigo da humanidade – a pobreza – o jejum deve ser limitado, ou abolido (18). Em resposta, o Grande Mufti emitiu um *fatwa* (19) declarando que o jejum poderia ser dispensado apenas em casos de doença ou *jihad* militar e ordens foram dadas pelo regime para os diretores de colégios internos para seus alunos comerem normalmente (20). No início dos anos 70, o novo Islã de Bourguiba não só diminuiu as práticas religiosas tradi-

cionais, como as substituiu por uma visão de fé, que era controlada pelo Estado e que funcionava como porta-voz para disseminar um “tipo certo” de Islã, que iria inspirar os adeptos a não representarem um desafio para o Estado.

O ULEMÁ CONTRA-ATACA: A ASCENSÃO DO ENNAHDA

“Se o governo continua a nos proibir, torturar e bater na prisão, não há nada que deixaremos de fazer. Nós nos recusamos a morrer” (21).

Em 1970, muitos dos ulemás tinham sido presos, exilados ou reprimidos. Para as famílias que restaram, a vida não retomou a normalidade na ausência dos parentes, como Garon observou em uma entrevista com as esposas dos membros exilados do Ennahda: “Vizinhos e parentes estão proibidos de nos dar qualquer assistência. Os membros da milícia inspecionam as latas de lixo das esposas dos presos. Se eles encontram restos de uma boa refeição, contendo carne, a mulher é levada para um interrogatório sobre sua origem” (22). Reunidos sob a liderança de Ghannouchi – que fora exilado na Síria – um grupo de jovens sheiks publicou a primeira edição de *El Maarifa, A consciência*, que abordou o exílio e, mais significativamente, o exílio do Islã na Tunísia (23). Um toque de ironia surge quando ocorre o avanço posterior do MTI que, desde suas origens, foi uma associação sancionada pelo governo e a Sociedade de Preservação do Alcorão (24) com base na Mesquita Zaytouna em 1970, para o Ennahda, o atual governo islâmico.

Foi a menor das renúncias que o movimento islamita teve que fazer desde que teve a oportunidade de emergir. Apesar dos reveses econômicos e da ascensão que o provocador Bourguiba por tanto tempo lutou para reprimir – para não mencionar o início dos seus problemas de saúde – ele continuou a lutar contra o crescimento da crença islâmica. Quando perguntado o que o separava de um islamita, Bourguiba respondeu “quatorze séculos” (25). Milhares de islamitas foram torturados e presos e, em 1981, o governo ratificou uma lei banindo o uso do *hijab* pelas mulheres nos escritórios estaduais, e estabelecendo as bases para o presidente Ben Ali promulgar a Lei 102 que proibiria o véu, considerado “um sinal de extremismo” (26). Ao mesmo tempo, uma série de novos grupos islâmicos surgiu: o Partido Islâmico Shura (ISP), a Tendência Progressista Islâmica (IPT), a Vanguarda Islâmica (IV) e o de Partido de Libertação Islâmica (ILP) (27) de liderança palestina, que abrangiam, em ideologia, da modernização do Islã e sua integração na sociedade e cultura (IPT e Ennahda) (28) à atividade terrorista (IV) e de reestabelecimento do califado (ILP).

Passando de uma tirania a outra sob Ben Ali, em um país que entre 1956 e 2011 não teve nenhuma eleição direta, a vitória dos islamitas não foi apenas uma vitória para o Ennahda, mas para todos os tunisianos. É só olhar para a oportunidade fugaz de participar nas eleições de 1989, para perceber um encorajamento nessa espera: nacionalmente, os islamitas independentes receberam um pouco mais de 14% dos votos, enquanto nas cidades e vilas, eles receberam mais de 30%. Em comparação, o Movimen-

mento Democrático Socialista (MDS) recebeu menos de 4%, enquanto que o restante dos partidos teve menos de 1% (29). Desde o nascimento da nação, a Tunísia tem sido espremida entre o secularismo ocidental imposto pelo Estado, e a origem islâmica sustentada pelo povo. Em oposição, o aspecto secular pode ser visto apenas como uma máscara – o Islã sempre esteve lá e, numa dada oportunidade, são eles que mais se beneficiarão da postura do Ennahda, do renascimento econômico e do fim da corrupção, que influenciaram as eleições.

