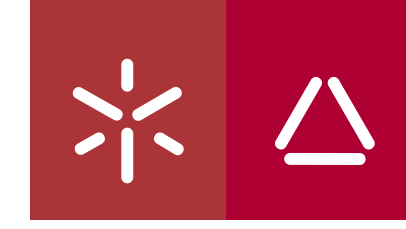


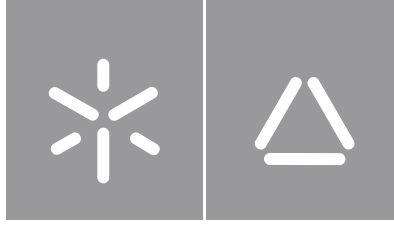


Thiago Gault Oliveira

Delenda est Carthago:
Neoliberalismo, islã político e
extrema-direita no contexto
tunisiano

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais





Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Thiago Gault Oliveira

Delenda est Carthago:
Neoliberalismo, islã político e
extrema-direita no contexto tunisiano

Dissertação de Mestrado
em Sociologia: Políticas Sociais

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor Fernando Bessa Ribeiro

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



**Atribuição
CC BY**

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, dedico este trabalho à minha mãe Léa, meus avós Humberto e Léa, e meu tio e padrinho Adinho que já não se encontram fisicamente ao meu lado. Seu amor, carinho e torcida foram e sempre serão para mim uma fonte essencial de força e perseverança para atingir meus objetivos. Cada conquista minha é também um pouco vossa.

Agradeço à minha amada Livia pelas leituras e opiniões, mas, principalmente, pela parceria de tantos anos e apoio incondicional na produção deste trabalho.

Ao meu pai José Luiz e irmã Aline pelo carinho e incentivo durante todo o meu percurso acadêmico e por aguentarem firme a saudade do outro lado do Atlântico.

Ao meu tio Betinho, sempre ao meu lado, pelos conselhos e pelo interesse no meu tema e na minha trajetória, que já renderam tantas conversas.

Agradeço aos meus sogros, Sérgio e Regina, e avós do coração, Lucia e Sérgio, pelo acolhimento na família e encorajamento. Sem o seu apoio nestes últimos anos tudo seria muito mais difícil.

Agradeço à querida Gabi pela forte amizade e diálogos acadêmicos, e a todos os meus amigos de anos que sempre estiveram ao meu lado.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Fernando Bessa Ribeiro, não apenas pelo dedicado trabalho de orientação, mas também pela imensa paciência, confiança e contínuo incentivo.

Por fim, agradeço àqueles que me acompanharam durante a minha estada na Tunísia. Em especial ao professor Rabah Nabli do Departamento de Sociologia do Instituto de Ciências Sociais e à Fatma Ghorbel da Secretaria de Relações Internacionais da Universidade de Sfax por todo o apoio, sobretudo durante os meses mais complicados do período da pandemia em 2020.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho acadêmico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Também declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

RESUMO

Delenda est Carthago: neoliberalismo, islã político e extrema-direita no contexto tunisiano

A partir da década de 1980, as transformações econômicas e sociais decorrentes da implantação da agenda neoliberal na Tunísia desaguaram nas revoltas sociais que conjuntamente ficaram conhecidas como Revolução de Jasmim em 2011. A transição do bourguibismo – um modelo político-econômico de tipo nacional-desenvolvimentista com características culturais islâmicas – para o modelo ideológico neoliberal deslaçou a frágil coesão social e acentuou conflitos sociais. No pós-Revolução, o regime democrático liberal instituído viu a ascensão do partido Ennahda como força política mais proeminente da república, o islã político como ideologia dominante e o retorno de um programa nacional-desenvolvimentista como resposta às falhas das políticas neoliberais em entregar o prometido desenvolvimento econômico e social. Entretanto, a instabilidade causada pela Revolução desestruturou ainda mais a economia tunisiana, lançando o país em uma crise mais profunda. A necessidade de empréstimos para manter funções básicas do Estado colocou o governo tunisiano à mercê das demandas do Programa de Ajuste Estrutural (PAE) do Fundo Monetário Internacional, que significaram um reforço das políticas neoliberais e o enfraquecimento das capacidades do Estado de bem-estar social. Neste vácuo surgiu o Partido Destouriano Livre - PDL, um partido de extrema-direita e defensor da antiga ditadura, que obteve o terceiro lugar nas eleições legislativas de 2019. Assim, a Tunísia ingressou no mapa da onda sistêmica populista de extrema-direita que cresce no cenário neoliberal. Em 2021 a jovem democracia tunisiana sofreu um golpe de Estado pelas mãos do presidente Kaïs Saïed que revogou a constituição, desmantelou o parlamento e se aproximou ainda mais do FMI, abrindo novos caminhos para a instabilidade interna no país. Nesse contexto, esse estudo recorre às lentes teóricas do sistema-mundo para analisar o impacto do neoliberalismo nas relações políticas e sociais no período revolucionário e pós-revolucionário na Tunísia. Argumenta-se que o neoliberalismo é o denominador comum das crises política, social e econômica deste país, com especial papel na ascensão do populismo de extrema-direita. No entanto, o caso da Tunísia é emblemático por demonstrar que o neoliberalismo não é uniforme em sua implementação e suas consequências. No caso da Tunísia, a componente cultural do islã e a componente histórica por trás da elite local são apresentados como fatores relevantes para esta dinâmica e seus efeitos.

Palavras-chave: sistema-mundo capitalista, neoliberalismo, nacional-desenvolvimentismo, islã político, populismo radical de direita.

Abstract

Delenda est Carthago: neoliberalism, political islam and the far-right in Tunisian context

Beginning in the 1980s, the economic and social transformations arising from the implementation of the neoliberal agenda in Tunisia spilled over into the social uprisings that jointly became known as the Jasmine Revolution in 2011. The transition from Bourguibism - a national-developmental political-economic model with Islamic cultural characteristics - to the neoliberal ideological model tore apart the fragile social cohesion and accentuated social conflicts. In the post-Revolution, the established liberal democratic regime saw the rise of the Ennahda party as the Republic's most prominent political force, political Islam as the dominant ideology, and the return of a national-developmental program as a response to the failures of neoliberal policies to deliver the promised economic and social development. However, the instability caused by the Revolution further destabilized the Tunisian economy, throwing the country into a deeper crisis. The need for loans to maintain basic state functions placed the Tunisian government at the mercy of the demands of the International Monetary Fund's Structural Adjustment Program (SAP), which meant reinforcing neoliberal policies and weakening the capacities of the welfare state. In this vacuum emerged the Free Destourian Party - FPD, a far-right party and defender of the former dictatorship, which came in third place in the 2019 legislative elections. Thus, Tunisia entered the map of the systemic populist far-right wave which hits the neoliberal scenario. In 2021 the young Tunisian democracy suffered a coup at the hands of President Kais Saïed who abrogated the constitution, dismantled parliament, and moved even closer to the IMF, opening new avenues for internal instability in the country. In this context, this study draws on the world-system theoretical lens to analyze the impact of neoliberalism on political and social relations in the revolutionary and post-revolutionary period in Tunisia. It is argued that neoliberalism is the common denominator of the political, social and economic crises in this country, with a special role in the rise of far-right populism. Moreover, the case of Tunisia is emblematic for demonstrating that neoliberalism is not uniform in its implementation and its consequences. In the case of Tunisia, the cultural component of Islam and the historical component behind the local elite are presented as relevant factors for this dynamic and its effects.

Keywords: capitalist world-system, neoliberalism, national-developmentalism, political Islam, radical right-wing populism.

Índice

Introdução	1
Relevância temática e baliza temporal	5
Estado da arte e lentes teóricas	10
Metodologia	14
Trabalho de campo e contexto pandêmico	18
Estrutura da tese	20
Capítulo 1. O sistema-mundo capitalista, o islã político e o neoliberalismo	23
1.1 Islã e o sistema-mundo capitalista	33
1.2 Afinal, o que é neoliberalismo?	36
Capítulo 2. Dinâmicas históricas do desenvolvimento e formação social tunisiana: da economia política islâmica ao processo de <i>recompradorisation</i> neoliberal	39
2.1 Da construção do imaginário do <i>Al-Maghrib</i> à formação da Tunísia contemporânea: dinâmicas históricas	43
2.1.1 A derrota do desenvolvimentismo e a expansão neoliberal.....	55
2.1.2 A Revolução tunisiana: da busca pela dignidade ao aprofundamento da crise social.....	57
Capítulo 3. Neoliberalismo, islamismo e o lugar do populismo na agenda política tunisina 66	
3.1 O desenvolvimento histórico dos movimentos populistas	67
3.1.1 <i>Ideational approach</i>	69
3.1.2 Da teoria de Carl Schmitt ao estigma e seu papel político na construção do antagonismo	72
3.2 Hegemonia e populismo: o Partido Destouriano Livre e a oposição ao Ennahda	75
3.2.1 Ennahda, neoliberalismo e a hipótese dos perdedores da modernização: relevância do debate sistêmico na compreensão do populismo do PDL.....	79
3.2.2 Kais Saïed e o significante vazio inesperado	84
Conclusão	86
Bibliografia	91
Anexo I – Abreviações	98
Anexo II – Glossário dos conceitos islâmicos mais importantes no contexto do trabalho	99
Anexo III – Guião das Entrevistas Semiestruturadas	101

Introdução

No ano de 2019 obtive financiamento do programa International Credit Mobility (ICM) – UMoveMe, através da Universidade do Minho, para viver na Tunísia por cinco meses, no primeiro semestre de 2020, e frequentar a Universidade de Sfax. Isto tornou possível a realização de trabalho de campo no âmbito desta investigação.

A cidade de Sfax foi vantajosa para a condução da investigação por algumas razões concretas. A primeira diz respeito ao seu posicionamento geográfico. Localizada aproximadamente na metade da costa tunisiana, Sfax fica próximo da zona onde a cadeia de montanhas do Atlas termina. Isso significa que a região de Sfax apresenta características particulares advindas da mescla entre o deserto e as áreas agrárias.

A Tunísia é dividida em 24 províncias, como se vê no mapa abaixo, com destaque para a província de Sfax.



Imagem 1: Província de Sfax (Fonte: Governo de Sfax¹).

¹ <http://www.gouvernorat-sfax.gov.tn/fr/index2.htm> Acesso em: 03/04/2020

O posicionamento geográfico de Sfax facilita as ligações rodoviárias e ferroviárias para todos os pontos do país. Para além disso, a região governativa de Sfax possui aproximadamente um milhão de habitantes, o que faz desta a segunda maior governação do país, atrás apenas da governação da capital, Túnis².

Trata-se de um pólo industrial e, conseqüentemente, um importante centro econômico do país. Essa característica faz com que Sfax seja integrada, dentro das capacidades geográficas e econômicas da Tunísia, a todas as regiões administrativas importantes. De fato, a linha de comboio mais utilizada para comércio e circulação de pessoas é a Túnis–Sfax, que passa pelas principais cidades do país.

Quando falamos especificamente da cidade de Sfax, observamos uma mistura arquitetônica da herança colonial francesa e construções tradicionais árabes – algo que é transversal em diversas cidades tunisianas. Partindo da medina, o centro histórico murado e de crescimento orgânico, saem avenidas em diferentes direções que ordenam o crescimento urbano e facilitam a circulação dentro da cidade, bem como a chegada e a saída para qualquer parte da província de Sfax.

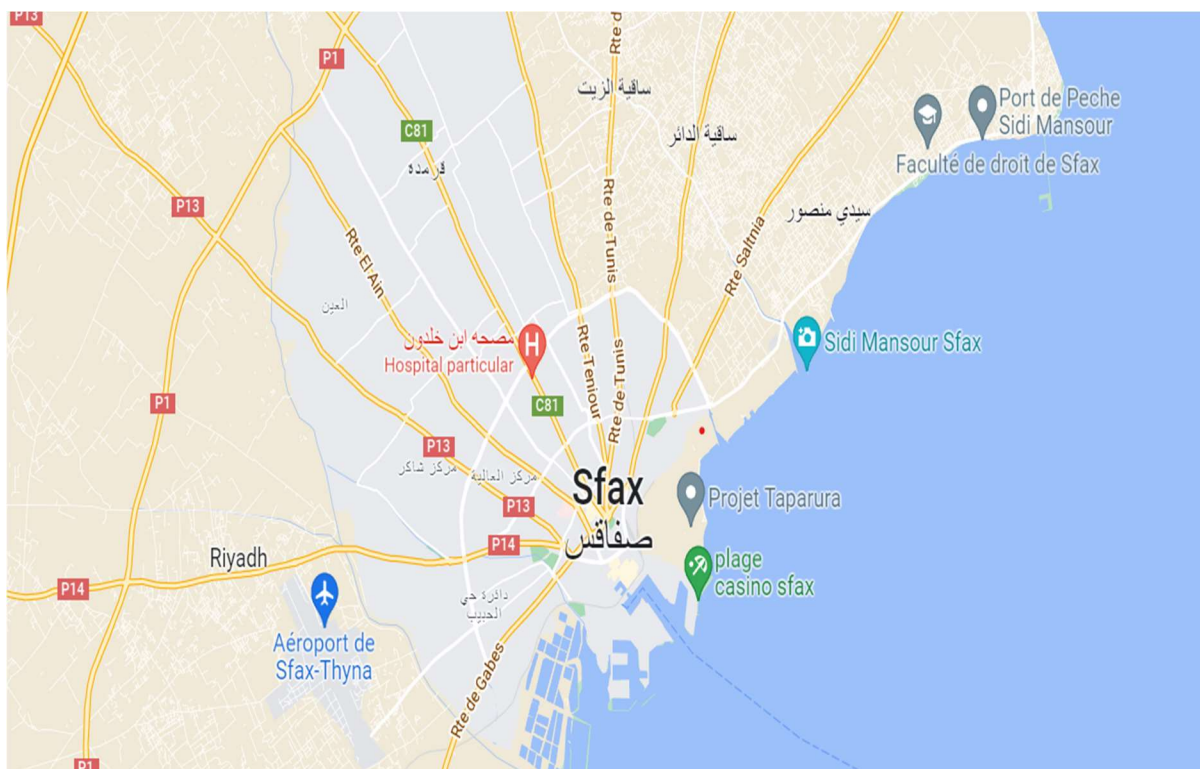


Imagem 2: Mapa da cidade de Sfax (Fonte: Recorte feito através da ferramenta Google Maps)

² https://www.citypopulation.de/en/tunisia/admin/34_sfax/ Acesso em: 10/03/2022.



Imagem 3: Medina de Sfax, cidade velha de arquitetura tradicional - 2020 (Fonte: O autor)



Imagem 4: Expansão da cidade com influências coloniais francesas - 2020 (Fonte: O autor)

Foi nas cidades de Sfax, Mahrès, Er Remla e Skhira – todas localizadas no Protetorado de Sfax - onde decorreu a maior parte da investigação devido às restrições de circulação decorrentes da crise pandêmica provocada pela COVID-19. No entanto, também foi desenvolvido trabalho de campo nas cidades de Tunis, Sousse, Kairouan, Mahdia, Carthage e Gafisa.

Como visto nas imagens 2, 3 e 4, as grandes cidades tunisianas ainda possuem grande influência colonial francesa, não apenas na sua arquitetura, mas também na forma de pensar as vias

públicas. Assim como Paris possui suas grandes avenidas se expandindo como raios de sol do centro da cidade, Sfax apresenta a mesma configuração (Balta, 1990). Quando os franceses invadiram a Tunísia, a cidade de Sfax foi um dos maiores pólos de resistência. Nesta altura, a cidade estava ainda relativamente restrita às muralhas da Medina, com algumas zonas rurais e semirurais no entorno. Após a tomada da cidade durante os bombardeamentos, em 16 de julho de 1881, os invasores franceses começaram a expandir a cidade à luz de sua própria lógica de urbanização em vigor à época. Essa parte da nova cidade se tornou rapidamente um polo econômico de exclusividade dos colonos franceses e de alguns colaboradores da elite local (Balta, 1990; Laroui, 1994).

Após o sucesso do movimento de independência e término da ocupação francesa, a cidade de Sfax continuou a crescer em tamanho e em importância econômica, virando o segundo pólo econômico mais importante do país, atrás apenas da capital (Balta, 1990). Durante esse processo de crescimento físico novas ruas e avenidas foram abertas, sempre sob a influência da lógica francesa de mobilidade urbana e ocupação dos espaços. Como de hábito no contexto da colonização e do imperialismo, em termos arquitetônicos, a cidade passou a ter uma característica mista de uma arquitetura colonial francesa com características da arquitetura tradicional árabe, ressaltando, desta forma, a efervescência cultural, muitas vezes contraditória, tão típica da Tunísia.

As diversas influências e contradições tunisianas ficam visíveis em pequenos aspectos do cotidiano facilmente observados durante trabalho de campo. Em primeiro lugar, é comum observar, em um mesmo espaço, homens e mulheres com vestimenta tradicional muçulmana e outros com vestimenta ocidental ou, até mesmo, vestimentas mistas.

