

## ARGÉLIA: A TIRANIA DA IDENTIDADE E A ASCENSÃO FUNDAMENTALISTA

*Bouzid Izerrougene\**

O povo argelino se encontra, desde janeiro de 1992, num turbilhão de violência que, em muitos aspectos, lembra a guerra da independência. Atentados mortais contra a população em geral, terror publicitário de uma crueldade rara, contraterror, sabotagem e emboscadas dão o ritmo da vida quotidiana. Na rivalidade pelo poder, opõem-se, de forma ambígua, duas forças cujos projetos de sociedade divergem: uma autoritária, representada pelas forças armadas; a outra totalitária e ideocrática, representada por fanáticos islamitas. A mistificação, as manipulações e as contradições exacerbam os conflitos e alimentam ações terroristas e outras paramilitares. Tanto nas forças armadas quanto na oposição fundamentalista não existe autoridade hegemônica. A multiplicidade de facções no seio das duas forças impede a realização de compromissos que reuniriam todas as tendências em busca da reconciliação e do consenso.

A Argélia é um país da África Setentrional, cujos primeiros habitantes, os berberes,<sup>1</sup> foram seduzidos pelo Islã, parcialmente arabizados e misturados com o conquistador árabe que introduziu a religião a partir do século VII. O povo argelino passou a pertencer e associar o seu destino à civilização árabe-muçulmana. A identificação coletiva se fundou, desde então, na noção de comunidade religiosa. A racionalização dessa identidade no estilo ocidental, sob o regime colonial francês, teve um caráter restrito, pois o colonialismo refletia uma alienação dramática para o povo argelino e representava, por definição, a negação da própria essência da identidade. Por isso, o recurso à ideologia da nação islâmica

---

\* Argelino, Doutor pela Universidade de Paris, professor de Economia na UFBA. O autor agradece a Mariza Cardozo Saba e Paulo César de Souza, que enriqueceram este trabalho com comentários e revisão do texto.

<sup>1</sup> Família etnográfica e linguística Amazir (Íbico-berbere), não semita, que compreende o Kabile, Chaui, Cheleh, Mezab, Tuareg e o Zenete.

nos movimentos de independência foi marcante. Como no conjunto do mundo árabe e muçulmano, a estratégia de emancipação foi elaborada em torno da idéia de um Estado muçulmano renovado, que constituiu a base principal da análise política. Porém o sistema tradicional de valores já tinha sido pulverizado pela dominação ocidental e a coerência da identidade nacional rompida. Surgiram contradições profundas no conjunto dos elementos constitutivos da realidade sociológica, como a língua, a religião e as particularidades culturais e geográficas. A identidade nacional passou a se manter apenas através do enorme esforço em se defender de qualquer hegemonia cultural, criando um acervo regional, resultante de uma espécie de antropofagia inacabada das culturas berbere, árabe, turca e européia.

A revolução argelina contra a França colonial foi conduzida pela Frente de Libertação Nacional (FLN), que reuniu diversos grupos com tendências ideológicas divergentes, como o comunismo franco-soviético, o populismo nasseriano<sup>2</sup> e o clericalismo muçulmano. Após a independência, a FLN se transformou em partido único, ao modo soviético, e logo foi dominada pela facção armada das forças que realizaram a emancipação. A tecnocracia militar adotou o protecionismo industrializante e planificador, no estilo estalinista, misturado com um paternalismo social populista, marcado pelo comunitarismo islâmico. Foram marginalizadas as tendências marxistas, ocidentalistas e berberistas do movimento nacional.

A crise econômica dos anos 1980, associada à falência da estratégia pseudo-socialista de desenvolvimento, levou a uma dissociação progressiva entre o autoritarismo industrializante e o populismo nacional conservador. O primeiro se tornou francamente um poder militar, e o segundo passou a ser tributário do islamismo radical, influenciado pela ideologia Molah do Irã e, também, pelo islamismo saudita de negócios. O partido único, na sua lógica de competição política que não se incomoda com as nuances, alimentava e explorava o extremismo muçulmano, inexpressivo até então, para forjar uma nova legitimidade que lhe

---

<sup>2</sup> De Nasser, Jamel Abdel Nasser, líder da Revolução Egípcia dos anos 1950, que promoveu o nacionalismo árabe; nem tradicionalista nem ocidentalista. Ver Md El Sayyed Salim, *L'analyse politique du nasserisme*, Beirute, 1983.

permite mudar os rumos da economia, defender-se da iminente derrocada anunciada pela implantação inadiável do processo de democratização e permanecer no poder. No entanto, a sua incapacidade em responder à vontade de se construir uma identidade singular e de, simultaneamente, preservar o seu papel de catalisador de valores heterogêneos, oriundos de fontes democráticas, foi encarada como uma ameaça à coesão do corpo social e à identidade nacional, sendo a noção de unidade de uma importância extrema no coletivo argelino. Os fundamentalistas se aproveitaram dos antagonismos que surgiram, canalizando a violência contida e utilizando o linguajar da ameaça. Eles conseguiram se tornar a maior força política nas primeiras eleições da história do país, realizando a seguinte inversão: em vez de uma religião que presta contas ao Estado no terreno da política, a política que se submeta ao religioso nos espaços sagrados. A noção de fiel substituiu a de cidadão e ganhou a adesão popular.

A tecnocracia militar, apoiada por uma frente da classe média contrária ao fundamentalismo islâmico, decidiu aplicar um golpe de Estado, bloqueando brutalmente a irresistível ascensão eleitoral dos fundamentalistas e, com ela, o próprio processo de democratização. Espalhou-se, então, a violência e generalizou-se no país a controvérsia em torno da inserção ou exclusão dos vitoriosos e radicais islamitas no novo sistema multipartidário. Efetivamente, havia grande risco de ver os integristas muçulmanos, uma vez no poder, rejeitarem a democracia. Essa rejeição poderia apoiar-se no desejo dos muçulmanos em geral de se libertarem de um velho sentimento de chantagem ocidental, que os obriga a renunciar à sua religião e cultura, para ter acesso à modernidade, vista como restringidora, nihilista e alienante.

A sociedade argelina permaneceu rural e iletrada até a independência. A cultura matriz que alimentou os argelinos durante milênios ainda surge da tradição oral, que perpetuou os instintos de potência. Ne-la pode-se detectar uma recorrência temática da força como elemento de uma pedagogia da violência, na qual a coerção é confirmada como o antídoto por excelência do erro, assim como se pode observar, facilmente, o desdém a tudo que expressa fragilidade e vulnerabilidade. O sistema educativo implantado desde a independência (1962) pode re-

velar disposições e tendências complementares de repressão social, que atinge, particularmente, a mulher. O drama desta se insere no mesmo dilema geral, situado entre a vontade de modernizar a sociedade e o desejo de resgatar os próprios valores culturais tradicionais, incluindo aí a discriminação feminina.

## **O legado histórico árabe-muçulmano**

O povo argelino insere-se, predominantemente, na cultura árabe. A civilização árabe surgiu há mais de três mil anos no atual Golfo Árabe. O surto do comércio de longa distância contribuiu para erguer numerosos reinos na Península Arábica já no século VII antes de Cristo. A partir do século VI da nossa era, os árabes, sob a hegemonia Omíada, lideraram o império muçulmano, conquistando uma ampla área que abrangeu territórios heterogêneos, como África do Norte, Sul da Espanha, Irã e Cáucaso, islamizando e arabizando diversas regiões e culturas.

A partir de meados do século XIII, o mundo muçulmano como um todo mergulhou num longo período de decadência, após ter constituído uma civilização avançada durante a Idade Média cristã. Quanto aos árabes, o seu desenvolvimento foi minado pelas sucessivas invasões dos mongóis, a partir do ano de 1258. Estes derrubaram o império abassita e arrasaram os países árabes. A união do império foi rompida e poderes autônomos se criaram e se consolidaram na Ásia, África e Espanha.

Os turcos, que sucederam aos mongóis, restabeleceram a união, sob a autoridade do Império Otomano no século XV, e ocuparam a cena política e militar do mundo muçulmano até a invasão colonial europeia no século XIX. Todavia, as sucessivas dominações não conseguiram desenraizar a cultura árabe-muçulmana das sociedades africanas, como a egípcia e a magrebina, originalmente não árabes e que ainda contêm particularidades derivadas da sua história pré-islâmica.

No império otomano, o povo árabe foi submetido a um regime ideológico conservador e estéril. Os seus territórios foram saqueados e a sua atividade principal, o comércio distante, foi bloqueada, provocando a periferização da região nas correntes inovadoras da economia mundial.

A ocupação européia interrompeu um movimento de renascimento cultural profano, que estava em busca de novos horizontes. A intervenção ocidental ocorreu quando este movimento ainda não era capaz de munir a sociedade árabe de instrumentos e comportamentos adequados para conceber e realizar o sistema sócio-político. Assim, o desaparecimento do último império (otomano) correspondeu, para o conjunto dos países árabes, à ruptura dos equilíbrios seculares que levou a uma perpétua crise. O mundo árabe irá, por consequência, enfrentar a expansão européia em condições de profunda dispersão.

Na primeira metade do século XX, assistiu-se à retomada do movimento para o renascimento do mundo árabe, após mil anos de “idade média”. Trata-se, na verdade, mais de uma ressurreição do que de uma renovação. Foi preciso uma resistência sem limites para vencer as barreiras políticas, culturais e psicológicas. Essa evolução deveu-se a dois fatores fundamentais e aparentemente contraditórios: a religião, na medida em que representou o último refúgio para a língua e a cultura árabes, sem a qual teriam eventualmente desaparecido; e o fermento do racionalismo moderno, que havia abalado a predominância do pensamento religioso.

A ressurreição religiosa se deu na corrente rigorista e militante que se consolidou retomando as noções clássicas do puritanismo e as leis da fé, afirmando a doutrina wahhabita, em referência ao seu fundador Ibn Abd el Wahhab (1703-1792). O wahhabismo buscava “sanear” a religião popular, que seria profundamente degenerada, supersticiosa e irracional, e dar novo impulso à dinâmica social, política e cultural. A aplicação da lei muçulmana — *Charia* —, palavra de ordem que une todos os atuais movimentos islamitas militantes, decorre diretamente dessa corrente wahhabita.