A surpresa que se seguiu à vitória islamita repercutiu na noção de vingança de Žižek: “Hoje, muitos dos liberais, quando confrontados com os ataques violentos como o recente saque nos subúrbios de Paris, perguntam aos poucos esquerdistas remanescentes que ainda acreditam numa transformação social radical: “Não foram vocês que fizeram isso? É isso que vocês querem?” E nós deveríamos responder [...]: “Não, você fez isso! Este é o verdadeiro resultado de sua política!” (30). Depois de décadas de opressão e marginalização, o movimento islâmico não está apenas politizado, mas afirmando-se mais factível do que antes. Onde antes havia revistas, agora há marchas e, quando presa, a nova geração está queimando as delegacias de polícia. O lado inesperado do secularismo de Bourguiba, que se esforçou para modernizar o país, está gerando hoje mais discórdia, com os oprimidos se tornando os opressores e contrariando os valores que o Ennahda apresentou em 1970.

A PRIMAVERA ISLÂMICA Depois da ida de Ben Ali para a Arábia Saudita, em 14 de janeiro de 2011, as tensões religiosas foram trianguladas entre os islamitas moderados (representados pelo Ennahda), os secularistas e os salafistas jihadistas. O primeiro conflito importante foi exposto exaustivamente na mídia quando o canal de televisão nacional, TV Nessma, exibiu o filme iraniano *Persépolis* em meio a fortes críticas dos círculos islâmicos. A adaptação atraiu a ira através de cenas em que a protagonista e autora, Marjane Satrapi, conversa com Deus. O diretor do canal, Nabil Karoui, foi mais tarde julgado e multado em 2.400 dinares [cerca de 1.200 euros], enquanto Hedi Boughnim, diretor de programação da Nessma, e Nedja Jamal, presidente da organização de mulheres que dublou *Persépolis*, foram ambos multados 1.200 dinares [cerca de 600 euros].

O julgamento, de acordo com Karoui, foi um indicativo da trajetória do país pós-Ben Ali: “Este é um julgamento político”, disse ele. “É o julgamento de 10 milhões de tunisianos que sonhavam ter um país democrático” (31). A área da cultura atraiu não só os islâmicos, mas também os salafistas. Durante meu trabalho de campo, uma peça de teatro de rua seria encenada, em 26 de março de 2012, saindo do Teatro Municipal e seguindo pela Avenida Habib Bourguiba, com atores e cenários para proporcionar entretenimento ao vivo. Era para ser o primeiro do gênero e um passo significativo para a reabertura de uma sociedade na qual as artes tinham estado sujeitas à vontade de instituições imponentes. Infelizmente, no dia os atores não puderam sair do teatro: desde as 7h da manhã, os salafistas começaram a se reunir na torre do relógio e as estradas vicinais fo-

ram bloqueadas por segurança. Escalando a torre do relógio, jovens usando camisetas Nike, barbas longas e bonés bordados penduraram cartazes das grades de metal. Mais adiante, uma multidão foi se juntando, liderada por homens com megafones e acompanhada por mulheres em *niqabs* (32).

Apesar dos atos visíveis – como ocorreram mais tarde na torre do relógio, onde manifestantes corajosos escalaram a torre e desfraldaram a bandeira do califado lá no topo – o mais importante residiu nos atos mais sutis. À medida que se andava com a multidão, um grupo de salafistas se reuniu em torno de um poste decorado com propagandas dos próximos eventos teatrais e musicais. Conforme eles começaram a rasgar com suas unhas os cartazes colados, um velho salafista veio em minha direção para bloquear minha câmera. Quando perguntados sobre o que estavam fazendo, um deles respondeu que eram contra os eventos culturais. Algumas semanas mais tarde, museus e galerias dos bairros da periferia da Tunísia foram atacados à noite por multidões salafistas com coquetéis molotov, incluindo as cidades de Gardimaou e Jendouba. A mensagem era clara: a partir de *Persépolis* até o teatro de rua e as galerias de arte, a cultura tornou-se um campo de batalha com a nova ordem islâmica. Enquanto o movimento se tornou cada vez mais agressivo, representou uma queda infeliz nas últimas etapas da revolução: na sua luta pela democracia, o povo se manifestou e acolheu o Ennahda. O que surgiu, ao mesmo tempo, foi talvez inesperado, não só para o povo tunisino, mas também para o Ennahda em si, que ficou impotente na escalada da violência.