Um ato simples como comprar jornal também é extremamente elucidador destas contradições. Em uma mesma prateleira podemos ver textos religiosos, revistas de moda francesas e revistas eróticas, enquanto se escuta na caixa de som uma leitura do Corão e se vende cerveja e vinho.

Quanto às bebidas alcoólicas, seu consumo, exceto no período do Ramadã, é legal. Embora ainda haja um certo julgamento moral dentro da sociedade tunisiana, não era incomum ver vizinhos que frequentavam a mesquita próxima à minha casa quase todos os dias nos bares próximos, principalmente durante partidas de futebol.

A verdade é que o cruzamento da Europa, com a África e o Oriente Médio está na essência da sociedade na Tunísia e é justamente essa contradição que faz do país um objeto de estudo fascinante pelas diversas influências culturais, econômicas e sociais que compõem a sua configuração social.



Imagem 5: Mapa das principais cidades da Tunísia (Fonte: Enciclopédia Global³)

Relevância temática e baliza temporal

Em 2011 o mundo viu eclodir diversas manifestações populares em países árabes que clamavam por melhorias contra a corrupção dos autocratas, o desemprego e pelo desenvolvimento social. Tais movimentos viam a democratização como caminho inequívoco para atingir tais objetivos (Gherib, 2011; Zemni, 2013; Donker e Netterstrom, 2017).

³ <https://www.megatimes.com.br/2018/04/Tunisia.html> Acesso em: 05/06/2020.

Como resultado imediato, algumas concepções políticas foram obtidas pelos manifestantes de alguns países. Como exemplos, temos o fim do estado de emergência que já durava 19 anos na Argélia, bem como a concessão de alguns poderes ao parlamento por parte da monarquia marroquina (El-Said e Harrigan, 2014).

Dentro do conjunto de países árabes, apenas o Egito e Tunísia tiveram sucesso na implantação de um modelo democrático liberal. Ambos também tiveram partidos do chamado islã político como vencedores das primeiras eleições livres. A democracia egípcia colapsou em 2013 após mais um dos inúmeros golpes militares da história egípcia e a criminalização do movimento islâmico Irmandade Muçulmana, que governava o país. Frente a isso, apenas a democracia tunisiana, mesmo com todos os percalços, teve maior sobrevivência (Donker, 2013; El-Said e Harrigan, 2014).

Desde a independência até o final da década de 1970 a Tunísia tinha a sua política econômica e social regidas pelo que se convencionou chamar de bourguibismo⁴, uma vertente local dos modelos nacionais-populistas e desenvolvimentistas que se espalhou em diversos países em desenvolvimento do pós-Segunda Guerra até os anos 1970/80 (Cohen, 1986; Amin, 1995).

O choque do petróleo, que tem início em 1973 e perdura até 1980 (Furtado, 1981), desencadeou a deterioração das contas públicas tunisianas que, ao se agravar na segunda metade dos anos de 1980, fez com que o sucessor de Bourguiba, Zine El Abidine Ben Ali, tivesse que recorrer ao Fundo Monetário Internacional – FMI para conseguir empréstimos para a manutenção das funções básicas do Estado (Gherib, 2011). Em contrapartida, para receber a verba, o Estado tunisiano foi obrigado a implementar o Programa de Ajuste Estrutural - SAP⁵, que visava a uma maior integração na economia mundial com base no modelo estabelecido pelo Consenso de Washington⁶. Como consequência, a sociedade tunisiana enfrentou o enfraquecimento das capacidades estatais de promoção de bem-estar social⁷ (Silva, 2009; Zemni, 2013).

⁴ O nome é uma referência ao Habib Bourguiba, líder desenvolvimentista e uma das figuras centrais do movimento de independência. É considerado um dos fundadores da Tunísia moderna (Cohen, 1986).

⁵ Sigla em inglês no formato usado pelo Banco Mundial.

⁶ O Consenso de Washington é uma combinação das principais medidas formuladas em novembro de 1989 por economistas de instituições financeiras baseadas em Washington DC, como o FMI, o Banco Mundial e o Departamento do Tesouro dos EUA, com base em um texto do economista John Williamson do International Institute for Economy, e se tornou a política oficial do Fundo Monetário Internacional em 1990, quando foi "prescrito" para promover o "ajuste macroeconômico" dos países em desenvolvimento que enfrentavam dificuldades (Islamic Development Bank, 2005).

⁷ A definição de Estado de bem-estar social se apresenta aqui como um conjunto de serviços e benefícios sociais de alcance universal promovidos pelo Estado, a fim de garantir uma certa "harmonia" entre o avanço das forças do mercado e uma relativa estabilidade social, abastecendo a sociedade de condições sociais que se traduzam em segurança para os indivíduos manterem um mínimo de base material em seu padrão de vida, para que possam lidar com os efeitos deletérios de uma estrutura de produção capitalista desenvolvida e excluída. Vale ressaltar que o Estado de bem-estar do design europeu nunca foi totalmente implementado na Tunísia. (El-Said e Harrigan, 2014).

A adoção do SAP inaugurou uma nova fase do capitalismo tunisiano, com maior força da burguesia no aparato estatal. Essa nova dinâmica trouxe ao país um modelo de desenvolvimento que defende o desengajamento do Estado da esfera econômica por meio da promoção da privatização e liberalização da economia (El-Said e Harrigan, 2014). Tal conjuntura levou ao abandono de qualquer política de desenvolvimento para diversificar a atividade industrial, algo que anteriormente havia sido o foco das políticas estratégicas do governo. A partir desse momento, as políticas direcionadas a economia produtiva começaram a desenvolver um modelo centrado na expansão indústrias de baixo valor agregado (baixa tecnologia e trabalho pouco qualificado), focado nas exportações, sem perspectiva de desenvolvimento tecnológico e, conseqüentemente, aumento salarial. O resultado desse processo é a integração na economia global de maneira altamente prejudicial ao trabalho. Configura-se, portanto, em situação benéfica ao capital, uma vez que a competitividade internacional se deve principalmente à pressão sobre os salários, à erosão dos serviços sociais e a setores de interesse em capital especulativo (Ben Romdhane, 2011). Ao mesmo tempo, tal realidade criou na sociedade tunisiana um contexto de desemprego sistêmico e baixos salários (Allal e Geisser, 2011).

A compreensão dos movimentos populares que explodiram na Primavera Árabe, e, por consequência, na própria Revolução tunisiana, requer o entendimento dos efeitos de mais de duas décadas de reformas neoliberais impostas aos países árabes do Maghreb (Hanieh, 2013). O neoliberalismo como produtor de políticas é muito mais complexo do que uma simples política econômica amparada por desregulamentações (econômicas e sociais) e privatizações. Como definiu Harvey, o neoliberalismo tem como característica central a capacidade de desequilibrar a relação capital x trabalho em favor do capital, fortalecendo, desta forma, a dominação de classe (Harvey, 2003, 2006).

Prevalece a ideia proveniente da ideologia neoliberal de que a globalização e a introdução de um sistema de mercado livre inerentemente levariam à expansão de regimes democráticos. Contudo, essa proposição ignora o papel que os regimes autoritários do norte da África desempenharam no sistema capitalista internacional (Hanieh, 2013).

A defesa da democracia - ou melhor, sua suposta inevitabilidade em um modelo neoliberal - não encontra sustentação no desenrolar do seu processo histórico, o qual conviveu harmonicamente com os regimes ditatoriais como Chile, Egito e Tunísia. Para acobertar o raso de suas promessas, a ideologia neoliberal recorre a duas armas. A primeira é assumir o “neoliberalismo como inevitável e irreversível”, sendo que “tal percepção despolitiza o debate, facilitando a sua aceitação por parte do cidadão” (Ribeiro, 2017: 91). A segunda é a retórica orientalista, que busca depositar no contexto cultural as razões para

a falha da suposta democratização e desenvolvimento econômico que o neoliberalismo deveria invariavelmente induzir. Assume-se, por exemplo, que todo contexto sociocultural islâmico seria inerentemente autoritário e, desta forma, subverte-se a responsabilidade pela democratização falhada (Hanieh, 2013).

Existe inegavelmente uma componente sociocultural na formação do Estado-nação. No entanto, contra-argumentando o discurso da “culpa cultural”, não se pode descontextualizar que as relações sociais existentes neste Estado se produzem e reproduzem dentro de um sistema capitalista global - ou seja, relações que se apresentam em múltiplos níveis da estrutura social. O volumoso fluxo de capital internacional e a centralidade do processo migratório, incentivado pela pressão laboral, significam que o processo contínuo de formação do Estado-nação não pode ser observado como uma entidade isolada do contexto sistêmico (Amin, 1995; Hanieh, 2013).

No caso tunisiano, o principal motor da Revolução era o direito ao trabalho. Esse direito, por sua vez, em uma espiral de desemprego e precariedade sistêmica, tem vindo a deteriorar-se ano após ano (Allal e Geisser, 2011; Gherib, 2012).

Por fim, é preciso ter em mente que não existe um determinismo econômico e, qualquer análise que se proponha estudar anseios, sonhos e desejos em qualquer sociedade complexa precisa levar em conta questões da subjetividade, da política e jurídica (Polanyi, [1944] 2000). Neste sentido, o presente trabalho também aborda a questão do islã e sua relação com a política e economia tunisiana, bem como o impacto de seus pressupostos nas configurações sociais tunisianas (Pace, 2005).

Uma importante razão por trás da eficiência do neoliberalismo enquanto modelo é a sua maleabilidade ao se inserir em sociedades com culturas diversas, o que tende a mitigar seus impactos imediatos e a velocidade com que penetra os variados contextos econômicos, políticos e sociais. Foi justamente essa capacidade de infiltração harmoniosa que explica a ascensão e manutenção do neoliberalismo como ideologia hegemônica dentro da atual fase do sistema-mundo capitalista.

Além dos impactos sociais e econômicos, os impactos políticos também se sobressaem na atual realidade tunisiana. Como resultado do neoliberalismo, a Tunísia viu a ascensão de duas forças políticas no pós-Revolução: o Islã político e o populismo radical de direita.

O Islã político, refletido no partido Ennahda, inicialmente tentou reverter algumas das políticas neoliberais de Ben Ali. Porém, no período da Revolução, os efeitos da crise do *subprime*, com início em 2007, ainda eram intensos (Ribeiro, 2017, p.149). O Estado tunisiano via sua dívida pública aumentar exponencialmente, ainda somados à própria disfunção na economia causada pelo processo

revolucionário. O Ennahda se viu obrigado a negociar empréstimos sucessivos com o FMI que, por sua vez, demandava cada vez mais ajustes (Yahya, 2016).

Em relação ao populismo, pode-se afirmar que todos os movimentos populistas são, principalmente, movimentos discursivos (Laclau e Mouffe, 2001). Entretanto, esse discurso necessita de um contexto econômico e social propenso ao seu florescimento - contexto esse que a globalização vem impondo desde os anos 1980 (Betz, 1994).

Na verdade, a Tunísia se torna um objeto de estudo extremamente interessante por se tratar de uma país com *background* islâmico e o único que possui uma constituição democrática liberal na região. Dentro dessa especificidade, observa-se o processo de desgaste extremamente rápido das instituições democráticas, e, por consequência, da democracia em si (Bakrim e Levallois, 2021). Para além disso, análises que relacionem as dimensões islâmica, política e neoliberal não são comuns, sendo a articulação das três essenciais para se entender a condição social tunisiana.

A relevância do objeto vem justamente pela possibilidade de articular o processo neoliberal, a ascensão do populismo radical de direita e o islã como mediador político, econômico e social. Sendo a Tunísia o único país árabe que possui uma democracia liberal instituída ainda em vigor, resultado da Primavera Árabe, é o único caso em que tal articulação parece viável.

Além de reforçar a escolha da Tunísia como um estudo de caso, esse aspecto leva à principal pergunta que guiará esta investigação: “De que forma a expansão do neoliberalismo na Tunísia impactou nas relações políticas e sociais no período revolucionário e pós-revolucionário?”.

Tal pergunta faz ainda mais sentido dentro do contexto econômico nas décadas anteriores à Revolução da Dignidade, como é popularmente conhecido o movimento de 2011. Muito mais do que um momento de rutura, este é fruto de pressões sociais que começam a tomar forma ainda nos anos 1980.

O presente estudo, que recorreu a entrevistas, análise documental e trabalho de campo, tem como baliza temporal o período entre o processo revolucionário, que se inicia na Primavera Árabe, em 2011, até o ano de 2021, que marcam 10 anos da Revolução que culminou em um golpe de Estado. O presidente Kaïs Saïed suspendeu o funcionamento do parlamento e seu governo poderá marcar o fim da experiência democrática liberal no país.

Estado da arte e lentes teóricas

Para Samir Amin (1997), o neoliberalismo é, em essência, a ideologia que guia o processo de *recompradorisation* e é resultado da ação política voltada para a tentativa de manutenção da hegemonia estadunidense. O neoliberalismo é a configuração desta fase do sistema-mundo capitalista e, evidentemente, permeia todos os aspectos objetivos e subjetivos das relações sociais e políticas dentro deste sistema, tendo como um dos principais objetivos aumentar a apropriação dos excedentes por parte dos países centrais (Amin, 1997).

Para David Harvey, a perspectiva central da ideologia neoliberal é a sua capacidade de desequilibrar a relação capital x trabalho. Já na perspectiva de Bourdieu, neoliberalismo seria uma volta ao passado exploratório do capitalismo mais predatório e sem freios e contrapesos que controlem a sua insaciada pelo acúmulo de capital. Em suas palavras, seria o neoliberalismo uma verdadeira revolução conservadora que é guiada pela “lógica do lucro máximo, um capitalismo sem restrições [...] levado ao limite” (Bourdieu, 2001, p. 35).

É importante ressaltar que a percepção do neoliberalismo como processo histórico, guiado pelo constante recrudescimento do acúmulo de capital inerente ao sistema capitalista, é apenas mais uma fase que suplanta o período desenvolvimentista keynesiano que, previamente, havia suplantado o período liberal guiado pelo extremo *laissez-faire* econômico.

O período neoliberal é antagônico ao modelo que suplantou em sua relação com o Estado e seu papel no desenvolvimento econômico e social. Neste sentido, o neoliberalismo não pode ser dissociado de sua essência sistêmica, sendo, segundo Clarck (2004), o modelo ideológico hegemônico do sistema desde o final dos anos 1970.

Para obter uma definição do que seria o neoliberalismo utiliza-se a conceptualização de Harvey (2005) como base, em articulação com o contributo de outros autores relevantes. Desta forma, demarca-se sete características fundamentais do neoliberalismo: (i) o antagonismo ao modelo desenvolvimentista anterior (Amin, 1997; Bourdieu, 2001; Harvey, 2005); (ii) a reorientação do papel do Estado (Amin, 1997; Harvey, 2005); (iii) a precarização do trabalho (Harvey, 2005); (iv) o punitivismo (Wacquant, 2001; Pratt *et al.*, 2005; Nellis, 2005); (v) a idealização da competição institucional e individual como motor do desenvolvimento (Harvey, 2005); (vi) a visão da concentração de riqueza como algo desejado e como reflexo positivo, um indício da eficiência do sistema (Harvey, 2005); (vii) utilitarismo na gestão social e ambiental (Leff, 2009: 2010).

Betz (1994) defende que a atual onda populista radical de direita é fruto da discrepância dos acúmulos de capital, dentro da globalização neoliberal, que criam os chamados ‘perdedores da modernidade’. Soma-se a isso uma

queda da credibilidade da esquerda com o fim da União Soviética e de outras experiências do socialismo real. Já Mudde (2017) não ignora o peso que a desigualdade e a condição material de existência do indivíduo podem ter na sua decisão de apoiar a extrema-direita politicamente, mas ele acrescenta a componente ideológica que carrega na sua essência subjetividades que vão além da condição material de existência. Entretanto, ambos concordam que o populismo⁸ de extrema-direita tem encontrado espaço fértil para se reproduzir e espalhar dentro de um sistema que enfraquece a proteção social. Mudde (2004; 2007) também defende que o populismo radical de direita possui uma característica punitivista, característica essa partilhada por Nellis, (2005) e Pratt (2005) em sua definição do neoliberalismo e seu fetiche de controle social pelo encarceramento.

Laclau e Mouffe (2001) também observam a realidade sistêmica como perfeita para o crescimento da extrema direita. Na visão de ambos o populismo é uma prática discursiva, muito embora para Mouffe (2018) o populismo seja nada menos que uma parte indissociável da política representativa.

A articulação entre as três perspectivas – perdedores da modernidade, de Betz (1994); abordagem ideacional, construída por Mudde (2004; 2017); e abordagem discursiva, consolidada por Laclau e Mouffe (2001) – apresenta a vantagem de realçar aspectos diferentes do fenômeno populista, o que torna a análise mais completa.

A abordagem ideacional tem como seu principal trunfo analítico uma definição científica do que é populismo, com especial foco no populismo radical de direita. Entretanto, tal abordagem falha ao explicar claramente as questões objetivas e subjetivas da expansão da onda populista. Neste sentido, a proposta teórica dos perdedores da modernidade apresenta um suporte no campo econômico ao adicionar à explicação do fenômeno populista a exclusão causada pela desregulamentação das políticas neoliberais. Tal perspectiva insere, desta forma, as questões objetivas.