A emergência do pensamento racional moderno, o segundo fator da conscientização árabe, foi observada nos centros culturais ativos, como Cairo, Damasco e Beirute, que experimentaram, desde o início do século XIX, um surto cultural sem precedentes. No seio do movimento de modernização, o interesse pela ciência e as novas idéias, a literatura e as artes em geral se propagou do Egito para a Síria e o Líbano, despertando os espíritos e contribuindo para restabelecer o processo de de-

envolvimento em sociedades árabes desnaturalizadas. Uma nova elite de intelectuais, diferente e independente — em relação à elite tradicional formada por seminaristas (*Ulama*) — pôde, assim, se afirmar, unindo grupos de todos os países árabes capazes de dialogar além das fronteiras.

A corrente racional não era nacionalista e nem defendia a unificação árabe. O seu objetivo era revivificar a cultura clássica e adaptá-la ao pensamento universal. O avanço do pensamento no sentido da liberdade, igualdade e do desenvolvimento econômico (industrial), que constituiu o elemento chave deste renascimento, transcendeu as preferências políticas e regionais. Neste movimento cultural o termo “árabe” se dissociou do termo “islã”, que, no entanto, continuou representando o principal denominador comum aos árabes.

Das divergências dessas duas correntes e das suas contribuições simultaneamente contraditórias e complementares, resultou o modernismo islâmico, a partir de uma espécie de síntese realizada pelo revolucionário Jamel Eddine El Afegani. Essa nova doutrina, muito mais social e política do que religiosa, inspirou a primeira geração de líderes políticos e intelectuais que se encarregaram de criar partidos e aglutinar forças sociais para combater o regime colonial e construir novas bases de poder.

O recurso à ideologia da nação islâmica nos movimentos de independência foi marcante. O combate do colonialismo se fez em nome da defesa da identidade nacional, fundamentalmente islâmica ou árabe-islâmica. A reivindicação da entidade política islâmica contou, ainda, com o apoio dos mecanismos de solidariedade das comunidades urbanas componentes, configurando os novos e diferentes poderes e Estados futuros.

O mundo árabe-muçulmano contemporâneo se consolidou num território que se estende do Atlântico ao Golfo Árabe, contido entre as margens férteis do Mediterrâneo e os desertos do interior. Do ponto de vista geopolítico, ele constitui um elo entre os três continentes da Ásia, África e Europa. É formado, atualmente, por 22 Estados e conta com uma população de mais de 220 milhões de pessoas, que cobrem regiões com particularidades tradicionais e orientações estruturais modernas

distintas. Acima dessa distinção, três grandes grupos apareceram nas últimas décadas, formados em função das particularidades regionais e da semelhança das estruturas e experiências nacionais modernas: os países do Golfo, produtores de petróleo, o Magreb — Marrocos, Argélia e Tunísia, em razão, essencialmente, da sua experiência comum de ocupação francesa; e o Machrec — Egito, Sudão, Iraque, Síria, Líbano, Jordânia e Iêmen — que ocupa um lugar intermediário. Fora isso, a origem da nação ou das nações árabes, o estatuto dessas populações ao mesmo tempo diversas e idênticas e a natureza dos laços que os reúnem suscitam uma forte controvérsia social, ainda não resolvida.

De fato, a sociedade árabe é constituída por um conglomerado de comunidades árabes e arabizadas, com forte presença de minorias culturais ou lingüísticas (os berberes no Magreb, os curdos no Iraque e na Síria) e religiosas (cristãos e judeus). As particularidades regionais formam a expressão de vontades nacionais próprias e, por conseqüência, a prova do caráter fictício do nacionalismo árabe. Mas os nacionalistas árabes, enfatizando a maioria religiosa e lingüística e a persistência de elementos culturais e de aspirações comuns e unificadoras, sustentam que se trata de uma verdadeira nação ainda em formação. Aí, qualquer dúvida levantada sobre a homogeneidade árabe é considerada pelos nacionalistas como um ato contra a identidade nacional, uma manipulação estrangeira.

Liberais, marxistas e religiosos se opõem a essa concepção idílica, invocando, respectivamente, a continuidade dos nacionalismos pré-islâmicos, o caráter moderno e capitalista do nacionalismo e, para o clero, a primazia do referencial religioso na identificação do conjunto das sociedades muçulmanas que transcende o mundo árabe. Os comunistas defendiam a tese de nações em formação, enfocando as peculiaridades de cada país árabe. Assim, a nação argelina, por exemplo, seria uma nova e recente entidade que se constrói através da miscigenação árabe, berbere e européia. Todavia, o ponto de vista nacionalista prevaleceu, uma vez que o patrimônio histórico árabe ocupa, neste país, um papel determinante no destino do conjunto das comunidades, e o próprio nacionalismo árabe passou a ser considerado como um movimento progressista de antidominação estrangeira.

## A ocupação francesa

Com a instalação, em 1830, do poder colonial na Argélia como único regulador da comunidade ocupada, desapareceu o centro em torno do qual se articulavam e hierarquizavam os elementos constitutivos da realidade histórica do país. O sistema de valores foi pulverizado e a coerência da identidade nacional rompida. Surgiram contradições profundas no conjunto dos elementos constitutivos da realidade sociológica — a base da comunidade histórica — como a língua, a religião e as particularidades culturais e geográficas. As chances de proceder com sucesso na reestruturação da personalidade nacional em torno de um novo patrimônio cultural, ou seja, de uma ordem de hierarquia estável e racional, estavam corrompidas e rejeitadas, porque carregadas de sentimentos de subordinação. Por isso, o combate político de emancipação se viu acompanhado de um combate de valores, dividindo a população no seu esforço de definir uma identidade.

A convivência da consciência e do pensamento argelinos com noções ocidentais modernas de nacionalidade, liberdade e individualidade agiu contra o fundamento tradicional da identificação coletiva como comunidade religiosa e inibiu a possibilidade de adesão formal às instituições modernas. A modernização da identidade argelina no estilo ocidental teve um caráter restrito, pois o regime colonial refletia uma alienação dramática para o povo argelino e representava, por definição, a negação da própria essência da sua identidade. Isso alimentou as contradições e retardou a constituição de novos valores e instituições modernas capazes de fundar uma legitimação e substituir os antigos suportes — religiosos — de identidade nacional.

A colonização congelou, durante cento e trinta anos, o processo evolutivo natural da cultura argelina. Ela resultou no embaralhamento da estrutura social e dos fundamentos que regem os valores morais do país. As cidades que eram, no início do século XVIII, povoadas por argelinos, turcos e alguns judeus árabes e espanhóis foram invadidas pelos europeus cristãos logo no início da ocupação. Paulatinamente, os árabo-berberes urbanos foram marginalizados nas *medinas* e cercados por cidades modernas, raramente construídas *ex-nihilo*. Assim, os primeiros moradores que haviam desenvolvido uma civilização urbana, fo-



ram acanhados e confinados em cidadelas isoladas. A língua, a religião, os costumes e as artes argelinos tiveram que se introverter e conviver com a ameaça do atrofiamento. Uma cultura alheia, tentacular e dominante se instalou, pela força, na periferia dos velhos núcleos urbanos. A inibição de toda possibilidade de expansão da antiga cidade, o empobrecimento da sociedade dominada e o deslocamento do centro urbano de decisões quase que aniquilaram a personalidade do cidadão original.

A colonização teve efeitos também perversos sobre a estrutura camponesa. O confisco das terras mais férteis em benefício dos colonos europeus e a destruição do sagrado patrimônio fundiário tradicional visavam tanto a desapropriação dos nativos, quanto a explosão das tribos. Os indivíduos, mesmo os mais marginais, que se aliaram à França colonial se enriqueceram e passaram a controlar os tradicionais chefes das tribos resistentes que foram despossuídas. As novas alianças provocaram rupturas na hierarquia social e seu equilíbrio vigente desde séculos, confundindo os nativos nos seus referenciais. Como para eles a relação com a terra não era apenas de ordem econômica, mas também antropológica, rivalidades fatais foram desencadeadas. A população rural se viu desamparada diante da dupla perda dos seus recursos agrícolas e da sua ligação umbilical com os ancestrais, que a terra representava.

A modernização ocidental podia ter sido assimilada pelos “autóctones” através do ensino escolar. Os ideólogos da Terceira República francesa, Jules Ferry na frente, ficaram entusiasmados ao encontrar nos argelinos, porque não cristãos, um campo propício à aplicação de suas teorias. Os defensores dos valores republicanos, sobretudo do laicismo, acharam que podiam inculcar na cabeça dos jovens argelinos todos os positivismos daquele momento, sem ter que enfrentar o clericalismo da igreja.

Se a pedagogia positivista logrou formar um corpo competente de professores, não atingiu a massa dos argelinos, mantida pobre e com o acesso à escola francesa determinado em função da necessidade de formar uma mão-de-obra adequada. O sistema educacional colonial desempenhou um papel importante na formação de uma nova elite, mas contribuiu também para aumentar as dúvidas dentro da população. A imposição da bandeira tricolor, da Marselhesa — como hino nacional —

e das aulas que ensinavam que os ancestrais dos argelinos eram gauleses fizeram com que as crianças que foram integradas no sistema escolar francês não se sentissem nem plenamente francesas nem inteiramente argelinas.

Os rurais, que formavam a maioria da população, aprendiam o árabe nas escolas tradicionais, graças ao estudo do Alcorão. O estudo religioso, junto com a elitização do francês, contribuiu para barrar a adesão plena da maioria dos argelinos aos valores coloniais, mesmo que estes tivessem ocupado espaço no referencial da nova elite formada com princípios franceses republicanos. Desde então, o desabrochar da personalidade argelina não podia se efetuar via escola colonial, mas através da reapropriação da própria cultura, por mais arcaica que fosse. Essa volta à origem — uma virtude na religião muçulmana — foi considerada a condição para libertação. Os argelinos se consagraram, então, à reconstrução laboriosa do movimento e da identidade nacionais.