AS PERSPECTIVAS DE (IN)ESTABILIDADE

“Entre os dias da revolução, os portões foram abertos para estudiosos salafistas de todos os tipos. Eles surgiram em toda parte. Se pensou que era liberdade, mas os poucos que tiveram liberdade ilimitada foram os salafistas. Não é liberdade poder escolher a própria religião na Tunísia?” (33)

Quando Bourguiba incorporou o Islã em sua retórica política, ele almejava construir uma nação baseada em valores laicos, mas unidos o suficiente para repelir o apelo do comunismo. O que emergiu foi uma luta entre o movimento islamita e o Estado laico. Antes da Primavera Árabe, surgiu um rompimento dentro do movimento islâmico e trouxe à luz os moderados e os ultraconservadores que ansiavam por ação, ao invés de uma mudança política. Em dezembro de 2006 e janeiro de 2007, um grupo de islamitas conhecido como jihadistas salafistas, associado ao Al-Qaeda, entrou em confronto com a polícia e centenas de islamitas foram presos e 12 assassinados (34). É interessante notar, no entanto, a organização do motim: realizada na região de Soliman e Boumhel, o grupo tinha estrategicamente como alvo essa área e planejou o ataque de forma semelhante ao que ocorreu no início deste ano ao redor da Tunísia. Ao mesmo tempo, surgiram novos grupos nos últimos anos, incluindo o Grupo Salafista para a Pregação e o Combate (GSPC), Ansar al-Sharia fi Tounis, o Grupo de Combate da Tunísia (TCG), cujo líder, Tarek Maaroufi, voltou para a

Tunísia em abril de 2012, após cumprir sentença na Bélgica por múltiplas acusações de terrorismo. Já os pregadores marroquinos salafistas, Hassan Omar e Kettani Hadouchi, foram menos bem sucedidos, pois tentaram entrar no país em maio de 2012 e foram deportados logo na chegada.

Escrevendo antes da revolução, Allani observou premonitória-mente que a sobrevivência do Ennahda dependia de três pontos: a aceitação do sistema de Estado nacional, o sustento da tradição tunisiana de modernização e a adoção de atitudes progressistas no sentido da identidade árabe e islâmica. Se eles falharem nisso, “[o Ennahda] vai estar fora da política. [...] Eles vão continuar a ser marginalizados” (35). Allani escreveu num momento em que a eleição de um governo do Ennahda parecia distante, mas agora ao alcance da mão, os desafios permanecem – com infelizes acréscimos. Após vários meses de novo governo, as questões vão se multiplicando. O Ennahda ganhou por meio dos votos de sua base e dos islamitas marginalizados; depois de décadas de corrupção, determinados setores da sociedade buscam transparência e a restauração da confiança no governo islâmico. Readquirir isso será uma grande façanha e a sua segurança colaborará para o equilíbrio. A economia, desemprego e a educação são setores que continuam problemáticos, mas as tensões sociais sobre crenças religiosas afetam a todas as camadas da sociedade tunisiana.

Bourguiba se esforçou – e até certo ponto falhou – em conciliar o desejo de fundir princípios franceses com a tradição islâmica. Superficialmente funcionou: tanto durante os anos de Bourguiba e de Ben Ali, as comunidades multi-fé da Tunísia viveram em união. Dentro de alguns meses após a queda de Ben Ali, as sinagogas foram atacadas e nos últimos meses, aumentaram as profanações de mesquitas e do Alcorão. Em paralelo, os confrontos entre secularistas, salafistas e os policiais têm se agravado. O desafio imediato do Ennahda é a restauração da paz e da segurança, pois enquanto o movimento fica ocupado negando sua associação aos grupos salafistas, ele precisa engajar os salafistas ao governo para garantir o fim do mal-estar. O Ennahda pode representar os islamitas moderados, mas herdou um país frágil que tem medo de perder a sua natureza estável e progressiva.

A falta de intervenção, até agora, tem denegrido o Ennahda (36), mas medidas estão sendo tomadas. Em junho de 2012, manifestantes provocaram vários tumultos pela cidade após as orações da sexta-feira. Segundo as autoridades, foram feitas 165 prisões e os presos foram julgados pela Lei 2003 antiterrorismo (37). No rescaldo das revoltas na Tunísia, em maio, os comentaristas notaram uma menor brutalidade policial nas marchas salafistas do que nas que envolviam os secularistas. Uma postura mais dura, não apenas controlaria a violência que emana dos círculos salafistas, mas também consolidaria a posição do Ennahda como um regime justo e transparente. No entanto, a opressão, deve ser usada com cuidado: como Weil observou “É difícil ver como poderia brotar das massas, espontaneamente, um sistema oposto ao que os formou, ou melhor, os deformou” (38). Se uma lição pode ser tirada a partir do legado de Bourguiba, é que muita opressão fortalece o que se quer controlar e um futuro de violência salafista não é o que a revolução tem se esforçado para conquistar.