Por fim, a teoria discursiva coloca no centro do foco as questões subjetivas de como o político ou partido populista consegue atrair eleitores para sua órbita. Isso ocorre através da formulação de um discurso capaz de atrair pessoas diversas, que podem não partilhar da mesma visão de mundo, mas que se sentem espelhadas nesta construção.

A compreensão das condições objetivas e subjetivas que interferiram no contexto de ebulição social das primaveras árabes faz parte de algumas análises. Na perspectiva de Henieh (2013), a explosão destes movimentos, incluindo a Revolução tunisiana de 2011, foi resultado da desregulamentação da

⁸ A definição do conceito de populismo será desenvolvida no capítulo 3.

proteção social e precarização do trabalho impostas pela ideologia neoliberal hegemônica dentro do sistema-mundo capitalista⁹.

Para Gharib (2012), a globalização de caráter ideológico neoliberal não só afetou a condição material de existência pelo desemprego sistêmico, mas também contribuiu, por meio das políticas e reformas sistêmicas impostas pelo FMI à economia tunisiana, para a deterioração das contas públicas. Como consequência, foi corroída a capacidade do Estado de responder à crise socioeconômica.

Tal deterioração das contas públicas tunisianas, somada à estagnação econômica causada pelas políticas de austeridade, criou um ambiente propício para a consolidação de um desemprego pior que em outros países do Maghreb. Esta realidade causou uma asfixia na capacidade de ação do governo tunisiano no combate ao desemprego e que perdura nos governos que se seguiram à Revolução tunisiana (Henieh, 2015).

Quando pensado o islã, sua reação ao neoliberalismo ainda é polarizante. Samir Amin (1995), por exemplo, observa o islã político de forma crítica, colocando-o como ferramenta auxiliar ao processo de *recompradorisation* neoliberal, pois conforma o indivíduo e impede a mobilização política necessária para transformar a realidade objetiva. Já outros autores, como Wallerstein, veem o islã como movimento político. Para o sociólogo estadunidense (2008), a ascensão do islã político, assim como outros movimentos político-religiosos que surgiram ao redor do globo, são indissociáveis do processo histórico do sistema-mundo desde o século XVI. Nos primeiros séculos deste processo, a afiliação religiosa variou em grau de significância política, mas sempre se manteve essencial na formação da identidade.

Os anos de 1970/80 representaram uma drástica mudança no processo histórico do sistema-mundo. Para contextualizar historicamente a ascensão do islã político e de movimentos fundamentalistas, pode-se apontar três mudanças fundamentais que ocorreram neste período: a estagnação econômica pela crise do petróleo, o colapso do socialismo soviético e o colapso dos movimentos antissistema (Wallerstein, 2008).

Politicamente e culturalmente, os movimentos islamistas são objeto deste processo histórico. Nesse sentido, não podem ser percebidos nem como um movimento de contestação da modernidade, nem como um movimento pré-modernidade - ou seja, não se pode observar tais movimentos como um fenômeno de luta reacionária contra a modernidade. Na verdade, tais movimentos não são apenas embebidos da modernidade, muito pelo contrário, tais movimentos anseiam em contestar, produzir e

⁹ A definição do conceito de sistema-mundo capitalista o será desenvolvida no capítulo 1.

aplicar suas próprias visões dos valores da modernidade (Wallerstein, 2008). Por fim, Wallerstein avança a possibilidade de que, assim como os antigos movimentos anti-sistêmicos de esquerda, o movimento islamista irá colapsar como resultado de seu próprio sucesso político na conquista de poder estatal (2008, p. 34). Caso venha a ser realidade, este fato evidenciará a impossibilidade do movimento de representar e concretizar politicamente, de forma satisfatória aos seus apoiantes, uma vasta parte de sua tradicional ideologia. Tal contexto, na visão de Wallerstein (2008), comprovaria a limitação ideológica do projeto fundamentalista.

Por outro lado, estudiosos da economia política islâmica afirmam que a economia islâmica não poderia jamais ser neoliberal, sendo algo diferente do capitalismo ou socialismo. É considerada, assim, uma terceira opção. Como exemplos de práticas diferenciadas, autores como Haneef (1997) e Mirakhor (2003) ressaltam o *Zakat*¹⁰, um imposto de transferência de renda¹¹ amparado na *sharia*¹², e a proibição da *ribá*¹³, a cobrança de juros, que aparece no Corão como usura para com irmãos.

Os estudiosos da economia política islâmica defendem que no islã, diferente do capitalismo, existe a diferença do trabalho natural e do trabalho humano. Segundo Askari e Taghavi (2005) o homem é dono do fruto de seu trabalho. Entretanto, para o islã existe uma outra forma de trabalho – o trabalho natural ou divino – que representa tudo que se transforma sem a necessidade de intervenção humana. O trabalho natural é considerado feito por Allah e deve ser repartido entre todos os muçulmanos da comunidade. Por fim, Behdad (1989) afirma também que, dentro da lógica da modernidade, essa visão se reflete na forte presença do Estado, como gestor do bem comum, na extração de recursos naturais e distribuição de serviços, como água e energia.

O que fica claro, dentro das diversas percepções do papel do islã na formação política e econômica de uma nação inserida em um sistema mundial, é a percepção de que o islã político e econômico representa uma ideologia, muito embora sua natureza na relação com a ideologia hegemônica atual, o neoliberalismo, ainda seja alvo de debates.

Donker e Netterstrom (2017) destrincham o caminho da construção política do Ennahda e do papel que o islã político desempenhou na mobilização dos sindicatos, trabalhadores e jovens estudantes

¹⁰ O *Zakat* é um imposto religioso de transferência direta de renda que é fixado pela lei corânica em 2,5% da renda. (Pace 2005, p. 207).

¹¹ A diferença de classe é aceita dentro do islã, entretanto, a pobreza é condenada e cabe aos mais ricos contribuir para seu fim, sendo esse um dever moral teológico.

¹² A *sharia* é a lei islâmica baseada no livro sagrado do islã, o Corão, e nos Hadith, textos sobre a vida de Mohammed e seus companheiros mais próximos que, para grande parte dos muçulmanos, dão a bússola moral que um aderente da fé deve ter (Donker e Netterstrom, 2017).

¹³ A *ribá*, ou juros, é prática ilegal dentro do islã. Tal prática é considerada usura caso seja realizada entre muçulmanos.

contra a ditadura de Ben Ali, o que coloca o movimento islamita como peça-chave no desencadear da Revolução de 2011. Os autores também defendem que o próprio islã, como força política, é uma ideologia independente do neoliberalismo, sendo esta capaz de cooperação ou enfrentamento, a depender da pauta política.

Metodologia

As ciências sociais, em particular a Sociologia, desde sua consolidação no século XIX, apresenta influência de dois modelos distintos. Por um lado, temos o método experimental proveniente de uma influência das ciências naturais, principalmente da biologia, que busca criar instrumentos de comparação e medições matemáticas. Por outro lado, as ciências sociais nascem influenciadas da ciência historiográfica e literatura aplicando uma noção mais interpretativa e subjetiva do contexto social. É justamente a oscilação entre esses dois campos que construíram as metodologias existentes na Sociologia. Um arcabouço metodológico poderá pender ora mais para um lado, ora para outro, mas sempre estará presente a influência de ambos (Lepenes, 1995).

A Sociologia, na sua concepção positivista, levou à criação de métodos quantitativos¹⁴ e a Sociologia como interpretação levou à consolidação dos métodos qualitativos. Durante o processo de consolidação da Sociologia, ocorreram momentos de disputas entre essas duas visões com ataques e tentativas de deslegitimação mútuas. Entretanto, nas últimas décadas, cada vez mais as metodologias têm se apresentado como complementares e conjuntamente essenciais para a compreensão dos fenômenos sociais. Neste sentido, podemos demarcar que a perspectiva dominante é a cooperação e, muitas vezes aplicação de forma concomitante dos dois métodos no decorrer de uma pesquisa (Alonso *et all*, 2016).

Em última instância, o objeto de pesquisa das ciências naturais é passivo, no sentido de uma relação sujeito-objeto, já o objeto da Sociologia é ativo, ou seja, um sujeito observa um sujeito. Isso torna o objeto, não apenas da Sociologia, mas de todas as ciências sociais, um objeto dotado de intencionalidade e que, dentro de sua percepção da realidade, pensa si mesmo e interpreta o mundo social (Alonso *et all*, 2016).

¹⁴ Tal afirmação não quer dizer que a metodologia quantitativa seja inerentemente positivista, mas sim que no momento de sua consolidação nas ciências sociais a ideologia hegemônica era o positivismo.

Tal realidade objetiva da pesquisa sociológica cria uma dupla hermenêutica que coloca o sociólogo interpretando as interpretações de seu objeto de estudo em uma realidade auto influente, o que significa que o processo de investigação afeta o objeto estudado (Giddens, 1978).

Nesse sentido, dentre as metodologias qualitativas usadas no presente estudo, podemos citar em primeiro lugar a observação participante, principalmente realizada no acompanhamento das práticas islâmicas do cotidiano e da vivência nas mesquitas. Além disso, utilizou-se a reconstrução das trajetórias individuais, prática mais proeminente no decorrer do trabalho.

A observação participante é, sem dúvida, uma das melhores ferramentas metodológicas para se entender acontecimentos em um espaço e tempo determinados e passíveis de observação física. Tal metodologia é uma das mais antigas nas ciências sociais presente em trabalhos fundadores como 'A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra' (Engels, [1842] 2010) e consagrada nas ciências sociais pela Escola de Chicago¹⁵ (Becker, 1996).

A observação participante pode ser resumida como o acompanhamento contínuo através da inserção do pesquisador no meio. No geral o processo investigativo inclui o registro de tudo que observa e vivência em um diário de campo: gestos, comportamentos, discursos e interações sociais (Becker, 1993).

Existem duas modalidades de observação participante - *outsider* e *insider*. Na primeira modalidade, o pesquisador observa os indivíduos e o fenômeno em estudo, faz interações informais e relata o que observa das práticas engajadas pelos indivíduos (Becker, 1993; 1996).

Já na modalidade *insider* o pesquisador é assumido como um participante e, desta forma, os praticantes não alteram o comportamento habitual. Entretanto, por ser um participante ativo das práticas o papel dual – observador e aderente – pode se apresentar como uma dificuldade. Por isso, o risco da subjetividade por parte do pesquisador é grande (Becker, 2007).

Como não tenho conhecimento extenso da língua árabe, nem vivência suficiente dentro do islã e não sou aderente da religião, na realização da pesquisa optei por uma abordagem *outsider*.

Muito embora a presença do observador possa alterar o comportamento do entrevistado, o próprio caráter metódico e institucionalizado das práticas islâmicas pode ter contribuído para uma mitigação deste efeito colateral. Dito isto, interações familiares e nas partes de convivência da mesquita

¹⁵ A Escola de Chicago: como é chamada de forma costumeira uma tradição de pesquisa da Sociologia urbana surgida e institucionalizada em Chicago (Becker, 1996).

podem ter se modificado. Vale ressaltar que a pesquisa de observação participante decorreu em um intervalo de tempo de seis meses ao longo do ano de 2020.

Outro método utilizado durante a investigação foi a reconstrução de trajetórias individuais. Tal método foi escolhido por melhor responder ao objetivo da pesquisa que era observar como os indivíduos percebiam a sua própria condição material de existência, incluindo suas percepções socioeconômicas e políticas como resultado de uma década passada pós-Revolução da Dignidade¹⁶.

A investigação através da reconstrução de trajetórias individuais consiste em acessar informações com origem em experiências individuais, por meio de relatos e entrevistas (Alonso *et al*, 2016; Becker, 2007).

Para as entrevistas se faz necessário construir um recorte da amostra a ser entrevistada. A ascensão do pensamento do islã político e, mais recentemente, do pensamento populista radical de direita, se apresentaram como temas centrais para se entender as fricções sociais presentes na sociedade tunisiana que se construíram nos últimos dez anos. Neste sentido, a amostra de entrevistados é composta por eleitores, que entre 2019, data da última eleição, e 2021, data do golpe de Estado que fechou o parlamento, haviam apoiado o partido Ennahda, principal partido do islã político, e/ou o Partido Destouriano Livre, principal partido da extrema-direita, primeiro e terceiro colocados, nesta ordem, naquelas eleições. Desta forma, as entrevistas – na perspectiva das trajetórias de cada entrevistado - poderiam gerar *insights* sobre os atrativos dos projetos políticos acima referidos.

Foram realizadas 40 entrevistas semiestruturadas nas quais se observou o ponto de saturação pelo início da repetição de respostas e falta de qualquer informação nova relevante para a temática do projeto. Tal técnica ganha proeminência através de sua institucionalização pela Escola de Chicago e foi retomada mais recentemente a partir dos anos 1960 (Becker, 1996). Sua principal utilidade é dar voz aos excluídos, os que normalmente não possuem poder de influenciar decisões políticas e econômicas. Neste sentido, o método se utiliza de entrevistas para “recolher valores, opiniões, sentimentos e experiências, maneiras de entender a interpretação que produzem de sua própria situação” (Alonso *et al*, 2016: 12).

Podemos definir a reconstrução de trajetórias individuais como uma “série de posições sucessivas ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço [...] submetido a incessantes transformações” (Bourdieu, 1996: 70). Em resumo, tal técnica de investigação prioriza a

¹⁶ Como os próprios tunisianos chamam o movimento popular tunisiano que engloba, no Ocidente, o que ficou conhecido como Primavera Árabe.

observação das posições do indivíduo no campo social com o objetivo de melhor entender suas posições subjetivas e objetivas ao longo de um período temporal. Tal característica faz da reconstrução de trajetórias individuais o método perfeito para se estudar as percepções dos indivíduos nos dez anos que se seguiram à Primavera Árabe tunisiana.

Assim sendo, na condução da investigação a técnica da reconstrução de trajetórias individuais se apresentou como uma das melhores opções, dentro da gama disposta nos métodos qualitativos, para a percepção da transformação dos processos e estruturas sociais durante um período temporal. Tal técnica se tornou a principal opção para perceber as transformações sociais autopercebidas pelos próprios indivíduos inseridos em uma realidade. Isso significa afirmar que, através da utilização desta técnica, foi possível rastrear a trajetória de desgaste político - aos olhos dos indivíduos entrevistados - que a democracia tunisiana passou no período entre a Revolução de 2011 e o golpe do presidente Kaïs Saïed de 2021. Muito embora a percepção subjetiva dos indivíduos não seja a 'verdade', ela condiciona a forma de agir social e politicamente. Neste sentido, foi possível analisar a ascensão da onda populista até à tomada de poder e fechamento do parlamento pelo presidente Saïed.

Uma das principais vantagens do método da entrevista semiestruturada é justamente sua abertura na captação das subjetividades do indivíduo. Nas palavras de Howard Becker (1993):

“O sociólogo que coleta uma história de vida cumpre etapas para garantir que ela abranja tudo o que quer conhecer, que nenhum fato ou acontecimento importante seja desconsiderado, que o que parece real se ajuste a outras evidências disponíveis e que a interpretação do sujeito seja apresentada honestamente. A Sociologia [...] questiona-o sobre acontecimentos que exigem aprofundamento, tenta fazer com que a história contada acompanhe os assuntos dos registros oficiais e os materiais fornecidos por outras pessoas familiarizadas com os indivíduos, acontecimento ou lugares.” (Becker, 1993:102).

Nesse sentido, a investigação se preocupou em garantir que os relatos de experiências individuais coletados seriam sempre colocados em contexto, tendo suas fontes checadas e outras experiências individuais agregadas à investigação com o objetivo de obter um quadro robusto que permita uma análise científica do objeto estudado. O objetivo é evitar a armadilha da ilusão biográfica (Bourdieu, 1996) que transforma o relato individual em algo tido como verdade incontestável ao invés de um relato que deve ser tratado e interpretado pela sua subjetividade.

Também foram realizadas entrevistas abertas a clérigos islâmicos, principalmente de mesquitas da cidade de Sfax e a professores do departamento de Sociologia da Université de Sfax. O objetivo destas entrevistas era captar as percepções de agentes da intelectualidade sociológica e teológica sobre a situação política e social do país. Inicialmente também busquei entrevistas a políticos eleitos dos

diferentes partidos citados neste trabalho, agentes da sociedade civil e líderes sindicais, entretanto, a crise pandêmica e as restrições impostas pelo governo tunisiano complicaram, praticamente impossibilitando, o contato com estes agentes.

Por fim, também se utilizou na investigação a análise de documentos e de dados socioeconômicos oficiais e, por consequência, uma pequena componente do método quantitativo. O objetivo da utilização de tal método foi atingir um melhor entendimento da realidade tunisiana, através da implementação de um diálogo entre a percepção dos processos sociais captadas nos relatos dos entrevistados e a objetividade dos números dos dados oficiais da transformação política e econômica que a Tunísia vem passando desde o fim do regime ditatorial em 2011.