A modernidade introduzida através do modo de vida do ocupante continha elementos redibitórios que a impedia de conquistar o ocupado e de se inserir nos contornos antropológicos locais. Embora fosse atraente em diversos aspectos, essa modernidade era manchada pelo pecado original, acompanhada de um brutal menosprezo que violentava as normas e valores tradicionais e era encarada com bastante desconfiança. Essa percepção ainda é fortemente presente na “mentalidade argelina”. Passado um século de ocupação, a ideologia da nação islâmica e os movimentos nacionalistas liberais ou socializantes, influenciados pelo modernismo islâmico do El Afegani, se juntaram e se transformaram em um movimento de independência. A adesão ao território se tornou o maior valor unificador neste novo movimento e, em consequência, a ideologia islamita teve que dividir o seu espaço de influência com as múltiplas ideologias nacionalistas e populistas (liberais, socialistas, etc.) que emergiram no contexto da revolução nacionalista triunfante de Nasser, no Egito dos anos 1950.

A fusão entre islamismo, arabismo e populismo se tornou fonte de um poderoso sentimento nacionalista argelino. O nacionalismo teve apenas um caráter funcional, necessário para a realização da independência e, mais tarde, para o funcionamento do aparelho estatal, mas não

suficiente para transformar a ideologia nacional enquanto fonte de valores e identificações culturais e imaginárias. Embora dominante no âmbito da prática, este nacionalismo permaneceu sob a tutela do arabismo e do islamismo, que continuam representando um referencial moral, ideológico e de solidariedade política.

O militantismo religioso na Argélia, conhecido como movimento dos *Ulama*, definiu, na década de 1920, os valores e as normas que constituíam os elementos de coesão e de salvaguarda para uma comunidade muçulmana sob a dominação ocidental. Baseado nos princípios de especificidade religiosa e da incompatibilidade cultural, o programa dos *Ulama* tomava, conscientemente, o caminho oposto das novas ideologias liberais e dava ênfase à primazia da educação moral e religiosa. A aversão dos *Ulama* à laicidade, ao socialismo e à luta de classes não impediu os liberais e comunistas argelinos de considerar este movimento como aliado privilegiado.

Quanto ao populismo nacionalista, a outra corrente que marcou a história contemporânea do país, os seus adeptos, ao insistir sobre a primazia do político, conseguiram reunir duas tendências contrárias: uma transformadora e modernista e outra milenária, igualitária e xenófoba, fortemente enraizada nas classes populares.

Os *Ulama* e os nacionalistas definiram o país como nação árabe-muçulmana, excluindo toda forma de pluralismo cultural e lingüístico. Os conflitos em torno dessa definição foram adiados e praticamente diluídos no objetivo maior de reunir as forças populares numa Frente de Libertação Nacional — FLN. Essa própria frente apostou na psicose do medo e nos mortíferos *complots* para aglutinar o maior número de combatentes.

## **A independência, o sistema de partido único e a falência da economia**

A colonização foi um ato violento que provocou rejeição geral. O regime colonial confundiu as classes dominantes tradicionais e minou os canais de formação de novas elites capazes de dirigir o país. A tradição oral permaneceu e perpetuou os instintos de potência. Os grupos formados na época colonial, instruídos com os valores republicanos franceses,

tornaram-se suspeitos e foram marginalizados pelo nacionalismo radical que se instalou. O vazio deixado após a independência foi ocupado pelos antigos combatentes populistas, utilizando-se da cobertura burocrática do partido único e legitimando-se com uma orientação econômica pseudo-socialista. Com isso, até o final da década 1980, o ex-partido único (FLN) havia encarnado a imagem da unidade e da coerência.

Embora autoritário, o regime militar foi inicialmente modernizante e socializante. Porém permitiu o desenvolvimento, no seu próprio seio, de grupos que se enriqueceram de forma ilícita, lesando os interesses públicos. Posteriormente, a concentração dos favores do Estado na mão da *nomenclatura*, acompanhada pela degradação da capacidade dos governos em atender às demandas sociais, foi explorada pelos políticos islamitas para justificar a necessidade de acabar com o regime socialista e ingressar na economia de mercado.

Nos momentos que seguiram a independência, a Argélia teve, potencial e objetivamente, as chaves para o seu desenvolvimento. A sua revolução libertadora deu-lhe um extraordinário prestígio na opinião internacional. O seu povo havia pago com heroísmo o preço da liberdade e da dignidade (um milhão e meio de mortos numa população de onze milhões) e, após a autonomia, encarado as relações franco-argelinas sem ressentimento nem animosidade.

Para o seu desenvolvimento econômico, o país pôde contar tanto com os seus recursos humanos formados pela administração colonial, quanto com a mão-de-obra qualificada posta à sua disposição pelos países amigos. As potencialidades econômicas da antiga colônia prometiam não somente alimentar os onze milhões de habitantes da época, mas também oferecer prosperidade ao país. As riquezas naturais (petróleo, ferro, fosfato, etc.), os produtos agrícolas exportáveis (vinho, ovinos, trigo, tâmaras, cortiça, etc.) e o turismo podiam, certamente, garantir a marcha para o progresso. Ademais, a solidariedade que se desenvolveu entre os argelinos durante a guerra representava uma considerável energia que podia ter sido canalizada no sentido da edificação nacional. Ora, abalando todas as esperanças, o primeiro ato que sofreu a República nascente foi a tomada do poder pela força e a repressão de toda veleidade democrática, comprometendo os sonhos do desabrochamento cultural.

Na verdade, a legitimidade do partido único foi mais imaginária do que real. Uma posição paternal lhe foi atribuída por razões históricas e psicológicas complexas. A sua imagem paterna respondia a uma certa necessidade psicológica profunda, engendrada por séculos de sucessivas ocupações estrangeiras. No entanto, os responsáveis políticos, por ignorar o valor histórico deste símbolo, não souberam canalizar os recursos no sentido de diluir as dicotomias entre os diversos valores. A incapacidade do Estado de preservar o seu papel de catalisador de valores oriundos de diferentes fontes foi encarada como uma ameaça à coesão do corpo social e à identidade nacional. Resultou daí uma explosão dos valores que provocou uma perda do controle social sobre os comportamentos. A opinião pública, sabiamente realista, passou a preferir um pai tirânico e seguro ao sentimento de órfão, autorizando a substituição da idéia do partido único pela idéia do Deus único.

A orientação pseudo-socialista teve também a sua parte de responsabilidade. O socialismo foi mais do que uma opção econômica ou uma política social. Foi a própria expressão da vontade de unificar os valores sociais através da harmonização das relações de produção e de trabalho. O aparelho produtivo argelino era estatal na sua quase totalidade, incluindo aí a parte do patrimônio herdada do regime colonial e nacionalizada logo depois da independência. As propriedades fundiárias foram restituídas aos camponeses pobres que formavam o essencial da população argelina na época colonial e que tiveram um papel preponderante na luta pela libertação. A nova relação com a terra expressou o desejo inegável de restabelecer a justiça violada pelo colonialismo. A nacionalização e repartição dos bens coletivos se tornou um instrumento de coesão social, uma vontade de afirmar a identidade nacional. Não foi, portanto, fortuita a coincidência das primeiras revoltas populares contra o partido único, no final da década de 80, com o anúncio de um programa de privatizações, embora as classes populares sejam receptivas à ideologia do mercado livre, porque conscientes da deficiência do regime socialista nacional.

O partido único, no poder desde 1962, se caracterizou pela monopolização da ação e da fala, da demagogia e da polêmica. A juventude da Argélia independente mergulhou na palavra de ordem e na polêmica.

A FLN distinguia duas categorias de cidadãos: os militantes e cidadãos sinceros, de um lado, e os demais, do outro. O seu sistema educativo não respondeu às esperanças de florescimento intelectual e de formação de cidadãos responsáveis e tolerantes. A relação da ciência com a cultura foi mutilada pela ditadura do inculto sobre o culto, da brutalidade sobre a educação e do obscurantismo sobre a consciência.

A industrialização maciça, custosa e mal administrada, o peso político, administrativo e financeiro dos serviços de planejamento e das grandes empresas públicas monopolistas inibiram a inovação e o dinamismo econômicos. Esses fatores impediram a concretização de efeitos multiplicadores de riqueza, nas quais era baseada a estratégia industrial. Foram bloqueadas as eventuais articulações entre os setores privado e público, entre o aparelho produtivo e o sistema de distribuição e entre a indústria e a agricultura. A dependência alimentar foi agravada num momento de expansão urbana, que, também, ficou carente de infraestrutura social (moradia, transportes, saúde, etc.).

A queda brutal do preço do petróleo e a valorização do dólar, nos meados da década 80, evidenciaram o fracasso da estratégia de desenvolvimento no país. A orientação econômica tinha dado prioridade às indústrias pesadas, qualificadas de indústrias industrializantes, em detrimento da agricultura, da infra-estrutura social e dos bens de consumo. Os resultados foram catastróficos: alto custo de investimento, taxas baixas de produtividade e de utilização da capacidade instalada, falta de dominação das tecnologias importadas, falta de integração dos trabalhadores e pouca criação de empregos, baixa qualidade dos produtos, precariedade das redes de comercialização e caráter monoexportador da economia.<sup>3</sup>

Para equacionar a sua dívida junto ao FMI, nos meados da década de 1980, a Argélia teve que aplicar um programa drástico de austeridade: demissão de grandes contingentes de trabalhadores, reajuste das tarifas públicas, elevação da taxa de juro e desvalorização cambial — no momento de alto crescimento da demanda por mercadorias importadas. O governo se encontrou face à difícil tarefa de, simultaneamente, tornar a economia eficiente, aliviar os encargos do Estado, liberar os

---

<sup>3</sup> O petróleo e o gás representam 95% das vendas externas.

preços e assegurar a transição para uma economia de mercado com credibilidade internacional.