Luisa Gandolfo é professora da cátedra Altajir em estudos sobre recuperação pós-guerra no Departamento de Política e no PRDU da Universidade de York, desde setembro de 2011. Desde 2008, tem publicado nas revistas Mediterranean Politics, Middle East Quarterly, Radical History Review, Middle East Journal and the Arab Studies Journal, sobre a política de identidade na Palestina, Israel e Jordânia. Seu livro de estreia, Os palestinos na Jordânia: a política de identidade será publicado pela IB Tauris.

(*) Este artigo foi traduzido por Marianne Frederick do original em inglês.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bourguiba, Habib. “Nationalism: antidote to communism”. *Foreign Affairs*. Vol. 35, nº.4. 1957. p.646.
2. Ibid.
3. Ahmed Aydoun, entrevista com o autor, Rabat, Morocco. Fevereiro de 2012.
4. Speech by Habib Bourguiba, 1959. In: Tessler, M. “Political change and islamic revival in Tunisi”, *Maghreb Review* (5) 1980, p.11.
5. *Jihad* significa guerra. Nota do tradutor.
6. Boulby, Marion. Bourguiba “The islamic challenge: Tunisia since independence”. *Third World Quarterly*, Vol. 10, nº. 2. Islam and Politics. (April, 1988) pp.590-614.
7. Ibid.
8. Op. cit., Hermassi, E. “La société tunisienne au miroir islamiste”, *Maghreb-Machrek*, jan/fev/mar 1984, p.54. In: Boulby, “The Islamic challenge”, April, 1988. p.604.
9. Anônimo, entrevista com o autor. Tunis, março de 2010.
10. “Depois de mim, o quê?” foi a resposta de Bourguiba como justificativa para a ausência de eleições em seu governo, insinuando – especificamente para seus eleitores da classe média e alta – que o futuro islâmico não era necessariamente promissor.
11. Ulemás significa teólogos. Nota do tradutor.
12. *Fiqh* islâmico significa jurisprudência islâmica. Nota do tradutor.
13. Boulby, 1988. p. 593. Boulby também constatou a cooptação dos ulemás durante as primeiras reformas: “Enquanto quatorze ulemás rapidamente emitem um *fatwa* com sua decisão legal denunciando a legislação, muitos deles endossaram a legislação e também aceitaram a posição de juízes defendendo o código das novas cortes laicas”.
14. Cf. Toumi, Mohsen. *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali* (Paris: PUF, 1989); Michel Camau, *Pouvoir et institutions au Maghreb* (Tunis: Cérés productions, 1978). In: Enhailli, Aziz and Oumelkheir Adda. “State and islamism in the Maghreb”. *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 7, nº. 1 (March, 2003). p.69.
15. Enhailli, Aziz and Oumelkheir Adda. “State and islamism in the Maghreb”. *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 7, nº.1 (March, 2003). p.69.
16. *Hijab* significa vestimenta islâmica ou burca. Nota do tradutor.
17. Comentário de Habib Bourguiba em *Sfax*, 5 dezembro de 1957. In: Op. cit., Boulby, p. 593.
18. Moore, C. H. *Tunisia since independence*, (Berkeley: University of California Press) 1965, p. 59.
19. *Fatwa* significa pronunciamento legal. Nota do tradutor.
20. Op. cit., Boulby, p. 594.