Trabalho de campo e contexto pandêmico

No dia 4 de abril de 2020, junto com dois informantes de campo, assisti ao pronunciamento do presidente Kaïs Saïed. Foi um momento tenso em que no café onde estávamos na esquina onde habitava, ao mesmo tempo em que faziam tradução para mim das falas do presidente, podia ver a preocupação dos trabalhadores e donos do pequeno café. Foram dez minutos de quase silêncio e muitas expressões que misturavam perplexidade e medo.¹⁷

As diretrizes passadas pelo presidente determinavam que, a partir do dia 5 de abril, os setores considerados não essenciais da economia sofreriam restrições e cada cidadão só deveria sair para o necessário. Terminamos calmamente o café, nos despedimos e cada um seguiu para sua casa.

O contexto pandêmico levou a uma situação singular para a realização do trabalho de campo. Formas de manifestação das relações sociais se transformaram profundamente durante a pandemia da Covid-19. Os nossos hábitos foram aos poucos se transformando até chegar ao ponto do chamado 'novo normal' que afetou profundamente estudos de campo e a prática investigativa das ciências sociais (Kurnosov e Varfolomeeva, 2020). Tal empecilho também possibilitou um debate amplo sobre as formas de investigação etnográficas na contemporaneidade e as novas ferramentas que se apresentam para serem exploradas (Lupton, 2020).

Durante o século XX estar fisicamente no campo se tornou parte incontestável de qualquer trabalho de campo (Geertz, 1988). Exatamente por isso a comunidade dos cientistas sociais

¹⁷<https://www.france24.com/en/20200320-tunisia-orders-general-lockdown-in-bid-to-contain-coronavirus>

experimentou um choque durante o período da pandemia. Os investigadores tiveram seus movimentos e intercessões no campo reduzidos, ou, em determinados momentos de maior gravidade pandêmica, até mesmo impossibilitados.

Muito embora incomum, tal realidade de privação no desenvolvimento da investigação etnográfica não é uma particularidade do período pandêmico. Anterior à consolidação da etnografia moderna tivemos os chamados antropólogos de gabinetes, que realizavam pesquisa, sem precisar ir a campo, através de escritos, textos, entrevistas e relatos que os faziam chegar até eles por terceiros de diversas formas (Przybylski, 2021).

Podemos citar também, como momento de privação da capacidade de circulação, o trabalho etnográfico realizado durante a Segunda Guerra Mundial. A impossibilidade de ir ao campo pelo conflito fez com que antropólogos, como Ruth Benedict, Margaret Mead e Gregory Bateson não tivessem escolha além de recorrer a rádio, filmes, jornais e livros para estudar as culturas alemã e, principalmente, japonesa (Postill, 2016; Mead e Métraux, 2000).

Neste sentido, a evolução das tecnologias digitais serviu como um alento no desenvolvimento da pesquisa etnográfica e qualitativa como um todo. A etnografia realizada através da utilização de ferramentas digitais de comunicação possibilitou a continuação da condução de entrevistas, bem como das formas de interação (Horton, 2020).

De fato, as tecnologias digitais foram centrais para a condução da pesquisa, muito embora dentro da cidade de Sfax tenha sido possível continuar o projeto de forma bastante satisfatória. Por outro lado, a impossibilidade, devido às restrições, de deixar a cidade, fez com que tais ferramentas digitais se tornassem indispensáveis no contato com informantes noutros centros urbanos e, principalmente, nas regiões do interior.

A comunicação remota transforma a pesquisa etnográfica, e qualitativa em geral, podendo até despertar a percepção do pesquisador para outras formas de interação emocionais e sensoriais. Nesse sentido, a pandemia forçou os cientistas sociais a rapidamente repensarem e se adaptarem às condições restritivas impostas pela situação pandêmica. Essa realidade fez com que se consolidasse a antropologia virtual não somente como um campo reconhecido, mas como um campo integralmente ligado às práticas de investigação qualitativa mais modernas (Howlett, 2021).

Estrutura da tese

A tese está estruturada em três capítulos distintos. O capítulo 1 é o mais teórico dentre os três. Tal capítulo tem como objetivo elucidar a articulação dentro do sistema-mundo capitalista, onde as experiências socioeconômicas gerais e locais ocorrem, coexistem e se relacionam através de uma racionalidade regente e impositiva. Toda configuração social carrega em si o processo histórico pois não existe relação social no vácuo histórico.

No capítulo 2 apresenta-se a relação entre islã político e neoliberalismo. Estudar uma região culturalmente diversa já é por si só um desafio a qualquer cientista social preocupado em observar os fenômenos com o olhar sociológico. No caso do Magrhib, para além de sua riqueza cultural, a repercussão do islã no cotidiano e na moralidade faz com que o cientista social, sobretudo se proveniente de um país não muçulmano, deva ter ainda mais atenção e preparo prévio antes de iniciar a investigação.

O islã não é tão somente a religião da República Tunisiana. Em certa medida, ele é a identidade deste povo. Está no centro de seus debates morais, de suas ciências jurídicas e econômicas. Nesse sentido, entender o islã e sua extensão para a vida cotidiana é parte central de qualquer trabalho que queira produzir um verdadeiro contributo científico.

É essa a razão pela qual o primeiro tópico abordado neste capítulo é um debate sobre a economia política islâmica, que abordará princípios teológicos, filosóficos e econômicos que permeiam a atividade produtiva e, principalmente, configuram a distinção entre trabalho natural e humano. Em seguida, será apresentada uma curta introdução do processo histórico contemporâneo de formação da Tunísia e a ligação da identidade local com o islã. Por fim, analisar-se-ão os anos de implementação do modelo neoliberal, que se iniciou no governo de Ben Ali e sobreviveu ao processo revolucionário de 2011 - conhecido pelo público ocidental como Revolução de Jasmin. Serão debatidas as consequências socioeconômicas internas do processo de *recompradorisation* (Amin, 1997), resultado da adoção de tal modelo econômico, bem como as pressões externas de órgãos internacionais, como o FMI, para que tal modelo triunfasse durante os governos do partido islamita Ennahda através da retirada de subsídios sociais.

Este capítulo coloca no debate econômico o papel da teologia e filosofia islâmica nas relações produtivas e comerciais. No contexto muçulmano, esta componente jamais pode ser subestimada e, muito menos, excluída. Já no contexto tunisiano, o debate se faz sobre o partido Ennahda e sua natureza. Seria este um partido islamista ou um partido completamente cooptado pelo modelo neoliberal? Essa

discussão se faz principalmente através da análise da condução econômica e das políticas formuladas e adotadas durante o período que o partido esteve no poder após o triunfo da Revolução.

Neste capítulo também se encontra uma rápida contextualização histórica da formação do Estado tunisiano e as diversas influências culturais, sociais, políticas e econômicas que moldaram as características do país.

Por fim, o objetivo do capítulo 3 é debater as consequências políticas do recrudescimento neoliberal no contexto pós-revolucionário. No caso tunisiano, merece destaque a ascensão de movimentos populistas como resposta à guinada neoliberal dos islamitas.

Este capítulo se inicia com uma discussão histórica, com particular atenção para aqueles que são considerados os três mais relevantes movimentos fundadores do populismo moderno - os *norodniks*, o Partido do Povo, com origem nos Estados Unidos, e o caudilhismo latino-americano (Tormey, 2019). Ao longo do processo histórico diversos outros movimentos apresentaram facetas populistas. Contudo, a bibliografia sobre o tema coloca esses movimentos majoritariamente como fundadores do populismo moderno por se constituírem em um período histórico de consolidação de uma ordem liberal-capitalista. Desta forma, foram capazes de influenciar a formação de outras experiências populistas no contexto contemporâneo.

Em seguida, coloca-se em evidência o *ideational approach*, uma abordagem teórico-conceitual sobre o populismo. Primeiramente, o populismo é apresentado como um conjunto de ideias (Freedon, 1996), que se manifesta na formulação do discurso político. Esse conjunto de ideias é, inerentemente, divisionista e antagonista. Tal divisão se operacionaliza através de critérios morais. Fragmenta-se a sociedade em dois blocos antagônicos – povo e elite ou “eles” e “nós”. Segundo essa percepção, o povo é idealizado como algo homogêneo e portador de uma moral única, enquanto a elite seria a força antagônica ao povo e, portanto, essencialmente imoral. Por fim, tal abordagem faz uso do conceito de *volonté générale*, que representa a ideia de que a política é a expressão da vontade do povo, na qual o político populista seria o portador dessa vontade (Mudde, 2017).

Entretanto, classificar os pontos comuns dentro das variadas experiências populistas não possibilita distinguir entre correntes radicais de esquerda e direita. Para tal efeito, ao articular o pensamento de Norbert Bobbio (1996) e Hans-Georg Betz (1994; 2004; 2018), pode-se definir o populismo de esquerda como possuidor de uma propensão ao igualitarismo, enquanto o populismo de extrema-direita pode se combinar à ideologia neoliberal e/ou nacionalismo.

Para classificar o populismo como radical de direita, coaduna-se o arcabouço conceitual previamente definido – a abordagem ideacional– com os conceitos de ‘nativismo’ e ‘autoritarismo’. O conceito de ‘nativismo’ é formado pela articulação entre xenofobia e nacionalismo¹⁸. Já o ‘autoritarismo’ é composto pela ideia de uso do monopólio da força e criminalização, consoante a ideia de “lei e ordem”, como resposta a questões sociais como prostituição e drogas (Mudde, 2017).

A questão da construção da hegemonia pelo discurso populista também é discutida através dos trabalhos de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau e a importância do conceito de significante vazio. Partindo do pressuposto que o populismo, sendo um conjunto de ideias ou não, se manifesta através da formulação discursiva, fica evidente que a abordagem ideacional é uma ferramenta metodológica importante para se definir o objeto, mas não consegue explicar as razões de seu sucesso ou insucesso. Nesse sentido, a contribuição de Mouffe e Laclau se torna essencial, pois o objetivo não é apenas delimitar o objeto, mas sim compreendê-lo da maneira mais radical, no sentido etimológico da palavra.

Em seguida, é feita a defesa da inclusão do conceito de estigma, particularmente o uso político do estigma tribal, relacionando à formulação do conceito de amigo-inimigo de Carl Schmitt (1996). O estigma tribal reflete-se na raça, nação e religião e possui a característica singular de transmissibilidade pela linhagem, podendo, dessa forma, contaminar todo o núcleo familiar do estigmatizado (Goffman, 1988: 14). Por fim, a contribuição do conceito de estigma para os estudos sobre o populismo radical de direita tem relação com a separação da sociedade entre ‘nós’ e ‘eles’. Esse tipo de separação é um componente central do conceito de estigma e, muito embora os grupos que configuram o ‘nós’ e ‘eles’ variem a depender do contexto sociopolítico, esta separação continua proeminente hoje em dia (Marone, 1997; Devine *et al*, 1999). A lógica de que ‘eles’ são uma ameaça a ‘nós’, em razão de serem imorais, preguiçosos e predatórios, segue intocada desde os estudos iniciais de Goffman (Marone, 1997).

A partir do conjunto teórico englobado no *ideational approach*, propomos a análise do Partido Destouriano Livre por essas lentes, bem como de seu movimento político-social, com o objetivo de estabelecer, primeiramente, se é ou não populista e, em caso positivo, se é ou não radical de direita.

O tópico seguinte articula a tese do colapso social com a tese do interesse econômico, apresentando, desta forma, os impactos negativos da modernidade e globalização em grupos sociais que passam a desempenhar o papel de sustentação eleitoral dos partidos de extrema-direita. Nesse sentido,

¹⁸ Vale ressaltar que nem sempre há articulação entre o conceito de nacionalismo e xenofobia.

observamos que esses movimentos populistas, localizados em regiões geográficas díspares, não podem ser entendidos fora de um contexto global sistêmico (Betz, 1994; Eatwell, 2017).

Por fim, se debate a tomada de poder do presidente da república Kais Saïed que, no dia 25 de Julho de 2021, dia do 64^a aniversário da proclamação da República, suspendeu o parlamento e assumiu poderes totais. O golpe foi justificado como resposta à crise sanitária, causada pelos efeitos da pandemia, e a grave crise econômica, que se aprofundou também como consequência desse contexto. Entretanto, não existe nenhum plano por parte do presidente em devolver poderes ao parlamento. No atual momento, o parlamento segue fechado e o presidente acumula funções do legislativo e do executivo (Bakrim e Levallois, 2021).

Capítulo 1. O sistema-mundo capitalista, o islã político e o neoliberalismo

Um trabalho acadêmico precisa, para sua análise, de uma lente teórica que o sustente. O arcabouço teórico ora utilizado é o do sistema-mundo capitalista. Mais precisamente, as contribuições teóricas de Braudel, Wallerstein, Arrighi e Amin compõem o conjunto de ferramentas centrais de análise deste trabalho.¹⁹ É possível reunir todos estes autores em uma mesma lógica de análise em razão dos pontos de convergência entre seus pensamentos. Em primeiro lugar, todos se debruçam sobre uma análise crítica do desenvolvimento do capitalismo em uma perspectiva supranacional e amplamente amparada no processo histórico. Nesse sentido, tais autores são ligados pela análise do desenvolvimento contemporâneo deste sistema, com destaque para a análise histórica.

A junção entre ciência historiográfica – dados empíricos – e a formulação teórica demonstra outra proximidade entre os autores. Nas palavras de Wallerstein (1979, p. 489), “[...] o teorizar não é uma atividade separada da análise de dados empíricos”. Já Braudel afirma que se deve evitar qualquer tipo de teorização sem o suporte de dados concretos. Esta visão está presente no seu esquema tripartido²⁰, o qual, nas palavras do autor “[...] tornou-se o índice de referência de uma obra que eu deliberadamente concebera à margem da teoria, de todas as teorias, exclusivamente sob o signo da observação concreta e da história comparada” (1995, v.1, p. 13).

¹⁹ O presente trabalho reconhece toda a contribuição da teoria da dependência latino-americana. Entretanto, para construir o recorte teórico, trabalhos como os de Rui Mauro Marini e Celso Furtado não foram utilizados por focarem a análise sobretudo na condição de desenvolvimento e dependência da América Latina, e não do sistema capitalista como um todo.

²⁰ Tal conceito será discutido de forma mais detalhada adiante.

Assim sendo, não existe, nesta abordagem teórica, espaço para a presunção de conceitos, que devem ser factualmente construídos através de evidências empíricas. O comprometimento entre teoria e empirismo pode ser observado em trabalhos de relevância que utilizam as ferramentas teóricas do sistema-mundo-capitalista. Como exemplo, pode-se citar o trabalho de Ribeiro (2010), intitulado *Entre Martelos e Lâminas: Dinâmicas Globais, Políticas de Produção e Fábricas de Caju em Moçambique*, que utiliza dados concretos econômicos, sociológicos, antropológicos e historiográficos ligados ao setor produtivo, nomeadamente a produção de caju, para uma análise do papel de Moçambique dentro do sistema-mundo capitalista, bem como sua influência na construção da nação e seu imaginário.

Para facilitar o entendimento, optamos por sistematizar os autores fora da ordem cronológica, e sim de acordo com as suas contribuições. Começaremos com o trabalho de Wallerstein para definir o sistema-mundo capitalista tal qual concebido pelo autor. Em seguida, veremos as contribuições de Braudel para o modelo formulado por Wallerstein. Posteriormente, veremos as contribuições de Arrighi, nomeadamente o conceito de ciclos sistêmicos de acumulação de capital e, por fim, os conceitos de *recompradorisation* e os cinco pilares de Amin.

O sociólogo estadunidense Wallerstein cria, a partir de uma análise histórica capitalista, os conceitos de moderno sistema mundial, sistema interestatal e economia capitalista. O arcabouço teórico-conceitual começa a ganhar forma no volume *“The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century”*. Neste trabalho, Wallerstein ([1974] 1979) faz uma análise histórica do surgimento do capitalismo e defende que a dinâmica dicotômica centro-periferia deveria ser entendida dentro de um sistema, pois existe uma clara interdependência entre as condições de desenvolvimento e, desta forma, não se poderia fazer uma análise separada destas duas condições. Nesse sentido, Wallerstein (1979) faz uma crítica à teoria da dependência clássica, que analisava as condições de desenvolvimento da periferia de forma autônoma.

Para Wallerstein (1991), a relação de dependência centro-periferia é fruto de um caráter orgânico formado por sistemas sociais altamente complexos compostos por uma constante relação dialética entre diversos campos como a economia, a cultura e a política. No centro deste dinamismo está a divisão do trabalho que, no contexto do capitalismo global, ultrapassa as fronteiras nacionais, culturais e políticas.

Para caracterizar a expansão do sistema capitalista, Wallerstein (1991) apresenta uma tipologia muito similar à do sociólogo húngaro Karl Polanyi. Polanyi ([1944]2010) observou que o processo histórico de desenvolvimento do capitalismo poderia ser dividido em recíproco, redistributivo e de mercado, noções que possuem alguma semelhança (ao menos na forma de subdivisão do processo

histórico de desenvolvimento sistêmico) com às concebidas por Wallerstein (1979) de minissistemas, impérios-mundo e economias-mundo, sendo os dois últimos tipos de sistemas-mundo.