A fragilidade econômica, numa conjuntura internacional desfavorável, provocou a deterioração das condições sociais e alimentou o descontentamento da população. O PIB estagnou enquanto a população continuou a registrar uma das mais elevadas taxas de natalidade no mundo.<sup>4</sup> Nos bairros pobres, as famílias são empilhadas em apartamentos minúsculos e o fenômeno de favelização se expande em volta dos centros urbanos, onde a água potável não é assegurada de forma permanente. Milhares de jovens destes bairros estão condenados ao desemprego e formam um verdadeiro reservatório humano receptivo à insurreição fundamentalista. É bem provável que, se a economia argelina estivesse sã, o movimento islamita seria inexpressivo e o processo de democratização teria avançado.

A economia foi abalada por imensos desperdícios acumulados durante anos, convivendo com uma penúria recorrente de produtos básicos, um mal funcionamento crônico dos serviços públicos, uma gestão pletórica e completamente desacreditada, uma dívida externa esmagadora e taxas de desemprego assustadoras. O profundo mal-estar social, o traumatismo cultural e o impasse do populismo são os problemas mais graves, explorados de forma demagógica pelos fundamentalistas, agremiados na FIS — Frente Islâmica de Salvação — para erguer um estatuto de salvador, e isso com a complacência do próprio poder vigente.

Quando a depressão se tornou flagrante, o governo do partido único lançou mão, no final dos anos 80, de uma política reformista, visando a retirada do Estado de algumas atividades em benefício da iniciativa privada, assim como a entrada do capital estrangeiro. As reformas estipuladas esbarraram, no entanto, contra dois obstáculos: o risco de desestabilização social e a falta de uma cultura empresarial privada no país.

A privatização da economia argelina implica mudanças não somente na área econômica, mas também nos âmbitos social e psicológi-

---

<sup>4</sup> O crescimento demográfico atinge uma taxa de 3% ao ano. De 1962 a 1990, a população passou de 11 a 25 milhões. Hoje, 60% da população tem menos de 20 anos. Fonte: *El Moudjahid*, jan. 1996. A concentração da população na faixa etária 14-20 anos é concomitante à perda da legitimidade derivada do movimento pela independência.

co. A privatização não ocorre sem transformações profundas na estrutura social e na natureza das relações sociais e suas ligações com o Estado, nem sem conseqüências sobre o sistema paternalista de assistência. A interrupção deste sistema é sentida como traição da parte do poder, que estaria abandonando os valores simbólicos e liquidando o patrimônio coletivo.<sup>5</sup>

Com as contradições sociais exacerbadas pela falência administrativa, pelo clientelismo, pela corrupção e com a asfixia das liberdades, acelerou-se a erosão da legitimidade histórica do ex-partido único e das bases institucionais do poder, resultando no sacrifício, pela sociedade civil, das forças políticas que realizaram a independência, mas que conduziram o país à bancarrota. O regime de penúria favoreceu atividades ilícitas, a economia informal e a especulação que se tornaram fonte de riqueza para uma minoria em todos os casos ligada à *nomenclatura*.

Em 1988, o povo descobriu, finalmente, que os trinta anos de independência foram trinta anos de uma gestão econômica pseudo-socialista podre, trinta anos de partido e imprensa únicos, charlatães sem pudor, que confeccionaram um modelo social único no mundo. Na ausência de canais democráticos de expressão, a oposição à falência e à imoralidade do sistema tomou forma de um motim popular que sacudiu o país em outubro de 1988, e que foi violentamente reprimido pelas forças armadas.

## **Democratização e ascensão do islamismo e da violência**

O sistema político do partido único dissociou-se da sociedade civil na qual pretendia agir e se fechou às reivindicações sociais mais elementares, ignorando as conseqüências políticas do isolamento, razão pela qual os dirigentes argelinos, acostumados com o poder absoluto e as práticas abusivas, não souberam avaliar a potencialidade eleitoral do partido islamita integrista no processo democrático aberto no início da década de 1990. Uma vez iniciada a democratização e modificadas as regras do jogo do poder, o partido único perdeu legitimidade. Neste novo cenário político, a FLN passou a representar apenas uma parte da população, frente a um

---

<sup>5</sup> A guerra está permitindo ao governo militar realizar um vasto programa de privatizações sem encontrar resistência social.



ator, a FIS, capaz de se expressar em nome da maioria. O islamismo espontâneo tornou-se retórica do desespero da população empobrecida.

Ao associar, de forma autoritária, a transformação das estruturas sociais em ritmo acelerado com a vontade de restaurar a antiga cultura, o autoritarismo populista no poder abalou a sociedade sem estar pronto para afrontar a crise de identidade de um país preso entre a fidelidade a um patrimônio cultural idealizado e a difusão dos valores da modernidade. Essa ambigüidade é claramente evidenciada no espírito das leis argelinas que confundem o observador: o direito penal é de inspiração francesa, o direito da família é extraído da *Charia*, o direito civil é influenciado pelo direito egípcio e o direito da propriedade integra a ideologia socialista. Essa divergência reflete mais a vontade de se reconhecer fora de qualquer padrão dominante, do que o desvario do legislador. A hesitação sintomática deste revela a vontade de se construir uma singularidade. Evidentemente, isso representa um caminho vertiginoso, embora proteja a sociedade do risco de diluição da sua identidade num determinado modelo que não pode ser adequado em todos os aspectos. Os conflitos e tensões daí resultantes tiveram como consequência a ruptura da comunicação entre as gerações e a acentuação da discriminação feminina.

A modernização autoritária na base da restrição cultural representou um choque psicológico, um desenraizamento e uma crise de valores. Como a estratégia de desenvolvimento nacional prorrogou todas as tendências iniciadas no período anterior à autonomia (êxodo rural, desintegração dos setores tradicionais, etc.), o fantasma do Ocidente sustentado pelo gesto antiimperialista invadiu novamente os espíritos. As reações culturalistas berbere e islâmica acompanharam os constrangimentos impostos à população.

Isolados da sociedade, os ocupantes do poder viviam da renda petroleira como predadores e, na lógica da competição política, exploravam o extremismo dos islamitas para combater os movimentos esquerdistas clandestinos e forjar uma legitimidade legalista. Face à crise, a elite burocrática passou a designar o islamismo como interlocutor, oferecendo-lhe, a partir de 1984, uma reforma institucional que estabeleceu o Islã como religião do Estado e que introduziu a *Charia* de forma explícita no Direito da Pessoa. Essa reforma visava, também, eliminar o

clérigo concorrente e garantir ao Estado o monopólio na configuração do corpo religioso. A religião funcionou como um serviço público munido de um ministério próprio e de um estatuto de funcionário público para o seu pessoal. O discurso religioso nas mesquitas foi homogeneizado e burocratizado, sendo elaborado pela administração central. O governo esperava apoiar-se na caução muçulmana para liberalizar a economia. Esqueceu que o islamismo militante se constituiu na base de uma cultura em ruptura com a do poder vigente.

Os islamitas exploraram a crise e se utilizaram da religião como um verdadeiro instrumento de mobilização e contestação política. Encarnaram a demanda social e apresentaram o Islamismo como força reguladora das relações sociais, que ofereceria um projeto civilizacional capaz de garantir a ordem ética, moral e espiritual e tomar as rédeas da modernização descontrolada. Os militantes islamitas fizeram, com ajuda de financiamentos externos, uma campanha eleitoral demagógica eficaz, particularmente junto às camadas pobres da população. Os “mercados islamitas” improvisados no mês de Ramadã (o mês do jejum), nas vésperas da eleição, tiveram muita popularidade ao vender mercadorias por preços em grande parte abaixo do custo. Os integristas prometiam a permanência deste sistema *undercutting* de mercado.

Após trinta anos de regime monolítico e uma grave crise sócio-econômica, não somente a política democrática é deficiente, mas, em vez da emergência de forças democráticas e laicas, como se esperava,<sup>6</sup> foi uma irresistível ascensão islamita radical que se mostrou. Porque soube utilizar o linguajar da ameaça, o fundamentalismo, frente à incúria e às desigualdades sociais que se aprofundaram após tantos anos de ilusão socialista, conseguiu 44% dos votos já no primeiro turno das eleições legislativas em dezembro de 1991. O tom cominatório do seu discurso político encontrou profundo eco nas periferias urbanas marginalizadas.

O país se encontrou num trágico dilema: prosseguir o processo eleitoral, com o risco de dar o poder àqueles que — parafraseando Blaise

---

<sup>6</sup> Indubitavelmente, desde o início do processo democrático na Argélia, as elites democráticas do mundo árabe e do Mediterrâneo viram a chance de se instaurar neste país uma democracia-modelo para as sociedades muçulmanas, que integraria o elemento moderado do islamismo nos circuitos institucionais.

Pascal — reclamam, em nome do princípio democrático, liberdades que eles recusam aos seus adversários, em nome da religião ou, então, suspender a democracia e chamar os militares novamente ao poder. Mas os militares e seus aliados tecnoburocratas e da classe média decretaram estado de sítio, anulando o processo de democratização iniciado no final de 1989. Instalou-se uma junta militar no poder que prendeu e exilou os primeiros líderes fundamentalistas e restringiu as liberdades individuais. Os fundamentalistas passaram a canalizar a violência contida para responder a um Estado que lhes aparece como a emanação da violência. A reação repressiva e o ritmo dos acontecimentos levam a pensar que o Estado contra o qual se ergueu essa violência político-religiosa corresponde àquilo que Max Weber definiu como relação de dominação fundada na violência legítima.<sup>7</sup>

O Grupo Islamita Armado — GIA — foi então constituído e lançado numa carnificina programada: inicialmente, execuções diárias de centenas de agentes da ordem pública, de funcionários, médicos, jornalistas, professores, e estrangeiros; e, mais tarde, a partir do final de 1992, atentados mortais contra a população em geral. A repressão oficial, por sua vez, foi impiedosa: deportações para campos no Saara, onde foram empilhados dezenas de milhares de militantes islamitas numa temperatura de 55 graus na sombra, torturas e capturas nem sempre justificadas. A violência se espalhou na Argélia como um incêndio, fazendo pensar que é inerente à personalidade do argelino, por ter explodido e se generalizado com tanta rapidez e intensidade.