21. *New York Times*, 9 de janeiro de 1984.
22. Op. cit. Garon, Lise. *Dangerous alliances: civil society, the media and democratic transition in North Africa*. (London: Zed Books) 2003. p. 14.
23. Op. cit., Boulby, p. 590.
24. Waltz, Susan. "Islamist appeal in Tunisia". *Middle East Journal*, Vol. 40, nº. 4 (Autumn 1986) pp. 651-670.
25. Kefteji, "The strange return of Habib Bourguiba to Tunisia", 27 de março de 2012. Acesso em 01/06/12 (<http://kefteji.wordpress.com/2012/03/>).
26. El-Issawi, Fatima (2012) *After the Arab Spring: power shift in the Middle East?: the Tunisian transition: the evolving face of the second republic*. IDEAS reports - special reports, Kitchen, Nicholas (ed.) SR011. LSE IDEAS, London School of Economics and Political Science, London, UK.
27. Op. cit., Boulby, p. 602.
28. al-Ghannoushi, Rashid & Jones, Linda G. "Deficiencies in the Islamic Movement". *Islam and the State. Middle East Report*. nº.153. (New York: Middle East Research and Information Project.) 1988. pp.23-24.
29. Soudan, François and Belhassen, Souhayr. "Élections tunisiennes: Ben Ali face aux islamistes". *Jeune Afrique*, 1475. pp.13-15. Para saber mais sobre o impacto das eleições de 1989, veja: Alexander, Christopher. *Tunisia: stability and reform in the modern Maghreb*. (Oxon: Routledge) 2010.
30. Žižek, Slavoj. *Violence: six side-ways reflections*. London: Profile Books Ltd. 2008.
31. *Al Arabiya*. "Tunisian court fines TV director for screening *Persepolis*". 3 de maio de 2012. Acesso em 30 de maio de 2012 (<http://goo.gl/M5rQq>).
32. *Niqabs* significa véu que cobre todo o rosto, exceto os olhos. Nota do tradutor.
33. "Martin" comentando sobre "The yoga debate in Tunisia", *Tunisia Live*, 21 de abril de 2012. Acesso em 22 de abril de 2012 (<http://goo.gl/OLmKM>).
34. Allani, Alaya. "The islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980-2008". *The Journal of North African Studies*, Vol. 14, nº. 2. 2009. pp. 257-272.
35. Ibid.
36. *Middle East Online*. "Ennahda pays price of its own policy of salafists 'over-pampering'". 13 de junho de 2012. Acesso em 1 de julho de 2012. (<http://goo.gl/EbTMW>).
37. *Middle East Online*. "Ennahda-led gov to go tough on salafist rioters". 13 de junho de 2012. Acesso em 1 de julho de 2012. (<http://goo.gl/ewzIQ>).
38. Weil, Simone. *Oppression and liberty*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd. 1958.

A POLÍTICA EXTERNA RUSSA E A PRIMAVERA ÁRABE: AMBIVALÊNCIA NUM CONTEXTO EM MUDANÇA

Maria Raquel Freire

O Oriente Médio tem ganhado cada vez mais relevância na política externa russa, não só pelo maior envolvimento de Moscou no quadro negocial do conflito israelense-palestino (1), mas também pelos desenvolvimentos mais recentes no mundo árabe e que marcaram profundamente o ano de 2011 com as revoluções da denominada Primavera Árabe. Especialmente a partir de meados da década de 1990, o Oriente Médio assumiu um lugar relevante na agenda de política externa russa. Após a instabilidade inicial que se seguiu à desagregação da União Soviética, a Rússia redefiniu os princípios da sua política externa e retomou contatos anteriores. As relações com alguns dos Estados do Oriente Médio, como por exemplo a Síria ou a Líbia, eram e permanecem importantes. Essa importância reflete-se em termos políticos, mas essencialmente econômicos e militares (o comércio de armamento, por exemplo, é significativo), como veremos adiante.

Este texto analisa a postura russa face às revoluções e protestos no mundo árabe e ao modo como essas alterações têm sido percebidas em Moscou. Nesta perspectiva, será atribuído particular enfoque às decisões e ações da Rússia, particularmente no Conselho de Segurança das Nações Unidas, e nas suas relações com alguns desses Estados, especialmente a Líbia e a Síria, com quem Moscou tem tradicionalmente mantido relações de cooperação. O texto argumenta que a Rússia tem prosseguido uma política ambivalente na forma como tem respondido ao desenrolar dos acontecimentos, ora assumindo uma postura de distanciamento, ora de envolvimento, mas procurando gerir a sua posição no sentido de ganhar margem de manobra para o prosseguimento dos seus interesses de política externa. Essa ambivalência tem sido lida quer como sinal de hesitação, quer como uma forma de projeção dos interesses russos, em contextos ainda em definição.

POLÍTICA EXTERNA RUSSA: PRINCÍPIOS ESTRUTURANTES Pouco tempo após a sua eleição como presidente da Rússia em 2008, numa entrevista muito midiaticizada, Dmitry Medvedev sintetizava o que entendia como os cinco princípios fundamentais da política externa russa.

Estes incluem, primeiro, o primado do direito internacional, pressuposto que implica um papel de relevo para as Nações Unidas na manutenção da ordem e segurança internacional. Este princípio é central na leitura que a Rússia faz do Conselho de Segurança, órgão onde detém assento permanente e direito de veto, enquanto legitimador de decisões fundamentais em matéria de segurança (2). Este