Os minissistemas são economias ditas tribais, ou seja, economias baseadas em reciprocidade e que possuem uma escassa divisão do trabalho. Tais sistemas atualmente estão incorporados ao capitalismo global e, desta forma, os únicos sistemas atuais possíveis são os sistemas-mundo (Wallerstein, 2000).

O sistema-mundo é um sistema definido no tempo e no espaço, com divisão do trabalho extensivo, possibilitando a reprodução de material em larga escala. A incorporação de outras áreas geográficas e integração de outras entidades políticas e culturais à sua base econômico-produtiva é outra característica deste sistema. Por exemplo, em nosso tempo histórico, o Sistema-Mundo Capitalista engloba em uma Economia-Mundo Capitalista diferentes Estados Nacionais e as mais variadas culturas (Wallerstein, 1991; Wallerstein e Hopkins, 1998).

O Sistema-Mundo pode ser dividido em duas categorias: império-mundo e economia-mundo. O império-mundo se caracteriza pela junção de diversos grupos culturais submetidos a um sistema de governo único e centralizado, com fronteiras definidas, dentro das quais a divisão do trabalho é ampla e controlada. Para além disso, dentro deste espaço geográfico há apropriação do excedente produtivo, em forma de tributo, por meio de uma burocracia imperial que redistribui os excedentes dentro do império e exerce o poder de coerção principalmente através da manutenção de uma força militar extensiva e regular (Wallerstein, 1996).

Já a economia-mundo possui como principal característica a integração da divisão do trabalho em uma realidade dinâmica entre Estados nacionais – um sistema interestatal – por meio da economia de mercado ao invés de uma entidade política centralizada. Segundo Wallerstein, (1979, p. 3) “os impérios políticos são meios primitivos de dominação social” e a transformação para a economia-mundo seria natural ao capitalismo, pois este representa “uma fonte alternativa e mais lucrativa de apropriação do excedente (ao menos mais lucrativa no longo prazo)” (Wallerstein 1979, p. 25).

Noutras palavras, o sistema mundial moderno é formado pela economia-mundo capitalista em um sistema interestatal. Deste modo, não se pode descartar a importância da expansão do Estado-nação - mais precisamente da competição entre os Estados por mercado - na consolidação do sistema capitalista em escala global (Polanyi, 2010). Entretanto, a coesão da economia-mundo é proveniente da divisão do trabalho que elevou seu caráter funcional na reprodução material a nível mundial (Wallerstein, 1998). Esta nova realidade de divisão do trabalho num nível global modificou a própria concorrência

entre os Estados, que não estavam mais interessados em ganhos geográficos e domínio político direto sobre outros territórios, mas sim domínio e acúmulo de poder econômico-comercial (Wallerstein. 1991). Os Estados passaram a estar conectados de uma nova forma, qual seja, pela cadeia de mercadorias e pela divisão do trabalho interligada (Wallerstein e Hopkins, 1998).

Entretanto, a distribuição de valor não era homogênea, pois o valor gerado no processo produtivo não refletia as diferenças no valor do trabalho gerado em cada parte da cadeia. As elites capitalistas dos países centrais implementaram monopólios em algumas cadeias produtivas, com suporte de seus Estados-Nação, procurando obter vantagens tecnológicas e garantir lucros exorbitantes (Schumpeter, [1911] 2012). Na perspectiva dos Estados nacionais, o sucesso de sua burguesia local e o acúmulo de capital possibilitava assegurar o controle dos cidadãos e mostrar força na competição com outros Estados (Polanyi, 2010).

A junção do controle assimétrico da cadeia produtiva e a divisão do trabalho a nível global reforçaram e solidificaram a relação centro-periferia. A divisão do trabalho e o valor do trabalho assimétricos são manipulados pelos Estados centrais que, por sua vez, fazem o possível para garantir que suas burguesias tenham a capacidade de capturar, de forma mais expansiva, os excedentes gerados na cadeia produtiva (Lenin, [1917] 2007). O conceito de centro-periferia é fruto da transferência assimétrica de excedentes gerados no sistema produtivo. Desta forma, o capital concentrado utilizou o Estado nacional como ferramenta para garantir variados tipos de monopólios econômico-produtivos e políticos para garantir a contínua absorção dos excedentes criados. Esse processo de acúmulo possibilitou a solidificação do Sistema-Mundo Capitalista. Ao mesmo tempo, a divisão do trabalho a nível mundial e a divisão desigual dos excedentes consolidaram as atividades produtivas no centro e na periferia. (Wallerstein, 1987).

Assim, o atual Sistema-Mundo Capitalista foi expandido pela divisão do trabalho a nível global e consolidado pela apropriação dos excedentes do sistema produtivo por meio de trocas comerciais marcadamente desiguais (Wallerstein, 1979, 1984, 1998). As trocas desiguais dos excedentes produtivos atingem caráter primordial na consolidação da posição que o Estado ocupa no Sistema-Mundo Capitalista. Mecanismos político-econômicos são implementados pela burguesia dos países centrais e seus governos de forma a utilizar o mercado para monopolizar determinados setores produtivos e garantir a absorção dos excedentes. Organiza-se assim um sistema que busca garantir a subversão das trocas comerciais e mascarar que as condições do livre mercado funcionam como políticas protecionistas para os países centrais, pois consolida-se e amplia as vantagens comparativas. Trata-se de uma forma

eficiente de manutenção da condição de investimento estatal, enquanto se mantém a exploração intensiva e sem barreiras dos países periféricos, forjando o período imperialista sob a fantasia da livre concorrência aberta igualmente a todos (Lenin, 2007; Polanyi, 2010).

Uma distinção com relação à teoria do desenvolvimento clássica e a proposta de Wallerstein é a existência da categoria de semiperiferia. A dicotomia centro-periferia, apesar de bem expressar o contínuo processo produtivo e a divisão do trabalho que a sustentam, não reflete determinadas regiões que são capazes de absorver o excedente da periferia sem possuir as características totais do centro. Diante desta lacuna, Wallerstein concebeu o conceito de semiperiferia. Tal conceito engloba os atores que absorvem o excedente dos países periféricos apenas como um agente intermediário na relação centro-periferia. Por um lado, suas burguesias locais e Estado-nação apropriam-se do valor gerado na periferia. Por outro lado, têm seus próprios valores apropriados pelo centro. Desta forma, a semiperiferia funciona quase como um entreposto da atividade produtiva global. Apesar de ter acesso a alguns monopólios, não possui a mesma capacidade de atração de capital que o centro (Wallerstein, 1979,1984,1998).

Por fim, quando discutimos o termo ‘excedente’ na teoria do Sistema-Mundo Capitalista percebe-se um jogo semântico. Entende-se o conceito de ‘excedente’ como o valor do trabalho não repassado ao trabalhador e apropriado pela burguesia, mas por quê Wallerstein e Arrighi não utilizam o termo ‘mais-valia’? A resposta a essa pergunta jaz na ênfase que aquele conceito coloca nas trocas desiguais. Considerando a divisão desigual na escala sistêmica, observa-se que o excedente produtivo, de certa forma, limita também a própria elite burguesa dos países periféricos, apropriando-se de sua parte da mais-valia retirada do trabalho (Wallerstein, 1991). Neste ponto, vale tecer um breve comentário sobre a contribuição do sociólogo brasileiro Ruy Mauro Marini (2000) com o conceito de ‘superexploração’, natural de uma realidade onde uma pequena burguesia estrangeira dos países centrais concentra o excedente produtivo e exerce pressão sobre as burguesias dos países periféricos. A consequência é o aumento da exploração da força de trabalho e a privação dos trabalhadores, em maior profundidade, do valor de seu trabalho. Nesse mecanismo, pilha-se parte da mais-valia que poderia ser apropriada pela burguesia periférica.

A constância nas trocas desiguais criou a condição para a hegemonia. Nas palavras do próprio Wallerstein (1998, p. 38-39), “a hegemonia [...] refere-se à situação em que a rivalidade permanente entre as chamadas grandes potências é tão desequilibrada que uma potência [...] pode impor suas regras e desejos”. Entretanto, tal hegemonia não é imutável e sim possui um tempo histórico. Um dos maiores

indicadores da perda de hegemonia em geral está associada a um aumento da luta de classes dentro do Estado hegemônico, o que evidencia seu momento de instabilidade interna (Wallerstein, 1979). Vale ressaltar que, como veremos mais a frente mais detalhadamente, na percepção de Samir Amin, a perda da hegemonia estaria mais ligada a quebra dos cinco monopólios do país hegemônico: tecnológico; controle dos mercados financeiros; controle dos recursos naturais; produção e propagação ideológica; poder militar.

Fernand Braudel foi um historiador francês ligado à Escola dos Annales²¹. As influências do pensamento teórico de Braudel no trabalho de Wallerstein é notória, principalmente pela incorporação, na teoria do sistema mundial, do método de longa duração historiográfico (Ribeiro, 2017, p. 51). Dentre as contribuições mais relevantes de Braudel podemos apontar o conceito de esquema tripartido. Em síntese, Braudel (1992) divide o processo econômico capitalista em três tipos. O primeiro tipo é denominado vida material e refere-se às atividades cotidianas, e de certa forma automáticas, que marcam a relação dos agentes pelo valor-de-uso das mercadorias. Já o segundo tipo, economia de mercado, é concebido em uma lógica de mercado, ou seja, a relação dos agentes com as mercadorias é guiada pelo valor-de-troca.

Dentro da “economia de mercado” existem dois níveis. O primeiro, ou inferior, refere-se a setores com complexidade econômica e institucional baixa como, por exemplo, pequenos comerciantes e empresas familiares. Já o segundo nível apresenta atividades econômicas com grande complexidade, como bolsas de valores e cadeias produtivas complexas (Braudel, 1992).

É importante ter em mente que o autor busca uma análise historiográfica do desenvolvimento do sistema capitalista, bem como da maneira com que seu modo de produção consolida este desenvolvimento. Busca, no mesmo sentido, uma análise da vida material dentro da economia de mercado. Outra particularidade de Braudel diz respeito à sua visão conflituosa com o marxismo ortodoxo. Para Braudel, em algumas regiões do globo, como na Itália do século XIII, já se observavam facetas do capitalismo. Na visão do autor, a Revolução Industrial não forjou o capitalismo, mas sim foi responsável pela concentração de capital que o fez desabrochar como ideologia hegemônica e possibilitou a formação de capitais monopolistas (Braudel *apud* Arrighi, 1996, p. 4). Ao desconstruir o discurso liberal da concorrência de mercado assumida na transição do século XIX para o XX, o autor observa que “[...] o monopólio não perdeu seus direitos. Simplesmente assumiu outras formas [...], desde *trusts* às *holdings*

²¹ A Escola dos Annales é uma corrente historiográfica surgida na França que utiliza, de formas variadas, a dialética marxista como uma das suas lentes teóricas. (Ribeiro, 2017, p. 51). Tem em Lucian Febvre e Marc Bloch dois das suas referências fundadoras.

até às famosas multinacionais americanas, que durante os anos 60 triplicaram o número de filiais nos estrangeiros” (Braudel, 1995, v.3, p. 577).

Com essa afirmação, Braudel vem frisar que, no capitalismo liberal, a concorrência é superada por ferramentas econômicas, jurídicas e políticas e que, através desta subversão, criam-se as condições para que os países centrais sigam se apropriando dos excedentes dos países periféricos e, deste modo, continuem a replicar e ampliar as diferenças entre os Estados. O Estado é, assim, apenas uma ferramenta para a acumulação de capital, sendo esse o papel principal para as elites locais dos países centrais (Braudel, 1985, p. 70).

Na sequência das discussões feitas acima, a contribuição fundamental de Braudel para a teoria do Sistema-Mundo Capitalista torna-se clara. O primeiro ponto é a visão historiográfica da evolução do sistema capitalista sem um ponto fundador, mas sim como um momento histórico que possibilitou o acúmulo de capital e a formação de monopólios dentro do processo econômico que ampliaram as disparidades entre os Estados dentro do sistema capitalista. O segundo ponto diz respeito a uma incorporação impositiva, por parte dos países centrais, dos países da periferia ao sistema capitalista. E, por fim, o terceiro ponto remete à teoria do esquema tripartido do sistema capitalista, que realiza uma análise historiográfica do desenvolvimento do sistema capitalista de maneira heterogênea e fluida.

Arrighi, por sua vez, apresenta a mesma visão de Wallerstein e Braudel sobre o caráter do processo histórico de longa duração do sistema capitalista. Entretanto, para Arrighi, esse processo histórico do capitalismo não é linear. A dinâmica das estruturas e das relações políticas, sociais e econômicas são irrefutáveis, mas a inovação estrutural pode modificar os atores e seus papéis no processo de acumulação de capital. Tal processo ocorre pela flexibilidade ilimitada do capital em criar ciclos sistêmicos de acumulação que, nas palavras de Arrighi, “constituem rupturas fundamentais nas estratégias e estruturas que moldam esses processos ao longo dos séculos” (Arrighi, 1996, p. 8).

Na visão de Arrighi, o processo histórico de expansão do capitalismo é composto por diferentes etapas de desenvolvimento marcadas por reconfigurações que criam transições hegemônicas. Estas ocorrem através de um regime de acumulação de capital em nível global e com características cíclicas (Arrighi, 1996). Configura-se, desta forma, o conceito de ciclos sistêmicos de acumulação. O primeiro ciclo, que ocorre no século XVI, foi o genovês. O segundo, que durou de 1630 a 1780, foi o holandês. Já o terceiro é o britânico que durou de 1780 até 1930 e, por fim, o quarto ciclo é o estadunidense que ocorreu do final da segunda guerra, em 1945, até a década de 70 do mesmo século (Arrighi, 1997).

O objetivo desta sistematização é explicar, dentro destes ciclos de acumulação apresentados, a alternância das hegemonias pela transição da expansão da produção material para a expansão financeira. Cada ciclo sistêmico de acumulação se inicia através da expansão material. Nesta, os capitalistas desempenham o papel de aplicação de seu capital monetário na produção material, com o objetivo de reverter esse investimento em uma maior liquidez com a venda das mercadorias. A forma encontrada para a reprodução do capital é o investimento produtivo (seja na produção diretamente ou nas técnicas produtivas como maquinário), que por sua vez garante taxas de lucros maciças. Tal movimentação do capital permite ao Estado realizar uma superacumulação de capital que o garante como hegemônico pela manutenção do poder político, econômico, ideológico e militar (Arrighi, 1997).

Entretanto, o processo de superacumulação cria as condições para a transição do ciclo de acumulação da expansão material para o ciclo de acumulação da expansão financeira. Isso ocorre porque a acumulação de capital supera em muito a capacidade de reinvestimento na produção de mercadorias. Desta maneira, há um excesso de liquidez na economia que, por sua vez, modifica a racionalidade dos agentes capitalistas. Em busca de maiores ganhos monetários, estes agentes buscam investimento no mercado financeiro especulativo. Os rendimentos maiores do mercado financeiro atraem cada vez mais os agentes capitalistas pela sua eficiência de multiplicação de capitais (Arrighi *et* Silver, 2001).

Em termos marxistas, pode-se entender os ciclos sistêmicos de acumulação de expansão material como $D-M-D'$, na qual o $D-M$ representa a transformação do capital em mercadoria e, subsequentemente, $M-D'$ representa a transformação da mercadoria, quando comercializada, em um capital maior do que o previamente investido. Com o decorrer do processo de acumulação e sua transição para a acumulação financeira, a produção de mercadoria perde sua relevância e a produção de capital passa a ser através da fórmula $D-D'$ (Marx, 2013).

Na concepção de Arrighi, a fase financeira de acumulação marca o início da crise hegemônica do Estado, causada pelo excesso de liquidez voltado para o mercado financeiro. Tal excesso, em última consequência, permite que outro Estado inicie um processo de acumulação pela expansão material e se torne a próxima potência hegemônica. Uma das razões centrais para o fim da hegemonia do Estado repousa sobre um acirramento da luta-de-classes amplificada pela disparidade na concentração de riqueza (Arrighi, 1997).

É importante fazer uma nota para ressaltar que a hegemonia, dentro do Sistema-Mundo Capitalista é verificável em um nível macro, mas isso não significa que não existam movimentos de contestação contra-hegemônicos. Em outras palavras, a padronização dentro do sistema-mundo não

exclui as singularidades locais. A ordem moral local influencia a política local e, por consequência, as relações socioeconômicas (Scott, 1976). Por outro lado, a grande virtude do sistema capitalista não é a padronização socioeconômica, mas sim sua extrema adaptabilidade e capacidade de impor sua racionalidade em constante dialética com as particularidades culturais, éticas e morais das mais variadas sociedades (Scott, 1998).