## **Inserção ou exclusão dos fundamentalistas do processo democrático**

Generalizou-se, então, no debate político, a controvérsia, muitas vezes violenta, em torno da **inserção ou exclusão dos fundamentalistas** num sistema democrático. Na conclusão de um dos dois discursos subsequentes, os integristas, impossibilitados de se fecharem na intangibilidade de um comportamento político extemporâneo, seriam forçosamente levados a se adaptarem aos valores democráticos, pois estes são coeren-

---

<sup>7</sup> Max Weber: *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 101

tes com as condições sociais vigentes, sobre as quais eles querem exercer influência. Quanto à sua identificação com um referencial religioso atemporal, os defensores da inserção eleitoral dos islamitas alegam que este fenômeno não seria específico dos fundamentalistas, pois todos os governos do mundo reivindicariam princípios supremos benéficos que legitimam, guiam, controlam e estruturam a ação política.

O outro discurso rejeita esses argumentos, enfatizando a ausência no pensamento muçulmano clássico de qualquer noção moderna de democracia. É verdade que as idéias de separação dos poderes e da representação popular não existem nas formas institucionais do Islã, pois as instâncias parlamentares são limitadas a simples mecanismos de consulta. Os filósofos muçulmanos conceberam o Estado como vetor de dissuasão e persuasão: o chamado *wassi*, percebido como o fim do político. Segundo o pensador magrebino Ibn Khaldoun, para encarnar-se, o *wassi* precisa, simultaneamente, de uma força autônoma derivada da *assabiya* (as solidariedades de sangue e de espírito de corpo) e da presença de uma mensagem religiosa que transcende os conflitos entre as diferentes *assabiyas*.<sup>8</sup>

A incompatibilidade do pensamento islamita com a democracia também se mostraria nas práticas dos regimes contemporâneos de inspiração islamita, como o do Irã e da Arábia Saudita, em que os princípios democráticos são totalmente ignorados e os direitos fundamentais menosprezados. A todas essas objeções à inserção, acrescenta-se a dúvida quanto à sinceridade de alguns líderes islamitas que afirmam a sua adesão aos princípios democráticos, princípios estes que seriam “aconselhados”, segundo eles, na própria religião muçulmana.

O discurso excludente ressalta ainda o caráter retrógrado do estatuto reservado à mulher nos regimes e programas islamitas. Enfim, partindo do princípio clássico de que não se deve conceder liberdade aos inimigos da liberdade, uma grande parte dos argelinos, formada inclusive dos que votaram nos islamitas, em 1991, para manifestar descontentamento, se pronunciou contra a sua inclusão no processo eleitoral, temendo que o dogmatismo islamita perpetue o sistema autoritário

---

\* Lilia Benssalem, *Antropologia e história, o caso do Magreb* (em árabe). Casablanca, 1988; Youcef Nacib, “Antropologia da violência”, *Confluences*, Paris, 11 (1994), pp. 69-86.

no país. Depois disso, a onda do terrorismo se estendeu para a população civil e, conseqüentemente, os argumentos de rejeição ao islamismo radical ganharam a opinião pública, legitimando, assim, severas práticas de repressão, muitas vezes arbitrárias, por parte das forças armadas.

O fundamentalismo da FIS deve ser considerado como ideologização da religião num espaço em modernização. Contrariamente à época das “aberturas islâmicas”, onde a política era concebida como “a espada do Islã”, hoje, é o Islã que se torna instrumento da política. Porém o islamismo é uma resposta islamo-centrada e não contemporânea aos problemas colocados na Argélia, notadamente: os fenômenos de anomia cultural, que nem o Estado nem os “democratas” tinham abordado realmente; a exclusão e marginalização de grupos sociais, incluindo a burguesia e os elementos das classes médias; a hierarquia que alimenta a confusão da cultura árabe com a cultura religiosa; o desejo de entrar na modernidade, preservando ao mesmo tempo os próprios símbolos e valores.

A todos esses problemas, o islamismo radical, como reação a uma secularização objetiva, busca dar uma resposta no âmbito de uma unidade de pensamento mais constrangedora do que aquela dada pela FLN. Agente de uma revolução conservadora ou de uma contra-revolução, este islamismo carrega todos os estigmas de um mestre repressivo e intolerante. Ele não pode ser identificado com as classes populares, mesmo se estas o apoiaram, como não pode ser contraposto ao conjunto das classes médias, mesmo se uma grande parte delas lamenta a sua existência.

Portador de um modelo de socialização, o islamismo militante se alimenta de um movimento espontâneo de indignação moral contra o Estado, assim como de uma exploração do imaginário das classes populares sempre sensíveis aos ideais de justiça e equidade. Mas sabe-se que o desvio desses valores pode também preparar o terreno para sistemas ditatoriais.

Como caracterizar este islamismo? Como apreciar o seu recurso à violência política? Trata-se de terrorismo ou de guerra civil? O recurso à violência por parte do islamismo não surpreende. Em qualquer sistema político onde a oposição só pode evoluir entre dois extremos — ratificar a política governamental ou renunciar a qualquer função crítica — é inevitável, mais tarde ou mais cedo, que a ausência da institucionalização dos

conflitos e o desvio das regras do jogo gerem violência. Geralmente, quando os atores da contestação violenta são excluídos do tecido social, pode-se falar de terrorismo. Se eles são levados por um movimento popular excepcional, encontrando-se face à violência de um Estado sem legitimidade, este termo “terrorismo” se torna inadequado. No caso da Argélia, essa fronteira é tênue: a legitimidade do ex-partido único havia sido bastante corroída, mas o islamismo, embora represente um movimento popular, é rejeitado pela parte “democrata” da população .

## **Islamismo *versus* modernismo**

Será que o Islã é mais hostil à modernidade do que outras religiões? O Islã apresenta a peculiaridade, no seio das religiões monoteístas, de ligar, de forma estrutural, as questões teológicas com as políticas. Muitos orientistas, como Bernard Lewis e Jean Claude Barreau, explicam a rejeição da secularização nas sociedades muçulmanas pela não separação entre o temporal e o espiritual, enfatizando o discurso e as práticas das correntes islamitas, assim como a atitude dos poderes públicos predominantemente muçulmanos.<sup>9</sup>

Essas realidades explicadas pelo Islã parecem constituir um apanágio exclusivo do “mundo muçulmano”. Ora, os obstáculos à modernização são essencialmente os mesmos encontrados em todos os países do Sul e do ex- “império soviético”, com vertentes que não derivam da religião, mas do passado histórico e econômico. O fato do sufrágio universal se voltar contra o processo democrático do qual faz parte, como se vê atualmente na Argélia, não é nada inédito. Vale lembrar que, por exemplo, a primeira votação ao sufrágio universal na França, após a Revolução de 1848, empossou Napoleão III, que colocou um termo à Segunda República naquele país e instaurou um sistema imperial.

Não há, na religião muçulmana, mais doutrinas jurídicas, políticas e éticas do que em outras religiões, particularmente a judia e a cristã. Pode-se observar no Islã tanto mais enunciados e exemplos de separação da religião e da política: “A religião é uma opção”, afirma o Alcorão; “No que diz respeito à religião, interfiro; no que diz respeito aos negócios do

---

<sup>9</sup> Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 374-375.

mundo, vós sois quem mais percebeis”, completa o *Hadith*.<sup>10</sup> Esses e outros são argumentos não privilegiados pelos estudiosos ocidentais do Islã, mas que os muçulmanos reivindicam incessantemente contra a leitura fanática dos fundamentalistas, a fim de adaptar a religião à realidade temporal, isto é, ao famoso *Ijtihad*,<sup>11</sup> recomendado pelo próprio Islã.

No século XIX algumas sociedades árabe-muçulmanas passaram por reformas que levaram a um movimento de idéias, reabrindo a porta do *Ijtihad*, para dar ao Islã uma interpretação contemporânea, que resultaria na abertura democrática e na secularização, antes mesmo das reformas do Vaticano II. A escravidão foi abolida em países do Magreb, em 1846, antes do que em alguns países europeus, como a França, na qual o regime escravocrata foi restabelecido por Napoleão Primeiro e só abolido definitivamente na II República.

Porém as reformas do Islã foram marginalizadas pela convivência entre o colonizador ocidental e as forças atrasadas da sociedade. O colonialismo dissolveu todas as assembléias consultivas no mundo árabe e suspendeu as constituições introduzidas pelo movimento reformista do século XIX. Desde então, o pensamento árabe se atolou no discurso polêmico sobre a identidade.

Os fundamentalistas assimilam essas reformas muçulmanas do século passado a uma capitulação frente à ideologia ocidental e a uma perda de identidade que eles desejam recuperar mediante um isolamento xenófobo, com uma leitura esclerosada do Alcorão. Quanto às formações herdadas do regime colonial, que, em sua maioria, só retiveram o aspecto técnico da modernidade, pregaram uma imitação servil da colonização, estendendo os seus efeitos à vida econômica e social. Generalizaram, antes de serem marginalizados, o modo colonial e ajudaram na destruição dos canais de solidariedade tradicional, abafando as liberdades e, com isso, inibindo a eclosão de novas solidariedades.

As razões que impedem a democratização nas sociedades muçulmanas são diversas. Em países como Argélia, Síria, Líbia, Afeganistão e Iraque existe uma certa semelhança com os países do Leste europeu, com respeito ao papel do Estado e seu aparelho burocrático no arruina-

---

<sup>10</sup> Discurso atribuído a Maomé.