Já a contribuição da percepção teórica de Samir Amin não assume a condição de semiperiferia vista nos autores acima. Para o cientista social egípcio, o sistema mundial seria uma dicotomia entre os países do centro e os países da periferia. Entretanto, com sua análise direcionada principalmente para as condições necessárias ao desenvolvimento dos países da periferia, os objetos de estudo de Amin eram diferentes. Sua análise não foca propriamente no dito Sistema-Mundo Capitalista, mas sim nas formas pelas quais os países da periferia poderiam romper a dominação dos países centrais. Sendo assim, Amin observa que a imposição sistêmica que incorpora a periferia à economia-mundo capitalista - e que, de certa forma, molda suas atividades econômicas - pode ser rompida pelos próprios Estados-Nações periféricos. Nessa perspectiva, Amin argumenta contra o fatalismo hegemônico dos países do centro para com os países da periferia, bem como contra as condições para romper este domínio, em um contexto de desconstrução neoliberal do Estado-Nação. O autor avança tal posição ao mesmo tempo em que defende o retorno do Estado como ator de desenvolvimento econômico e social.

Ribeiro caracteriza o sistema mundial como “composto por múltiplos movimentos que implicam as diversas áreas geográficas de forma desigual, fazendo com que umas beneficiem mais do que outras das relações de trocas capitalistas que se estabelecem entre elas” (2010, p. 23). Podemos partir desta descrição para evidenciar as concepções teóricas que levaram Samir Amin a expor sua análise da relação de dependência entre os Estados-Nações no sistema capitalista. Para além de sua construção teórica, o trabalho de Amin é relevante para esta análise por sua práxis. Dentro de seus conceitos de *recompradorisation* e os ‘cinco pilares’²² existe uma clara indissociabilidade entre práxis e teoria.

Em quase todas as suas críticas teóricas existe uma bússola que direciona a luta política e social. Pode-se debater se a bússola sempre está apontada para o norte verdadeiro ou se foi desviada por alguma anomalia, mas não se pode ignorar a beleza de uma ciência social que não se conforma com injustiças e desigualdades. Uma ciência social que vai além da descrição e análise, para propor a ação motivada pelo inconformismo.

²² Conceitos esses que serão explicados no decorrer deste trabalho.

O capitalismo global entrou em crise durante a década de 1970 devido à volatilidade dos preços do petróleo que causaram uma pressão inflacionária e, conseqüentemente, o endividamento do Estado nacional. A consequência para os países periféricos foi o processo de *recompradorisation* com o objetivo de aumentar a apropriação dos excedentes por parte dos países centrais (Amin, 1997). Esse conceito refere-se ao processo de reinserção subordinada que a nova fase do capitalismo – o neoliberalismo - impõe aos países periféricos. Samir Amin argumenta que esse processo leva ao dismantelamento de estruturas nacionais-populistas e a conquistas políticas e sociais. O resultado desse dismantelamento não é apenas a manutenção, mas também um reforço do que o autor chama de cinco monopólios. Tais monopólios são responsáveis pela manutenção das relações de poder centro-periferia, inerentes à economia capitalista (Ibidem).

Nesse sentido, é importante esclarecer o significado desses cinco monopólios. O primeiro monopólio é o tecnológico e está ligado ao fato de os países do centro terem grandes investimentos públicos, um papel impossível para um país periférico desempenhar com tanta eficiência. O segundo monopólio é o controle dos mercados financeiros, sustentado pela desregulamentação econômica e liberalização dos mercados, juntamente ao fato de a maioria das sedes das empresas do mercado financeiro encontrarem-se nos países centrais, concentrando assim o poder político. O terceiro monopólio liga-se aos recursos naturais e baseia-se em uma racionalidade de curto prazo para manter seus padrões de consumo e produção. O próximo monopólio é o da produção ideológica, com o neoliberalismo como a ideologia hegemônica predominante. Finalmente, o quinto monopólio relaciona-se ao primeiro - tecnológico - e diz respeito ao poder militar (Amin, 1997). Em resumo, o condicionamento dos países periféricos ao surgimento desses monopólios anula o impacto da industrialização durante o período desenvolvimentista (Bresser-Pereira, 2021) e intensifica o processo de desindustrialização.

Vale ressaltar que nem todos os Estados periféricos implementaram a ideologia neoliberal da mesma maneira; ao contrário, é certo que há diversas nuances. No caso dos Estados asiáticos, como China e Coreia do Sul, o modelo econômico seguiu, em essência, nacional-desenvolvimentista, o que possibilitou o crescimento econômico. Um exemplo do caso contrário seria o Brasil, que durante seu período desenvolvimentista, da década de 1930 até a década de 1980, seguia como um dos países de maior crescimento econômico do mundo e, após a total adesão neoliberal nos anos 1990, apresenta um quadro de desindustrialização e baixo crescimento econômico (Bresser-Pereira et al., 2020).

Essa condição de aprofundamento global de controle dos cinco monopólios ampliou as contradições inerentes de dependência dentro do sistema capitalista.²³ Em uma economia periférica subordinada como a Tunísia, essas contradições levaram a uma realidade material que serviu de gatilho para as revoltas populares. O que Amin (1997) afirma é que, mesmo com semelhanças na forma de reintegração, as condições materiais locais, geradas pela manifestação de contradições sistêmicas (antítese), criam condições singulares de luta de classes e, portanto, a possibilidade de transformação no ambiente. Nesse sentido, o nível local não deve ser subestimado, pois os Estados-Nação, mesmo com a imposição asfixiante do Sistema-Mundo Capitalista, ainda possuem alguma capacidade de transformar suas condições internas.

Partindo de Amin, Ribeiro observa a receita milagrosa da utopia liberal como a “expressão concreta (e violenta) da ideologia eurocêntrica que domina o sistema mundo, implicando uma visão de mundo e um programa político e econômico global equipado de uma solução simples: a imitação do ocidente, entendido como o maior e o melhor dos mundos.” (Ribeiro, 2017, p. 91).

Amin possui uma característica singular em comparação com os demais arquitetos do Sistema-Mundo Capitalista. Sendo, justamente por ter trabalhado em instituições para o desenvolvimento africano, o que mais relacionou sua proposta teórica com a práxis. Demonstrando, provavelmente por vir de um continente periférico, um desejo de encontrar resposta aos anseios desenvolvimentistas que a sociedade egípcia (e de outros países africanos) aspiravam alcançar.

1.1 Islã e o sistema-mundo capitalista

As regiões islâmicas no oriente médio, Magreb e África subsaariana foram incorporadas ao Sistema-Mundo Capitalista em uma condição de submissão cultural, econômica e racial em relação ao centro, guiada pela forma mais imperialista do eurocentrismo (Amin, 1997). Desta relação eurocêntrica, foi introduzida uma taxonomia hierárquica de civilização e religião e, desta percepção tipicamente orientalista, surgiu a ideia de que o Ocidente possuiu características singulares que o colocam na vanguarda social do mundo (Said, 1979, 2004).

²³A teoria da dependência ganha proeminência no contexto latino-americano da segunda metade do século XX. Seu objetivo teórico é explicar o relacionamento das economias dos países chamados periféricos com as economias dos países chamados centrais ou hegemônicos. Tais relações econômicas são, de certa forma, de dependência dos países periféricos em relação aos países hegemônicos. Em última instância, essa relação de dependência configura redes de relações políticas e ideológicas, subordinadas aos países centrais, que moldam as características do desenvolvimento dos países subordinados (Cardoso e Faletto, 1973).

Esta forma de dominação simbólica²⁴ produzida pelo orientalismo é tão duradoura que mesmo parte das elites do Sul global tendem a comparar suas realidades com as dos países centrais, acreditando que estão do lado inferior, percebendo, desta forma, o centro como detentor de qualidades econômicas e culturais superiores. Essa condição de idealização e subserviência ao Ocidente cria em parte da elite o desejo de reproduzir o modo de vida, projetos políticos e práticas culturais dos países centrais. Nessa mesma lógica, seguindo Al-Zo'by e Samman (2008, p. 3), podemos usar a alegoria de um moderno Sistema-Mundo Orientalista, que pode ser definido como “uma ordem mundial que é politicamente, economicamente e culturalmente estratificada, com a raça sendo o epicentro desta estratificação”. Tal sistema ranqueia o Oeste e a ‘branquitude’ como civilização e raça superiores. Dessa forma, distancia-se, em última instância, o ‘eu’ do ‘outro’ de uma forma hierárquica e de incontornável submissão social e cultural (Said, 1979; 1994).

Nesse contexto, a análise do Sistema-Mundo é essencial por ser inerentemente antagônica à representação orientalista do mundo (Samman, 2001). Para os orientalistas, cada religião, cada cultura e, conseqüentemente, civilização, parece possuir um espírito singular, puro e contido dentro de seu espaço temporal e geográfico. A teoria do sistema-mundo desafia essa visão simplista ao sugerir em sua análise que os atores globais, localizados em diferentes regiões geográficas, possuem restrições nas suas capacidades de ação por questões políticas e econômicas. Isso demonstra duas coisas. A primeira é que, através dessa dinâmica de restrição política, as elites econômicas e/ou políticas se mobilizam para tirar vantagem, através do sequestro do discurso nacional, religioso e cultural. Perpetua-se, desta maneira, seu projeto de sociedade (Al-Zo'by e Samman, 2008).

Ao assumir tais restrições, a teoria do sistema-mundo assume uma ligação de plena integração dos atores internacionais dentro de um sistema indivisível e de papéis bem definidos. Nesse sentido, não se pode afirmar, como fazem os orientalistas, que a cultura muçulmana seria algo completamente descolado do Ocidente. Assim, assume-se que a questão cultural não é fator explicativo para o nível de desenvolvimento dos países e que nenhuma cultura dentro do sistema-mundo existe no vácuo (Al-Zo'by e Samman, 2008).

O conflito civilizacional, inerente ao discurso orientalista, é verdadeiramente um produto de forças sociais a competir dentro do mesmo sistema. Nas entrelinhas de perguntas como “O islã precisa

²⁴ Formalizada no trabalho do sociólogo francês Pierre Bourdieu, a dominação simbólica é percebida como uma forma de violência exercida sem coação física e capaz de causar danos morais e psicológicos. Tal forma de coação é fruto de imposição econômica, cultural, simbólica e institucional.

se modernizar?”, “Podem os muçulmanos se adaptarem à modernidade?” ou “O islã é compatível com o capitalismo?”, o que se torna visível é a noção de superioridade de uma cultura em relação a outra, pela qual o discurso de “nós” e “outros” carrega o espectro do racismo no sistema-mundo (Al-Zo’by e Samman, 2008). O que é mais perturbador do sistema-mundo é a sua capacidade de emular o “nós” mais poderoso, não apenas por pressões econômicas e sociais, mas por meio de poderio bélico com armamentos destrutíveis apontados para qualquer um que ouse desafiar a sagrada noção neoliberal de progresso e democracia (Al-Zo’by e Samman, 2008).

Para Wallerstein (2008), a ascensão do islã político, assim como outros movimentos político-religiosos que surgiram ao redor do globo, são indissociáveis do processo histórico do sistema-mundo desde o século XVI. Nos primeiros séculos deste processo, a afiliação religiosa variou em grau de significância política, mas sempre se manteve essencial na formação da identidade.

Os anos de 1970/80 representaram uma drástica mudança no processo histórico do sistema-mundo. Para contextualizar historicamente a ascensão do islã político e de movimentos fundamentalistas, pode-se apontar três mudanças fundamentais que ocorreram neste período: a estagnação econômica pela crise do petróleo, o colapso do socialismo soviético e o colapso dos movimentos antissistema (Wallerstein, 2008).

Politicamente e culturalmente, os movimentos islamistas são objeto deste processo histórico. Nesse sentido, não podem ser percebidos nem como um movimento de contestação da modernidade, nem como um movimento pré-modernidade - ou seja, não se pode observar tais movimentos como um fenômeno de luta reacionária contra a modernidade. Na verdade, tais movimentos não são apenas embebidos da modernidade, muito pelo contrário, tais movimentos anseiam em contestar, produzir e aplicar suas próprias visões dos valores da modernidade (Wallerstein, 2008). Por fim, Wallerstein (2008, p. 34) avança a possibilidade de que, assim como os antigos movimentos anti-sistêmicos de esquerda, o movimento islamista irá colapsar como resultado de seu próprio sucesso político na conquista de poder estatal. Caso venha a ser realidade, este fato evidenciará a impossibilidade do movimento de representar e concretizar politicamente, de forma satisfatória aos seus apoiantes, uma vasta parte de sua tradicional ideologia. Tal contexto, na visão de Wallerstein (2008), comprovaria a limitação ideológica do projeto fundamentalista.

Já para Samir Amin (1997), o movimento islamista abre o caminho para a expansão neoliberal. Para o autor, o islã político pode até limitar o escopo e a velocidade com que o neoliberalismo permearia a sociedade, já que é contra a influência cultural ocidental. Todavia, ao não se colocar como uma

alternativa sistêmica, estaria fadado à cooptação, que se evidencia na implementação e recrudescimento de políticas neoliberais por parte de partidos islamitas que chegaram ao poder depois da Primavera Árabe, em especial podemos citar o Partido Ennahda na Tunísia e a Irmandade Muçulmana no Egito.

1.2 Afinal, o que é neoliberalismo?

Na perspectiva de Pierre Bourdieu, o neoliberalismo seria a expressão de uma Revolução conservadora que glorifica e ratifica o mercado financeiro tutor do capitalismo (Bourdieu, 2001). Em outras palavras, o neoliberalismo seria um retorno “à lógica do lucro máximo, um capitalismo sem restrições [...] levado ao limite” (Bourdieu, 2001, p. 35). Partindo de uma visão historiográfica, o modelo neoliberal seria um sucessor do modelo capitalista do Estado-providência/bem-estar social, hegemônico no Ocidente no período entre o fim da Segunda Guerra Mundial até o fim dos anos de 1970 (Hall e Jacques, 1989). Durante o período do Estado-providência, o mercado e as atividades corporativas estavam cercados por uma rede de regulações de caráter social e político. Em contraste, o projeto neoliberal busca retirar amarras políticas e sociais do capitalismo (Harvey, 2005, p. 11). A depender das especificidades culturais e nacionais, o projeto neoliberal pode apresentar variações na violência de sua implementação. No entanto, sempre está presente o objetivo de dismantelar qualquer sistema de proteção social para então substituí-lo pelo mercado (Harvey, 2005, p. 168). Tal desejo tem base na ênfase - quase religiosa - do papel benéfico que a competição supostamente teria na organização social e no desenvolvimento econômico.

Para melhor entender esse projeto neoliberal, vamos definir suas principais características. A primeira característica é sua oposição ao modelo econômico, social e político anterior. Tal modelo era guiado - em níveis variados de acordo com as características locais - por políticas keynesianas e desenvolvimentistas focadas no desenvolvimento por meio da organização do Estado, em um compromisso entre a classe trabalhadora e a elite econômica. Com a degradação do modelo keynesiano desenvolvimentista, se fez necessária a formulação de um novo arcabouço teórico e ideológico para direcionar as ações políticas dentro do sistema-mundo capitalista. Em contrapartida ao modelo de desenvolvimento pautado pelo Estado, o neoliberalismo argumenta que um desenvolvimento com menos amarras, guiado pelo mercado, deve ser pensado globalmente. Surge assim o sonho neoliberal da

globalização, uma forma de enxergar o desenvolvimento como global e só possível por meio de extrema competição livre das restrições estatais e sociais²⁵ (Smith, 1997).

Vale ressaltar que, da mesma forma que o modelo capitalista anterior pautado pelo desenvolvimento e bem-estar social viu sua aplicabilidade e forma variar em diferentes experiências, o neoliberalismo não se expandiu uniformemente. Suas instituições variam significativamente em decorrência das características locais que encontra. Entretanto, não há dúvida sobre sua hegemonia, desde o final dos anos 1970, como modelo ideológico, sociopolítico e econômico dentro do sistema-mundo capitalista (Clarck, 2004).

A relação antagônica entre o neoliberalismo e o modelo de bem-estar social, ou Estado-providência, leva à segunda característica do modelo neoliberal: refazer o papel do Estado. Uma perspectiva simplista pode afirmar que o neoliberalismo quer apenas substituir o Estado pelo mercado e seus mecanismos em todas as configurações sociais. Entretanto, para o paradigma neoliberal o Estado segue tendo uma função ativa como uma instituição de proteção ao capital. Além das responsabilidades de segurança e manutenção das forças militares, o Estado neoliberal deveria proteger a livre circulação e reprodução do capital. As ferramentas para tanto seriam leis orientadas para a liberalização dos mercados e o impulsionamento da competição entre indivíduos e instituições, que passou a ser considerada o motor do desenvolvimento (Munck, 2005). Em outras palavras, podemos definir o papel do Estado neoliberal como garantidor da “qualidade e integridade do dinheiro [...], defesa, polícia e estruturas legais [...] para assegurar o direito à propriedade e para garantir, por meio da força se necessário, o funcionamento dos mercados” (Harvey, 2005, p. 2).

Já na realidade dos países periféricos, o Estado neoliberal tem mais um papel a desempenhar. Caso o mercado não exista de forma consolidada, o Estado tem que criar condições para seu florescimento (Harvey, 2005). Desta forma, podemos ver que o Estado tem sempre um papel relevante como garantidor da reprodução do capital por meio dos mercados e, em algumas circunstâncias, é responsável por nutrir o surgimento do próprio mercado.

Um segundo traço fundamental destas políticas neoliberais tem sido a constante concentração de riquezas, muito semelhante à contínua e prolífera acumulação, prática que se assemelha ao período

²⁵ Esse é justamente o problema do neoliberalismo no enfrentamento da crise climática. O extremo fetiche, quase deificação, da competição em todos os aspectos da vida social, que torna de fato ‘o homem no lobo do homem’, somado ao enfraquecimento do Estado, enquanto agente ordenador socioeconômico, e a extrema exploração dos recursos naturais pela necessidade de crescimento constante são barreiras intransponíveis para a ideologia neoliberal. (Leff, 2009).

A racionalidade neoliberal é essencialmente utilitarista e economicista e depende do hiperconsumismo. Qualquer projeto que venha desta racionalidade pode combater a crise ambiental somente através da semântica, pois qualquer proposta política, econômico e social de transformação seria inerentemente insustentável (Leff, 2009).

de ascensão do capitalismo e que Marx classificou como “primitiva” e “original” (Harvey, 2005). A neoliberalização da vida social começou a usar o Estado como agente de reversão do (modesto) fluxo distributivo das elites para a classe trabalhadora, característico do período desenvolvimentista keynesiano. O que se viu a partir do final dos anos 1970 foram esquemas de privatização para enfraquecer a rede de proteção social bancada por impostos progressivos (Harvey, 2005, p. 163).

Nesse contexto, o neoliberalismo procura inserir formas de insegurança e precarização e é reflexo da fé neoliberal na capacidade criativa da competição. O desmantelamento da proteção social no contexto do trabalho não é, portanto, algo irreversível e inevitável, mas sim parte de um programa político que vê todas as formas de solidariedade social como um obstáculo à produção e acumulação de capital (Harvey, 2005, p. 75).

Por fim, a terceira e última característica neoliberal é a reafirmação da repressão carcerária como solução aos “desajustados” do sistema. Não é difícil perceber como um modelo ideológico que concebe um Estado policial, cuja função primeira é proteger os mercados e o capital, idolatra um modelo punitivista (Wacquant, 2001; Pratt *et al.*, 2005). Para além do fetiche carcerário, o Estado neoliberal tem cada vez mais recorrido ao uso de tecnologias variadas para vigiar e fiscalizar os “vândalos” e “arruaceiros” dentro da comunidade (Nellis, 2005).

Em suma, podemos descrever o neoliberalismo como a articulação de seis características que possibilitam sua clara definição como projeto político. As seis características são (i) o antagonismo ao modelo desenvolvimentista anterior; (ii) a reorientação do papel do Estado; (iii) a precarização do trabalho; (iv) o punitivismo; (v) a idealização da competição institucional e individual como motor do desenvolvimento; (vi) a visão da concentração de riqueza como algo desejado e como reflexo positivo, um indício da eficiência do sistema.

A demonização do nacional em detrimento do global cria uma narrativa que coloca o nacionalismo como o atraso e a globalização como progresso. Entretanto, o que vemos nesse processo é uma tentativa de incorporar os Estados periféricos a uma ordem de superexploração (Amin, 1995).

Para Amin (1995), o processo de *recompradorisation* é resultado da ação política voltada para a tentativa de manutenção da hegemonia estadunidense. O neoliberalismo é a essência ideológica desta fase do sistema-mundo capitalista e, evidentemente, permeia todos os aspectos objetivos e subjetivos das relações sociais e políticas dentro deste sistema.

Capítulo 2. Dinâmicas históricas do desenvolvimento e formação social tunisiana: da economia política islâmica ao processo de *recompradorisation* neoliberal

É impossível pensar a Tunísia sem levar em conta a influência que o islã desempenha nas ações cotidianas. Especialmente, suas perspectivas econômica e política são indispensáveis na formulação de análises que busquem compreender o processo de formação social tunisiano.

Dentre todas as forças políticas emergentes no pós-Revolução, o islã político foi o grande vitorioso. Mesmo se, à primeira vista, possa ser considerado o movimento político mais estranho aos olhos ocidentais, entender os princípios da economia política islamita é indispensável para se analisar de forma efetiva a Tunísia pós-Revolução.

O movimento islamita surge como resposta aos movimentos imperialistas de colonização do final do século XIX. O recuo do Império Turco Otomano e o avanço da França, que tornou a Tunísia um protetorado, exerceram transformações profundas na configuração da sociedade tunisiana (Hourani, 1994).

Foi nesse contexto de transformação e sentimento anticolonial que o chamado “reavivamento do islã” se constituiu como uma corrente político-ideológica com grande penetração nas instituições civis. Como veremos a seguir, até mesmo a vertente política do bourguibismo, hegemônica após a independência, possuía, em certa medida, relações profundadas com o islã (Bégué, 1984).

Islamismo, ou islã político, é um termo que denota qualquer interpretação do Islã como fonte de identidade e ação política. O Islã político representa um aspecto do "renascimento islâmico" que começou no início do século XX como uma crítica ao imperialismo e ao neoimperialismo que as potências centrais vinham já naquela época exercendo sobre países periféricos, com uma parte significativa da população local seguindo a fé islâmica (Pace, 2005).

Desde a concepção da Sociologia como uma ciência tem-se colocado as práticas socioculturais islâmicas como objeto de estudo. Max Weber demonstrou interesse no islã como forma de corroborar sua tese do desenvolvimento e expansão do capitalismo suportado pela ética calvinista dos protestantes. Weber descreve os adeptos da fé islâmica, ou seja, aqueles influenciados por sua ética, como membros de uma sociedade forjada pela devoção e conquistas militares com uma tradição guerreira e anseio pelo combate. Nesse sentido, o autor vislumbra em sua obra uma ética econômica permeada por uma racionalidade de combate para a fé, ou seja, uma fé militarista com pouco espaço para a presença, de forma totalizante, do espírito do capitalismo (Pace, 2005).

Segundo Weber (2014a; 2014b), outra questão fulcral para a compreensão da relação entre islã e capitalismo é a centralidade que tem a profecia na construção de uma ética com aptidão missionária. Em tal contexto, o crente se sente uma ferramenta da vontade divina, caracterizando-se, de acordo com tal concepção weberiana, como parte de um modelo asceta relacionado ao papel de transformação do mundo à sua volta. Tal realidade é oposta à doutrina protestante estudada, pois não existe um sentido de predestinação e nem de certeza quanto à ascensão ao paraíso (Pace 2005). Partindo deste raciocínio, percebe-se que o desenvolvimento da ética econômica islâmica é bastante diferente da protestante. Mas estaria correta a percepção de Weber acerca da incompatibilidade entre islã e capitalismo?

Para responder a essa pergunta deve-se analisar o papel do Estado na economia segundo os preceitos religiosos. Tanto o Corão como os *hadith*²⁶ apresentam uma concepção de quais seriam as relações econômicas em uma sociedade islâmica. Entretanto, o Alcorão e os *hadith*, que é uma coletânea de textos e escritos sagrados, são textos volumosos e, por consequência, difíceis de se aplicar em questões cotidianas do convívio social. A resposta para a organização satisfatória das normas sociais, práticas jurídico-econômicas e particularidades da vida cotidiana precisava tomar formato como um texto de fácil consulta. Desta necessidade surge o formato da *Shari'a* ou, como é conhecida no ocidente, lei corânica (Mirakhor, 2003).

Quando se pensa em um dos pilares do capitalismo atual - a propriedade privada - o pensamento econômico islâmico não se mostra particularmente avesso à ideia ou ao seu uso produtivo e comercial. Entretanto, reconhece limites, não previstos na maior parte dos países ocidentais, a esse direito. O direito dos indivíduos de usufruírem economicamente de sua propriedade privada existe, porém este não deve estar acima dos deveres e direitos coletivos (Rahman, 1970).

A percepção do 'bem comum' está explícita em diversas passagens do Corão e como temática de diversas *hadith*. O desenvolvimento econômico, na concepção islâmica, não pode estar deslocado da justiça social. Povos de todas as etnias e credos religiosos são considerados iguais pelo islã, já que todos os homens são incumbidos por Deus da construção de uma sociedade baseada na busca pelo conhecimento, uma economia mais igualitária e redistributiva e, principalmente, ética (Shirazi, 2001).

De acordo com o islã, os recursos naturais são entregues à humanidade por Deus com o propósito de serem utilizados pela coletividade na construção da ordem pública e da justiça social. Existe uma clara divisão entre o trabalho humano, que é de direito do seu produtor, e o trabalho natural ou

²⁶Os *hadith* são uma coletânea de textos que contam ações de Mohammed e seus companheiros próximos e são usados para construir o ideal de como o muçulmano deve se portar nos variados teatros da vida. Os textos que compõe a coletânea dos *hadith* pode variar de acordo com a variante islâmica e escola de pensamento (Pace 2005).

divino que deve ser usufruído por todos para o bem coletivo. Deste modo, o bem natural não pode pertencer a um único indivíduo (Askari e Taghavi, 2005). Na modernidade, isso se reflete na forte presença do Estado na economia como agente direto na extração de recursos naturais e distribuidor destes serviços, como água, produção energética e saneamento básico (Behdad, 1989).

Segundo um princípio teológico islâmico, tudo criado por Deus é um bem divino que deve ser usufruído por todos os humanos. Por consequência, entende-se que bens naturais como a água não podem ser propriedade de um único indivíduo, mas sim de todos. Assim, cabe ao ser humano não o direito à propriedade dos bens naturais, mas apenas sua utilização para o trabalho. Desse modo, qualquer indivíduo que utiliza esses bens apenas com o objetivo de lucro pessoal comporta-se em desacordo com a lei corânica (Haneef, 1997).

A lei corânica chama o Estado como agente econômico para mediar a relação entre a acumulação privada e o bem comum. Dessa maneira compreende-se que o Estado deve garantir o direito ao acesso dos bens naturais para garantir os meios de subsistência para os seus cidadãos (Ahmed, 1994). Na Tunísia, a lei corânica não compõe a legislação vigente, mas as influências culturais na construção jurídica mantêm questões como saúde, educação e acesso aos recursos naturais ainda hoje geridos pelo Estado. Percebe-se que o islã, como movimento sociocultural, possui uma penetração na realidade existencial e material das sociedades muçulmanas para muito além da imposição completa da lei corânica (Donker e Netterstrom, 2017).

Ao mesmo tempo, a lei corânica determina o papel fundamental do Estado, através de impostos de transferência direta de renda, na construção da justiça social em uma economia complexa de larga escala. Para elucidar a atuação do Estado de característica islâmica na redistribuição de renda pode-se exemplificar dois impostos de transferência de renda. O primeiro, e mais conhecido, é o *Zakat*, que é fixado na lei corânica em 2,5% da renda. O segundo é o *ushr*, que equivale a 10% do valor das atividades produtivas (Ahmed 1994). Portanto, pode-se afirmar que o Estado no islã se aproxima mais de uma *welfare community* e se distancia diametralmente do *well-being community* (Pace 2005, p. 207).

Na concepção de Pace (2005), o ponto mais complexo da economia islâmica em contraposição à economia clássica e neoclássica é a proibição do *ribâ*, o empréstimo a juros. Em seu texto, o Corão é cristalino quanto a tal vedação, que na tradução para o português aparece como 'usura'.

A proibição dos juros representa, em primeira leitura, uma desvantagem ao desenvolvimento pleno do capitalismo nos países que seguem oficialmente ou culturalmente a *sharia*. No caso da Tunísia, mesmo com a determinação constitucional do islã como religião oficial e participante ativo da

administração estatal, por meio do Ministério dos Assuntos Religiosos, não existe uma proibição legal para os juros. Culturalmente, entretanto, existem diversas instituições bancárias que seguem a lei corânica. Tais instituições se multiplicaram após a Revolução tunisiana e vêm ganhando maior proeminência no sistema bancário tunisiano. A multiplicação dos bancos islâmicos também está ligada a uma parte significativa da população que se recusa a aderir a bancos que não sigam as leis corânicas (Donker e Netterstrom, 2017).

No entanto, as entidades bancárias islâmicas encontraram formas de suplantar a proibição da *riba* através de valores calculados levando em conta o risco do investimento financeiro. Tal metodologia de cobrança em nada trava a eficiência dos bancos islâmicos, pois em muitos momentos sua lucratividade tem ficado acima dos bancos tradicionais. (Haneef, 1997; Mirakhor, 2003). Desta forma, evidencia-se uma realidade oposta às percepções produzidas pela leitura fria da lei corânica. O sistema financeiro tunisiano com característica islâmica não só é parte do capitalismo financeiro como, muitas vezes, demonstra maior eficiência que seu contraparte tradicional (Mirakhor, 2003).

Outra movimentação típica dos bancos islâmicos é a aplicação do capital neles guardados no mercado externo. Em resumo, a cobrança de juros é uma prática proibida na cultura islâmica, mas nada impede os bancos de coletarem os juros dentro de uma realidade não islâmica (Mirakhor, 2003).

Claramente existem fatores éticos e culturais no islã que interagem no desenvolvimento das atividades econômicas. Tal percepção levou Weber a crer que o capitalismo não poderia triunfar, ao menos de forma completa, no contexto de uma sociedade muçulmana (Turner, 1974).

Entretanto, Weber falhou em perceber que o islã não existe fora da influência do processo histórico. E, assim como outras religiões, apresenta constantes mudanças e transformações tanto em sua percepção do mundo, como na percepção de si mesma (Turner, 1974). Da mesma forma que o cristianismo se adaptou durante o desenrolar da história, inclusive através da ressignificação de seus preceitos morais, o islã fez o mesmo.

Por fim, a própria religião legitima as ações do Ennahda²⁷ que, ao defender o papel do islã na vida nacional, articula o apoio de uma parcela significativa da população. Ao retirar o Estado como provedor das necessidades mais básicas da população mais pobre, o Ennahda entrega esse papel às comunidades de caridade organizadas ao redor das mesquitas. Como dito durante uma entrevista²⁸ por

²⁷ Principal partido político islamita tunisiano e a mais bem sucedida força política do pós-Revolução.

²⁸ Todas as entrevistas mencionadas neste trabalho foram por mim realizadas no período entre fevereiro e junho de 2020 em Sfax, na Tunísia, o que foi possível em razão de uma bolsa de mobilidade Erasmus+ para a Universidade de Sfax concedida através da Universidade do Minho.

um fiel, “não tenho mais o que comer, o preço subiu muito. Tudo está mais caro. Se não fosse pela minha comunidade na mesquita, não teria como comer. Eles são bons para minha família inteira. É por isso que votei no Ennahda, o islã na nossa vida é o que me impede de ficar na pobreza total”.

Um dos sheikh da mesquita Laadhar, na cidade de Sfax, afirmou em entrevista que:

“a maior parte de nós, estudiosos do islã, não se opõe a formas de governo ou sistemas políticos. De fato, em várias passagens dos textos sagrados, a componente democracia é evidente, principalmente nas passagens que defendem a ampla consulta popular. A *ummah* é muito mais do que a comunidade muçulmana, esse conceito islâmico não é apenas um grupo social, mas também um corpo político que deve participar das decisões e se rebelar contra injustiças. Foi o que foi feito em 2011”.

O clérigo ainda adicionou que:

“com relação à organização econômica, o islã não é nem capitalista, nem comunista ou anarquista [...], mas nada impede de trabalharmos juntos, desde que conceitos básicos do islã não sejam desrespeitados. Não existe Estado mais islâmico do que o que combata a pobreza e evite uma concentração de riqueza.”.

Quando questionado sobre a política pós-revolucionária, ele afirma que:

“Ben Ali foi um desagregador na Tunísia e não existe comparação com o governo atual. Entretanto, é imperativo que os atuais governantes percebam que 2011 ocorreu principalmente pela falta de empregos e condições de vida e que as políticas aplicadas até agora [junho de 2020] não surtiram efeito nenhum”.

Por fim, o sheikh afirmou que:

“o combate a todas as formas de corrupção e concentração de riqueza faz parte da formação do mundo muçulmano. Já no tempo de Umar ibn Al-Khattab, o segundo califa Rashidun, a política contra a usura, os excessos de luxo e o combate à pobreza eram característicos dos governos islâmicos. Foram essas políticas que, durante o início da expansão da nossa fé, cativaram os habitantes das províncias romanas e sassânidas a aceitarem o controle do califado. De fato, muitos cristãos, zoroastras e judeus apoiaram o governo do califado por sua forma menos perdulária de governar. Além de impostos mais baixos, o califado investia muito mais em amortizar a pobreza e no desenvolvimento das cidades. Foi essa ética islâmica que expandiu a fé e não a espada. Temo que se nossos governantes não seguirem o exemplo de Umar, principalmente agora durante a pandemia, algo muito ruim pode acontecer com a Tunísia. Só vejo debates sobre gastos públicos, mas não é hora de encher os cofres, é a hora de enchermos barrigas”.