<sup>11</sup> Revisão permanente da *Charia*.

mento da sociedade civil e na vontade de reconstruir a sociedade a partir do próprio Estado. Os obstáculos à democracia nestes países são bem diferentes daqueles encontrados no Marrocos e na Jordânia que, embora monárquicos, não podem ser assimilados às petromonarquias do Golfo. Mais importante do que as semelhanças entre os diferentes países, há de considerar as peculiaridades associadas à composição étnica e confessional (estatuto e peso das minorias), às condições econômicas e demográficas, à natureza da colonização e às orientações políticas pós-independência.

O problema, portanto, não é a religião em si, mas a leitura que dela se faz sob a pressão dos fatos e da evolução histórica. Estes dependem, antes de tudo, da vontade das forças sociais e das elites políticas de sair do tradicionalismo representado tanto pelas correntes fundamentalistas, quanto pelos pretensos modernistas. Os fracassos dos projetos de modernização e a erosão da sua popularidade por décadas de políticas autoritárias e estéreis levaram os governantes argelinos a recorrer à religião para saldar os seus déficits de legitimação. Permitiram, assim, aos seus adversários tradicionais se vingarem contra uma modernização vulnerável, porque niilista e corrompida por seus próprios promotores. Mas a transição democrática encontrou-se mais uma vez adiada.

Os islamitas negam a noção da candidatura voluntária; a designação toma o lugar da eleição no partido fundamentalista. O ato de votar é considerado uma espécie de plebiscito sobre a opção partidária. Os eleitos islamitas são apenas representantes do partido islâmico, responsáveis diante dele e não dos seus eleitores. A representação política é concebida como uma segunda representação do partido. Neste sentido, a concepção eleitoral islamita é semelhante à do ex-partido único. Essa substituição tem como efeito lógico o deslocamento da arena do poder, das câmaras para as mesquitas. Alah toma o lugar da revolução.

Os integristas conseguiram convencer grande parte da sociedade de que a modernização só vale quando autoproduzida, segundo critérios endógenos que respeitem o desenvolvimento histórico. Contrariamente à tentativa de Mustafa Kamel de modernizar o Islã na Turquia do início do século XX, os extremistas pretendem islamizar a modernidade e abandonar, assim, a imitação servil do Ocidente. Trata-se, essencialmente, de uma questão de reapropriação da identidade.



## A modernidade restringida

A transição democrática nas sociedades árabes se defronta com uma série de obstáculos. A experiência dolorosa que o povo argelino está vivendo mostra a magnitude das dificuldades encontradas. As razões disso são atribuídas ao Islã e seu imaginário político. Essa religião seria particularmente hostil a toda forma de secularização, incompatível com os direitos humanos e tão contrária à modernidade que as sociedades muçulmanas permaneceriam fora do sistema democrático à moda ocidental. Nessas circunstâncias, e como também a modernidade é assimilada ao Ocidente, os muçulmanos se sentem chantageados: para ter acesso à modernidade, deveriam renunciar à sua religião e cultura. Essa chantagem constitui uma das fontes que alimentam o militantismo islamita, assim como a ideologia populista (as fronteiras entre o fundamentalismo, o nacionalismo e o terceiro-mundismo se tornam bastante porosas neste contexto), fornecendo-lhes os pretextos para a restrição das liberdades e a rejeição da laicidade e da democracia.

É verdade que a modernidade, na ausência de uma determinação dos elementos que formam a sua essência, é identificada a diferentes aspectos da realidade ocidental contemporânea, apresentada como padrão universal. A modernidade é, então, associada a fenômenos particulares, positivos ou negativos, dessa realidade; confundida tanto com os avanços da medicina ou com a flexibilização dos costumes, quanto com as tecnologias de destruição ou com a padronização da cultura. Qualquer novidade, benigna ou maligna, é associada à modernidade.

Ora, o novo é somente moderno quando é libertador ou antidiscriminatório. É neste sentido que G. Lipovetsky define a modernidade como sendo “o processo secular que conduz ao surgimento de sociedades democráticas fundadas na soberania do indivíduo e do povo; sociedades libertadas da submissão às religiões, às hierarquias hereditárias e à tradição”.<sup>12</sup>

Sem obrigação de compartilhar as teses de Lipovetsky, pode-se encontrar, na sua definição, um referencial teórico de apreciação do progresso e de percepção da importância da modernidade nas atividades do homem.

---

<sup>12</sup> G. Lipovetsky, *L'ère du vide*. Paris, Gallimard, 1983, p. 97

Como ser, o homem não é definido em relação às determinações culturais, históricas e raciais não universais. Ele é definido em relação ao que constitui a sua humanidade em todas as sociedades e épocas. A modernidade, por definição, é dinâmica e não pode se limitar nem a uma era histórica, nem a uma área geocultural. Ela se define como o empenho do homem em se libertar de todas as forças, como a natureza, os deuses, as hierarquias sociais e os bloqueios psicológicos que inibam a realização do seu ser. No âmbito do conhecimento, a modernidade significa a busca da liberdade de pensar e a possibilidade de se inteirar de qualquer assunto, sem entrave ou proibição. No plano da ação, a modernidade implica pluralismo e consenso e que as normas que inspiram a coletividade devem proceder pela livre adesão a um contrato baseado na garantia dos interesses de todos.

Assim definida, a modernidade supõe três princípios simultâneos: a liberdade individual, a igualdade nos direitos e deveres e a universalidade do humano. Neste sentido, a secularidade, os direitos humanos e a democracia são elementos inseparáveis.

É inegável que o Ocidente representa, hoje, a área geocultural onde o processo pelo qual se define a modernidade é o mais avançado. Nessa área, a secularização é mais desenvolvida, os direitos são menos transgredidos e a integração das populações no progresso técnico é mais ampliada. Porém este avanço não é suficiente para justificar a apresentação dos sistemas, normas e modos ocidentais como padrões universais e exclusivos da modernidade. A identificação da modernidade com uma determinada área é contrária à própria essência da modernidade, ainda mais quando a realidade presente dessa área é repleta de aspectos contrários aos princípios do Direito. Além disso, as outras sociedades, se não são tão avançadas quanto as do centro ocidental, não são menos suscetíveis à questão da modernidade. As revoltas contra a opressão e as injustiças não são monopólio do Ocidente.

O Ocidente está longe de formar um todo homogêneo, fundado exclusivamente nos princípios constitutivos da modernidade. Há países laicos e outros não; países republicanos e outros monárquicos. Cada um representa aspectos culturais e institucionais modernos e outros não modernos ou retrógrados. Encontram-se, lado a lado, riqueza e exclu-

são, abundância e carência, igualdade e discriminação, progresso técnico e estrago ambiental, etc. A opinião pública é frequentemente dividida: uns são contra a persistência e o crescimento das discriminações, outros se opõem a qualquer transformação e, ainda outros, extremistas, aspiram a ordens excludentes ou totalitárias. A nostalgia dos sistemas arcaicos, como o nazismo e o fascismo, não tem nada de moderno.

No plano internacional e, particularmente, nas suas relações com o Sul, o Ocidente não pode ser um modelo de respeito aos direitos do homem e das liberdades. Seus interesses egoístas e seu hegemonismo o levam a solapar esforços de desenvolvimento nos países pobres, a se associar com ditaduras sanguinárias e monarquias retrógradas. Nessas condições, confundir a modernidade com o Ocidente é não somente equivocado como particularmente perigoso, pois afasta ainda mais todos aqueles que só vêm no Ocidente a repressão colonial e a pilhagem econômica.

Na política internacional, como na política doméstica, ganhar a adesão dos povos ao Direito implica a sua participação na determinação dos seus negócios. Isso significa, naturalmente, que as políticas devem refletir a consideração de pelo menos uma parte dos seus interesses. Para os países não desenvolvidos, a adesão à ordem mundial depende da maneira como essa ordem encara os problemas do desenvolvimento econômico e social, problemas estes que as instâncias internacionais que pregam o *globalitarismo* tomam o cuidado de não evocar. Quanto ao mundo árabe especificamente, pode-se afirmar que a sua associação à ordem mundial encontra-se barrada por um conjunto de fenômenos discriminatórios, como a ausência de cooperação, o apoio do Ocidente a monarquias e sistemas ditatoriais insensatos, a exportação dos capitais que deveriam favorecer o investimento produtivo nacional e a manutenção da supremacia militar israelense na região.

## **Antropologia da violência**

Se o argelino médio manifesta uma propensão a manipular a violência, quais são as causas da sua disposição agressiva? Seriam antropológicas? Os antropólogos, de Linton a Lévi-Strauss, haviam debatido os papéis respectivos da natureza e da cultura na formação da personali-

dade comunitária e individual.<sup>13</sup> Assim, o argelino, como pretendiam os *ultras* da época colonial, teria particularmente “sangue quente”? A violência, no seu caso, seria genética ou resultado de uma educação secular ou recente, ou as duas simultaneamente? É verdade que a história argelina pode mostrar, como para outros povos, a presença de uma violência crônica. História de dois mil anos de conflitos caracteriza os reinados berberes, onde muitas dinastias guerreavam entre si. Os nômades hilalianos, associados aos berberes nativos, constituíram, desde os meados do século XI, nas margens setentrionais do Saara, tribos buliçosas e agressivas. Mas isso seria suficiente para evocar a fatalidade? A violência expressa num contexto histórico específico de sobrevivência (fome, existência precária, aculturação, etc.), pode, hoje, manifestar-se da mesma forma e pelas mesmas razões? Ou, será que o instinto da morte permanece contido em germe na cultura e na ocasião se reproduz?

A educação tradicional que configura as mentalidades nas sociedades pré-escriturais, através da literatura oral, particularmente, agiria sobre o subconsciente, valorizando a força e a bestialidade humana? Será que esquemas culturais veiculam insidiosamente uma estruturação social baseada no poder e no elogio latente da dominação dos poderosos? O pauperismo dos subúrbios de Argel dos anos 90 pode reatualizar as condições de vida dos camponeses argelinos mantidos na miséria pelo regime colonial e cuja violência constituía o último recurso? Que funções desenvolvem ou devem desenvolver as normas sociais ou os valores éticos tradicionais da sociedade argelina num contexto de angústia moral e social como o que se vive atualmente?

A sociedade argelina permaneceu rural e iletrada até a independência. Se hoje a urbanização caótica despoeva o campo, a cultura matriz que alimenta os argelinos durante milênios ainda surge da tradição oral. As técnicas, normas sociais e o código de valores foram veiculados pela tradição popular. A função pedagógica da tradição oral foi percebida por Pierre Bourdieu, quando escreve: “A tradição é comunicada pelos anciãos, particularmente em forma de tradição oral, mitos, lendas, poemas, canções, através dos quais se transmite esta rede fina de valores que cinge o indivíduo e inspira os seus atos. Estes ensinamentos pare-

---

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss. *Le cru e le cuit*. Paris, Plon, 1964.

cem buscar um duplo objetivo: entregar, por um lado, a sabedoria dos anciãos e, por outro lado, a imagem ideal que o grupo faz de si”<sup>14</sup>. A primeira função é essencial: a relação com o ancestral não é somente agnática, mas ela é eminentemente antropológica. Não é fortuito que os ancestrais sejam onipresentes no imaginário coletivo e individual. Keblout é um ancestral historicamente indefinido, mas que está presente na estrutura antropológica da tribo Chaui, no leste da Argélia, como *pater familias* da coletividade que regula a sua conduta na base da sua suposta vontade. Trata-se de um controle coercitivo cuja natureza é apenas especulada pela comunidade.

As práticas mágico-religiosas interferem também no culto dos ancestrais. Em conseqüência, a violência regulamentária intervém até mesmo nas representações coletivas relativas à evolução social. Ela desenvolve o papel de *garde-fou* que mantém o indivíduo na prole histórica do grupo e delimita o campo dos seus comportamentos. O saber dos anciãos é um dos denominadores culturais comuns a todo elemento do grupo no tempo e no espaço, razão pela qual os “velhos”, chamados *cheikhs*, são particularmente ouvidos nas sociedades tradicionais. Eles são depositários dos conhecimentos recolhidos, adaptados e aprovados para e por todos, de gerações em gerações. Os *cheikhs* exercem a função, socialmente apreciada, de guias ou esclarecedores, cuja opinião é constantemente solicitada. No entanto, a tradição oral ambiciona também a implantação do padrão do homem ideal, apontando as qualidades que, do ponto de vista do grupo, são fundamentais.

Ibn Khaldoun insistiu bastante, na sua *Muqadima*, sobre o fato de que, na opinião dos beduínos, a tradição oral contém, simultaneamente, a sua ciência, a sua história e a sua sabedoria. O primeiro historiador científico do século XIII se interessou particularmente pela gesta dos Beni-Hilal, relatando, em forma de saga, a sua aventura magrebina. O relato coloca em evidência a *performance* exigida do indivíduo pelo reconhecimento social. Tratando-se dos homens, as exigências são a combatividade, a resistência, a coragem, a astúcia e o orgulho. Ou seja, a violência é bajulada como um fim — tornar-se invencível para se impor nas zonas áridas — e como um meio — através da guerra para se

---

<sup>14</sup> Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1959, p. 101.

impor aos parceiros. O orgulho e a astúcia são dois apêndices da violência, pois um ajuda a dominar e o outro a trapacear. Neste contexto cultural, o homem se posiciona e se impõe não pelo respeito que suscita, mas pelo medo que inspira. O estatuto gerontocrático inverte essa norma, pois os idosos gozam de uma consideração social devida exclusivamente à sua dimensão sapiencial.

A tradição oral no Magreb exerce uma função pedagógica patente. Ela ensina, particularmente, que o universo é repleto de diversos perigos perceptíveis e imperceptíveis. Vale dizer que a violência persegue permanentemente o homem, de todos os lados. A tradição aqui não está longe de se adequar às palavras de Hobbes: “o homem é um lobo para o homem”. Nessa tradição, as forças supranaturais seriam ainda mais perigosas. Trata-se de uma relação violenta entre o homem e o demônio: um que é forte e malvado e, o outro, um ser vulnerável. A tradição recomenda, então, a maior antecipação dos sortilégios. Os amuletos são, deste ponto de vista, armas de prevenção. Em suma, o homem, pela lição dos ritos e mitos, sabe que deve se defender a qualquer momento contra a adversidade, a ameaça e a morte.

Os ritos que Lévi-Strauss qualifica de “paralinguagem” expressam, à sua maneira, a violência. Aqueles transmitidos da antigüidade magrebina pagã e que continuam a se manifestar, atualmente, de forma bem esporádica no discurso ou nos atos do homem do campo, traem a obsessão pelo combate impiedoso e desigual que opõe o homem às forças supranaturais. O rito do sacrifício ainda praticado sobre as fundações das construções novas é um exemplo. Para que os espíritos, confusamente conservados e representados pela memória coletiva, se satisfaçam com uma nova habitação e a protejam, são irrigados com o sangue de um animal imolado sobre as próprias bases da construção. Os vizinhos, inclusive as crianças, assistem ao degolamento do animal, lembrando-se da relação de submissão do humano aos espíritos. Assim, a função educativa do rito põe em evidência alguma coisa como a crueldade inerente à condição humana.

Examinando os diferentes ditados populares, indutores antropológicos de significados, pode-se detectar um referencial à força como elemento de uma pedagogia da violência, no qual a coerção é confirma-

da como o antídoto por excelência do erro e até mesmo da falha. Portanto, numa tal lógica, educar é necessariamente reprimir, como se o mundo fosse dividido em duas séries de agentes: os oprimidos e os opressores. Na primeira categoria, encontram-se as mulheres, as crianças, os fracos e solitários; na segunda, os pais, os homens em geral, os fortes, os ricos, a autoridade pública, as famílias numerosas. A progeneritura masculina é desejada, porque dela resultam virtuais combatentes que defenderiam a honra e os bens da família. A combatividade e a resistência física são, portanto, qualidades supremas do macho. A sensibilidade é percebida como atributo feminino. A virilidade é expressa em diversas modalidades: arrogância, mal humor, insensibilidade e até mesmo agressividade. Essa cultura de aridez psicológica do macho é encontrada na civilização hilaliana. Na ética desta saga, o homem deve conviver com parceiros que buscam a sua dominação. A astúcia, variante bélica da inteligência, consiste em identificar os parceiros que podem gerar a morte.

Na manipulação tradicional da violência, a concepção da honra e do orgulho exacerbados determina diversos comportamentos. “A honra antes do pão; antes quebrar do que dobrar”, dizem as canções beduínas antigas. O estatuto social da mulher indica que a força física contribui para reger as relações sociais na sociedade tradicional magrebina. O medo da desonra é, por uma grande parte, responsável pela desgraça das famílias: ter uma filha implica no dever de vigiá-la rigorosamente ao longo da sua vida de solteira. Se a moça transgredir as regras predeterminadas, ela e seus pais sofrerão pesadas conseqüências: humilhação e até mesmo banimento.

Nos contos berberes, também, pode-se detectar facilmente a recorrência temática da força e o desdém a tudo que expressa fragilidade e vulnerabilidade. Estas são vistas exatamente no sentido shakespeariano: “Frailty, thy name is woman”, sem, contudo, uma específica conotação misógina, já que nelas estão incluídas a criança, a estética e, de forma geral, a cultura. Esta, sabe-se, exclui a violência.

Estudando a organização temático-narrativa do conto argelino, Bourayou, antropólogo argelino, estabelece uma tipologia de dezoito temas, dos quais oito evocam a violência de forma mais ou menos intensa e, em inúmeros temas, a repressão social atinge particularmente a mu-

lher.<sup>15</sup> Salima Ghezali, uma socióloga argelina, interpela a consciência dos seus leitores ao escrever: “Somos tão incapazes de fazer face à violência que recusamos situá-la na inexpugnável alteridade [o outro que não é idêntico] do feminino, obstinadamente recusado no mundo dos homens”.<sup>16</sup> Os exemplos que valorizam a força na literatura oral são numerosos. O que pode ser retido aqui é que a educação tradicional vinculada na oralidade do mito, do ditado ou do conto contribui, antropológicamente, para enraizar, nas representações coletivas, a pertinência perniciosa e a suposta eficácia da violência.

Mohamed Harbi, um jornalista argelino, estabelece uma relação de causa e efeito entre uma cultura rural arcaica e a tragédia argelina de hoje, quando escreve: “Ao ocultar a existência de práticas cruéis enraizadas numa cultura camponesa arcaica dominada por um código particular de honra e de ferimento simbólico imposto ao corpo do inimigo, impedia-se de ver na crueldade atual das ações do terrorismo islamita uma volta que, na verdade, traduz uma permanência cultural.”<sup>17</sup> Todavia, a tradição oral não é o único vetor de violência. O sistema educativo implantado desde a independência pode revelar disposições e tendências complementares desta.

## A escola - epicentro didático de violência

O sistema educativo implantado desde 1962 pode revelar disposições e tendências complementares de violência. O papel da educação — não o do ensino —, tal como definido pelos pedagogos modernos, é fortalecer as inteligências, preparar a formação profissional e desenvolver as qualidades morais da criança (solidariedade, fidelidade, sociabilidade, etc.). Em alguns casos, o mestre garante também a educação religiosa. A escola forja um tipo de homem e de mulher prosseguidores de uma cultura partilhada, que representa a “personalidade de base”, segundo a terminologia de Linton e Dufrenne. No entanto, para transmi-

---

<sup>15</sup> Ahmed Bourayou. *Les contes populaires algériens d'expression arabe*, Argel, OPU, 1990, p. 199.

<sup>16</sup> Salima Ghezali, “L'archéologie de la violence”, *La Nation*, 62 (Argel, 1994).

<sup>17</sup> Mohamed Harbi, “La tragédie d'une démocratie sans démocrates”, *Le Monde*, 13 abr 1994



tir a mensagem pedagógica com forte conteúdo ético, o corpo docente deve ser suficiente e bastante qualificado, o que não foi o caso da Argélia pós-colonial.

O governo da Argélia independente teve como objetivo insistente a generalização do ensino para todas as crianças e a substituição do ensino francês pelo ensino árabe. Os professores herdados do regime colonial eram todos francófonos, forjados na necessidade de formar uma categoria social mediadora entre os europeus e os argelinos. Para suprir a nova necessidade, a administração utilizou duas fontes de recrutamento: os instrutores do Oriente Médio (egípcios, palestinos, iraquianos, sírios e libaneses), e a mobilização de milhares de jovens argelinos, precipitadamente convertidos em professores. Os cooperadores estrangeiros foram, sem dúvida, competentes no ensino da língua árabe, mas, como era de se esperar, desconheciam o patrimônio cultural argelino. As disciplinas com forte conotação ideológica, como a instrução cívica, a educação religiosa e a história sofreram grandes carências. Os professores estrangeiros transferiam os seus conhecimentos e as suas crenças aos jovens argelinos, mas as suas concepções culturais e religiosas eram diferentes daquelas fundadas no país. A religião na Argélia é muçulmana sunita, enquanto no Oriente Médio ela é parcialmente cristã (ortodoxa, copta, maronita) e fortemente xiita, sobretudo no Líbano, Iraque e Palestina.

O mais delicado é que os cooperantes árabes enfatizavam, de forma exagerada, a dimensão árabe da Argélia, apresentando-a, inocentemente, como um parâmetro civilizacional exclusivo. Este fenômeno foi bastante reforçado pelo contexto no qual ocorre a independência do país, que correspondeu a um ambiente aquecido do militantismo nasseriano. A tendência natural dos professores-cooperantes era a de evidenciar e bajular a origem árabe do país receptor, sem medir a magnitude da sua contribuição na redução da personalidade argelina a apenas um dos seus componentes. O aluno se encontrava dividido entre o seu quotidiano em casa ou na rua onde se fala o dialeto argelino ou o berbere, e a escola que lhe ensinava que é árabe como o saudita ou o palestino.

A angústia resultante da incapacidade de se situar na linguagem e de se definir enquanto identidade independente e autêntica impediu a adesão das novas gerações ao modelo inacabado proposto pelos siste-

mas sócio-educativo, religioso e político. A personalidade argelina pretende se posicionar acima do que é alienígena, mas, ao mesmo tempo, não consegue determinar a sua própria genealogia: uma verdadeira negação que culmina com a ruptura do presente. É uma singularidade que apenas se mantém pelo esforço de se preservar de qualquer hegemonia cultural alheia. Assim, por exemplo, para se comunicar entre si nos espaços comuns, os argelinos, assim como os outros povos do Magreb, utilizam uma língua constituída por uma mistura do árabe com o berbere, o francês e resíduos do turco.

Os mestres estrangeiros não foram os únicos a participar da destabilização do jovem argelino. Os próprios instrutores nativos não eram preparados para assumir a tarefa educacional *lato sensu*. Formados, na maioria, pelas instituições corânicas tradicionais, de cultura geral e preparo científico e psicopedagógico muito precários, eles apresentaram uma imagem da religião baseada no medo e na punição, que iria marcar as consciências. Em vez de difundir a mensagem maometana como uma espiritualidade saudável e portadora de uma ética individual de fraternidade, tolerância e amor, muitos educadores inculcaram na criança uma visão escatológica negativista e odiosa do Islã.

Numa sociedade quase religiosa, não há dúvida de que a noção do pecado atenua a deficiência intelectual dos pais — na maioria iletrados — e responde às diferentes exigências educacionais dos filhos — na maioria numerosos. A justificação das atitudes, os comportamentos desejados e aqueles que são proibidos encontram o seu embasamento na vontade de Deus, sem intermediação da inteligência e do espírito analítico. Todos os gestos do indivíduo são ordenados num sistema de hierarquia: os obrigatórios, os convenientes, os reprovados e os proibidos. A mediocridade intelectual convive com o medo da dúvida e da audácia do questionamento das crianças. Estas se deparam com a armadilha do ensino religioso onde a vingança divina é colocada à frente da clemência de Deus: onde o julgamento final, o inferno, a punição, a discriminação da mulher (a *impureza da mulher*) e a guerra santa constituem âncoras de identidade.

## A discriminação da mulher

Na primeira constituição da Argélia emancipada, os movimentos femininos, por terem uma legitimação histórica já adquirida através da sua participação ativa na guerra, conseguiram incluir nos textos a afirmação de que “todos os cidadãos, homens e mulheres, possuem os mesmos direitos e deveres”. O governo, no entanto, para enfrentar as pressões contra a sua falida administração, aceitava a interferência da classe conservadora na definição da legislação referente ao Estatuto da Pessoa. Foi assim que se implantou, em 1985, um vergonhoso *Código da Família*, no qual a mulher é considerada como menor de idade, passando da tutela do pai para a do marido. As mulheres são discriminadas em questões como escolaridade, divórcio, herança, tutela das crianças; o seu direito ao trabalho e o seu casamento são condicionados pela autorização do tutor. A promulgação deste código marcou o início da regressão social; uma nítida involução do processo incipiente e tímido de emancipação feminina, iniciado logo depois da independência. As feministas se sentiram traídas e seus direitos barganhados por um poder que, outrora, prometia garantir a sua promoção.

Se, realmente, as leis sucedem os fatos, é preciso admitir que os princípios desse Código da Família são coerentes com a mentalidade ambiente, pois a elite governante fracassou na sua tentativa de harmonizar os valores sociais. O drama da mulher se inscreve, assim, no mesmo dilema: a vontade de modernizar a sociedade e o desejo de readquirir os próprios valores culturais. A complexa luta das feministas argelinas se faz entre esses dois segmentos, freqüentemente em reação às tentativas retrógradas de codificação do seu estatuto.

A política desenvolvimentista não chegou a induzir transformações estruturais nas relações sociais mediante a escolarização e a industrialização, como se pretendia. Embora o número de mulheres economicamente ocupadas seja crescente, de modo que certos segmentos seriam totalmente paralisados sem elas, a ocupação feminina não ultrapassa a taxa de 5%. Até 1987, a grande maioria das mulheres assalariadas havia concluído o segundo grau,<sup>18</sup> o que aponta a instrução como

---

<sup>18</sup> *El Watan*, n. 1046. 13 jan. 1996. p. 5.

fator de inserção e emancipação. Desde então, assiste-se a um fenômeno novo, o da ascensão do trabalho caseiro remunerado, em razão não somente da necessidade financeira, mas também por causa da expansão do fundamentalismo e das agressões à mulher empregada. De fato, o discurso antimulher se tornou virulento quando o integrismo muçulmano passou a expressar-se publicamente.

Mais da metade das mulheres que trabalham fora de casa são solteiras. Quando casam e, particularmente, após a primeira gravidez, muitas abandonam o emprego. Certas famílias não aceitam que a mulher trabalhe fora, razão pela qual cerca de 45% das trabalhadoras são divorciadas, separadas ou viúvas, o que eleva a 95% a participação da mulher não casada no trabalho feminino. A condição de não ser casada não dispensa a mulher trabalhadora das tarefas domésticas, acumulando jornadas de muitas horas, sem dúvida inconciliáveis com a sua promoção profissional.

## Conclusões

A personalidade argelina foi objeto de repetidas tentativas de redução. A ideologia da nação árabe-muçulmana se empenhou em ocultar a argelinidade integral, o regime colonial interrompeu a emergência do pensamento racional moderno e o partido único buscou apagar a pluralidade étnica e lingüística, com instrumentos que lembram aquilo que George Orwell evoca na sua obra *1984*, quando escreve: “E se todos aceitam a mentira imposta pelo partido, se todos os relatórios repetem a mesma coisa, a mentira se torna história e a história verdade”. A impostura política e a cultura do ódio resultaram no vulcão de violência que hoje sacode o país.

O fundamentalismo na Argélia é produto da crise de identidade de um país preso entre a fidelidade a um patrimônio cultural idealizado e a difusão dos valores da modernidade. O ingresso na modernidade encontra-se barrado por implicar na renúncia à religião e cultura do país. A modernização autoritária, seguida após a independência, na base do constrangimento cultural, representou um choque psicológico, um desenraizamento e uma crise de valores. O terreno cultural passou a ser

o mais conflituoso e a transição democrática foi repetidamente adiada.

Os fracassos dos projetos de “modernização” e harmonização dos valores socioculturais abriram espaço para os fundamentalistas árabe-muçulmanos se vingarem contra uma modernidade vulnerável, porque niilista e corrompida por seus próprios promotores. Atrás da demanda da língua árabe pelos nacionalistas, se projetava a demanda do Islã pelos integristas. Os fundamentalistas exploraram a crise geral e se utilizaram da religião como um verdadeiro instrumento de mobilização e contestação política. Encarnaram as reivindicações populares e apresentaram o Islamismo como força reguladora das relações sociais, que ofereceria um projeto civilizacional, capaz de garantir a ordem ética, moral e espiritual e tomar as rédeas da modernização descontrolada. Porém a identidade desejada, a árabe-muçulmana, não leva em conta a complexidade reivindicada da formação histórica do país.

Portador de um modelo de socialização, o Islamismo se alimenta de um movimento espontâneo de indignação moral contra o Estado, assim como de uma exploração do imaginário das classes populares, sempre sensíveis aos ideais de justiça e igualdade. Essa passagem do religioso ao político pressupõe a confrontação com o Estado. Esta aconteceu num contexto de luta entre as facções no poder, exacerbadas pela situação de erosão do mito socialista. Atrás da rivalidade pelo poder, opõem-se, de forma ambígua, duas forças cujos projetos de sociedade divergem: uma autoritária, representada pelas forças armadas; a outra totalitária e ideocrática, representada pelos militantes islamitas. A solução dos antagonismos depende, antes de tudo, da vontade das forças sociais e das elites políticas de sair do tradicionalismo representado tanto pelas correntes fundamentalistas, quanto pelos pseudomodernistas.