2.1 Da construção do imaginário do *Al-Maghrib* à formação da Tunísia contemporânea: dinâmicas históricas

Estudar uma região culturalmente diversa já é por si só um desafio para qualquer cientista social preocupado em observar os fenômenos com o olhar sociológico. No caso do Maghrib, para além de sua riqueza cultural, a repercussão do islã no cotidiano e na moralidade faz com que o cientista social,

sobretudo se proveniente de um país não muçulmano, deva ter ainda mais atenção e preparo prévio antes de iniciar a investigação.

O islã não é tão somente a religião oficial dos países que compõem o Maghrib. Em certa medida, ele é a identidade deste povo. Está no centro de seus debates morais, de suas ciências jurídicas e econômicas. Nesse sentido, entender o islã e sua extensão para a vida cotidiana é parte central de qualquer trabalho que queira produzir um verdadeiro contributo científico.

É essa a razão pela qual o primeiro tópico abordado neste capítulo é um debate sobre a economia política islâmica, que abordará princípios teológicos-filosóficos que permeiam a atividade produtiva e, principalmente, configuram a distinção entre trabalho natural²⁹ e humano. Em seguida, será apresentada uma curta introdução do processo histórico de formação do Maghrib contemporâneo e a ligação da identidade local com o islã. Por fim, analisar-se-ão os anos de implementação do modelo neoliberal, que se iniciou no governo de Ben Ali e sobreviveu ao processo revolucionário de 2011 - conhecido pelo público ocidental como Revolução de Jasmin. Serão debatidas as consequências socioeconômicas internas do processo de *recompradorisation* (Amin, 1997), resultado da adoção de tal modelo econômico, bem como as pressões externas de órgãos internacionais, como o FMI, para que tal modelo triunfasse.

Este capítulo coloca no debate econômico o papel da teologia e filosofia islâmica nas relações produtivas e comerciais. No contexto muçulmano, esta componente jamais pode ser subestimada e, muito menos, excluída. Já no contexto tunisiano, o debate se faz sobre o partido Ennahda e sua natureza. Seria este um partido islamista ou um partido completamente cooptado pelo modelo neoliberal? Essa discussão se faz principalmente através da análise da condução econômica e das políticas formuladas e adotadas durante o período que o partido esteve no poder.

O termo 'Al-Maghrib'³⁰ vem do árabe e significa 'o poente' (termo usado pela astronomia árabe). Geograficamente, o Maghrib engloba cinco países – Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos e Mauritânia. Historicamente, no imaginário da nascente sociedade muçulmana, esta região comportava todas as terras à esquerda do vale do Nilo e o Al-Machrek seriam as terras à direita do Nilo até a Mesopotâmia. Do Egito ao Atlântico e do Saara ao Mediterrâneo, o terreno desta região não sofre grandes diferenças. Ao Norte, às margens do Mediterrâneo, a região possui um terreno fértil e propenso à produção agrícola e pecuária e ao sul o deserto do Saara atravessa toda a região. Já a grande cadeia de montanhas, Atlas,

²⁹ Como trabalho natural o islã entende tudo o que é feito por Deus, ou seja, pela natureza, e aquilo que prescinde de intervenção humana para sua existência. Aplica-se geralmente a recursos naturais e alimentos abundantes na natureza (Ul Haq, 1995).

³⁰ Al-Maghrib significa em tradução literal "o poente" ou "o lugar em que o sol se põe" (Rahman, 1970).

começa no Atlântico na região atualmente pertencente ao Marrocos, passa pelo Saara Ocidental, Mauritânia, pela Argélia e termina próxima à cidade de Kairouan na Tunísia (Balta, 1990; Yahya, 2013).

A região também possuía uma etnia “originária” comum, os berberes ou *imazighen* (autodenominação que significa “homens livres”). É evidente que não se pode negar a miscigenação desta etnia “originária” com as subseqüentes invasões – cartagineses, romanos, vândalos e bizantinos. Entretanto, a resiliência dos berberes sempre impediu a assimilação e, em última instância, combater militarmente todas estas invasões (Balta, 1990). Os árabes, por motivos que veremos no decorrer deste capítulo, conseguiram não pela força, mas pela influência cultural do corão, manter-se na região e miscigenar com os povos que ali já habitavam com muito mais sucesso que todos os invasores anteriores (Gardet, 1967; Khaldun, 2015).

Além disso, para o Ibn Khaldun³¹ ([1377] 2015), somente os árabes conseguiram integrar-se profundamente nas relações sociais de interdependência berberes e, por meio da revolução cultural trazida pelo movimento islâmico no período da expansão para o Maghrib, criar uma *asabiyyah*³² entre os povos que passaram a compor a *hummah*³³. Através desse processo foi possível conectar a região a toda comunidade muçulmana e ao direito básico de igualdade e justiça social (Gardet, 1967; Yahya, 2013).

Durante o período colonial a região foi aberta a uma nova interpretação. A historiografia europeia do período colonial tendia a propagar noções descabidas sobre o norte da África, tal como a ideia da conquista romana como difusora da civilização ou a visão de uma imposição forçada e violenta do islã na região. O dano desta construção histórica muito pouco científica ainda se observa tanto na academia, quanto no imaginário coletivo (Said, 1997: 1980: 1994).

O Maghrib, foi, e ainda é, vítima de “geógrafos com ideias brilhantes, funcionários com pretensões científicas, soldados e nacionalistas que se vangloriavam de suas culturas, [...], historiadores sem conhecimento linguístico ou linguistas e arqueólogos sem conhecimentos históricos” (Laroui, 1994, p. 13). Esses ditos especialistas citam-se como fonte de informação e, desta forma, propagam o erro mascarado de verdade irrefutável

³¹ Ibn Khaldun (1332-1406) foi um pensador social e historiador. É considerado, em diversos países, como um dos fundadores das ciências sociais.

³² *Asabiyyah* é um conceito de Ibn Khaldun, apresentado no livro *Muqaddimah* ([1377] 2015), que descreve o que unifica as ações dos agentes e os fazem trabalhar em conjunto. Muito embora laços de sangue e a fé tenham uma importância fundamental, o que move os coletivos a agirem juntos e se agregarem é a perspectiva de justiça social. É impossível não relacionar o conceito de *asabiyyah* com o conceito de coesão social formulado por Durkheim mais de cinco séculos depois (Yahya, 2013).

³³ O conceito de *Ummah* surge junto com o islã para promover um sentido de comunidade para além dos laços tribais. Com a queda de Medina para os muçulmanos os laços de sangue foram abolidos como fonte de justiça e proteção social. A proteção social e a justiça seriam agora padronizadas para todos que incorporassem o islã como religião e, conseqüentemente, sua influência sociocultural (Gardet, 1967: Rahman, 1970).

Uma das principais precauções que o autor precisa tomar é evitar o que Edward Said denominou *orientalismo*: construir uma imagem que pretendemos fazer do Outro que é, de fato, uma caricatura, que diz mais sobre a autoimagem do suposto Ocidente do que o chamado Oriente. Assim, o *orientalismo* é um complemento da nossa percepção de nós mesmos. Tal prática é formada no mundo contemporâneo através de duas vertentes principais. De um lado, através dos meios de comunicação dos países centrais e, de outro lado, através dos intelectuais acadêmicos. A mídia contribui com a criação de estereótipos que são reforçados pela análise de autoproclamados intelectuais que normalizam e naturalizam as distinções econômicas e sociais entre os países através do pretexto das diferenças culturais. Portanto, o desenvolvimento de uma nação é explicado pela superioridade moral, cultural e prática, ignorando assim a dominação econômica exercida através de controles ideológicos e políticos (Said, 1997, 1980, 1994). Neste sentido, mais do que as ações vis e opressoras do período colonial, o próprio *orientalismo* propaga as mazelas históricas impostas ao Maghrib.

Dentre os estudiosos das ciências sociais esse erro ainda se repete, em boa parte, pela falta de percepção do papel central que o processo histórico desempenha. O passado é parte do processo dialético que construiu o presente e construirá o futuro (Marx, [1859] 2008b). A ciência econômica ortodoxa, em geral, se preocupa em demasia com o presente e incorpora em seus pontos de vista estas “verdades irrefutáveis” construídas durante o período colonial (Laroui, 1994).

Desta forma, este capítulo tem a tarefa de desconstruir as percepções históricas simplistas, oriundas do *orientalismo*, em uma região complexa. O erro que os cientistas sociais mais cometem nasce nos ambientes acadêmicos e é a tentativa de transportar o sistema classificatório do processo histórico europeu – Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Contemporânea – para os países do norte da África. Assim, criou-se a ilusão de que a conquista árabe do século VII seria um equivalente das conquistas bárbaras do final do Império Romano, assim como a conquista otomana do século XVI e, posteriormente, francesa do século XIX teriam desempenhado o mesmo papel do Renascimento nos países do norte do Mediterrâneo (Laroui, 1994).

Tal percurso historiográfico serve a interesses ideológicos que visam a propagação de noções de oposição tais como civilizado x bárbaro, Ocidente x Oriente, cristianismo x islamismo, laicismo x teocracia e desenvolvido x subdesenvolvido. Tal racionalidade reduz os processos de desenvolvimento social e econômico desta região a algo historicamente dependente dos processos que ocorrem no “farol civilizacional” - no caso, a Europa. É como se a história do Maghrib fosse submissa à história da Europa,

ou, mais especificamente, como se fosse possível transpor a história europeia para a realidade do Maghrib (Laroui, 1994; Amin, 1999).

Vale ressaltar que as particularidades socioeconômicas e culturais da região fazem dela algo muito maior do que um apêndice na história europeia e, até mesmo, na história árabe e muçulmana. Sem sombra de dúvidas, uma tentativa de eclipsar essas singularidades serve a um objetivo claro de dominação e controle ideológico típico da conturbada relação *centro-periferia* no sistema mundo moderno. Na perspectiva de Amin (1997), a produção acadêmica nas ciências sociais, ao mesmo tempo que pode reafirmar as pretensões dos países periféricos, também pode reforçar o monopólio ideológico, que é um dos responsáveis pela manutenção das relações de poder centro-periferia, inerentes à economia capitalista. É exatamente por essa razão que se observa o caráter emancipatório da história e sua importância nas análises sociológicas, pois não existe neutralidade nas ciências sociais. Sendo assim, pode-se perceber na produção acadêmica um campo de disputa política e tal constatação não deve ser ignorada durante a análise (Bourdieu, 2008).

O controle político exercido pelo monopólio ideológico é tão eficiente que, mesmo entre os historiadores nativos do Maghrib, o sistema de classificação da historiografia europeia foi incorporado à análise (Laroui, 1994).

Uma pesquisa que visa se armar com um recorte historiográfico precisa selecionar seus objetos de estudo com critérios claros. Desta forma, faz-se aqui a consideração de três fatores unificadores preponderantes na formação da sociedade muçulmana do Maghrib. Mesmo com o fim da unidade política durante o período do Califado Abássida, que fragmentou o domínio político do mundo islâmico de uma forma definitiva, estes três fatores continuaram preponderantes na construção do tecido social, nem sempre harmônico, entre berberes e árabes no Maghrib (Hourani, 1994).

O primeiro destes fatores é a sobrevivência de uma unidade econômica, ou seja, uma base econômica comum. Enquanto outros centros econômicos, como Bagdá, desenvolviam uma base manufatureira e de produtos com valores agregados, os países que compõem o Maghrib se consolidaram como parte essencial de uma rota comercial, produção agrícola e, principalmente, de extração de abundantes recursos naturais. Primeiramente, a região conhecida como Ifriqiyya³⁴, atual Tunísia, se destacava como um dos centros de contato comercial e ligação econômica entre Europa, África e Ásia. A cidade de Túnis se tornou um dos postos comerciais mais importantes do continente. A importância

³⁴ Ifriqiyya é uma arabização do nome da província romana Africa Proconsularis, composta à época pela moderna Tunísia e parte da costa da Líbia.

da região também transformou a cidade de Sfax³⁵ em uma das cidades mais importantes da região com capacidade de resistir aos mais variados invasores (Hourani, 1994; Laroui, 1994).

O segundo fator é a religião. É indiscutível a tenacidade dos berberes em combater os mais diversos invasores. Romanos, cartagineses, vândalos e bizantinos enfrentaram inúmeros atos de resistência pacífica e armada das tribos berberes. Evidentemente, este espírito insubmisso berbere não se anulou com a conquista árabe do Maghrib, mas sim com a penetração da religião, que criou a *asabiyyah* necessária e comportou os berberes dentro da *hummah* muçulmana através da inserção de uma noção jurídica de deveres e direitos compartilhados universalmente. Diferente dos conquistadores anteriores, os árabes chegaram com um discurso que, ao menos no campo ideológico, não distinguia os berberes dos árabes aos olhos da burocracia do califado. Essa unidade continuou forte e transnacional no período de fragmentação do mundo islâmico, chegando até os dias de hoje (Hourani, 1994; Khaldun, 1982: 2015).

Isto não significa que a integração árabe-berbere tenha sido completamente harmônica. A composição das tropas que conquistaram a península ibérica era majoritariamente berbere, entretanto recebiam menos e tinham menor participação nos postos de comando que os árabes. Essa distinção entre muçulmanos de primeira e segunda classe é expressamente proibida e incitou a Grande Revolta Berbere (739-743 [122-125 A.H.]). À luz do entendimento de que o Corão os incitava a se rebelar contra qualquer forma de injustiça, e movidos por uma ideologia igualitária herdada dos khawarij, os berberes conseguiram a independência do califado de quase a totalidade do Maghrib em Estados árabo-berberes, criando, desta forma, uma identidade particular que se estende do Marrocos até à Tunísia (Laroui, 1994). Sedimentaram assim um espírito de inconformidade e de revolta que foram a tônica dos movimentos de luta anticolonial (dos otomanos aos europeus) (Isnard, 1978), chegando até os levantes populares de 2011 (Gherib, 2012).

Por fim, o terceiro fator unificador da sociedade muçulmana do Maghrib é a escrita. A escrita árabe possui um significado sociocultural especial por ser a linguagem que, de acordo com a tradição cultural corânica, foi utilizada na ocasião das revelações a Mohammed. São, segundo esta crença, a língua e escrita que o próprio Allah usou para transmitir seus ensinamentos. Desta forma, a língua árabe ganha um *status* muito diferente dentro do imaginário muçulmano. Muito embora cada país possua a

³⁵ Atualmente é a segunda cidade em população e a primeira em trânsito marítimo da Tunísia. Inicialmente conhecida como Syphax, uma cidade de origem berbere, construída próxima à antiga cidade romana de Tapura. Desde a Antiguidade, a região já se destacava na produção de vinhos, azeites de oliva e minérios. Além disso, era também um centro comercial terrestre e marítimo importante.

sua variação (mais ou menos inteligível entre os povos), a escrita em documentos oficiais e ligada aos ritos simbólicos religiosos permanece inalterada em comparação ao que foi sedimentado no corão (Rahman, 1970).

O processo de islamização do norte da África teve seu início no século X e tal processo caminha lado a lado com a expansão da rede econômica comercial do mundo muçulmano. Como duas pernas em um corpo, à medida que o islã entrava como parte da construção moral e cultural dos povos, a região era absorvida pelo contexto econômico do mundo muçulmano. Desta forma, a religião e a economia não apenas moldaram as relações entre os agentes, mas também moldaram as próprias instituições estatais e as relações entre os Estados que foram surgindo na região. Entretanto, vale ressaltar que as relações socioeconômicas não foram implementadas pela devastação das práticas sociais anteriores. A comunidade magrebina, especialmente os comerciantes, adotaram a ideologia khawarij³⁶, que era de oposição ao poder institucionalizado nos califas (Rahman, 1970). Tal ação demonstra, mesmo antes do enfraquecimento e colapso do califado abássida, um grande questionamento aos poderes centrais. Deste modo, foi criado no século IX, na região, um mapa político estatal extremamente diversificado (Levtzion, 1968).

Foi somente no final do século X que os territórios sob domínio muçulmano passaram a ter o islã como religião majoritária dentro da sociedade. Como consequência dessa consolidação, o uso da língua árabe do Corão foi disseminado, o que ajudou a formar uma sociedade forjada pelo comércio, processos migratórios e pelo hábito da peregrinação à Caaba. Entretanto, a unidade política se deteriorava rapidamente. A hegemonia do Califado Abássida já havia sido quebrada ao longo do século pela criação dos Califados Omíada na Al-Andalus, em Córdoba, e o Califado Fatímida, no Cairo. Para além destes novos califados, diversas províncias do Califado Abássida eram de fato governadas como Estados independentes. As estruturas administrativas e militares dos abássidas não possuíam mais a capacidade, em boa parte pelo seu próprio sucesso, de manter a unidade política em um império que se estendia da Ásia Central até à costa do Atlântico. Essa descentralização mexeu muito pouco nas estruturas econômicas, mas possibilitou a ascensão e queda de diversas dinastias cujo poder emanava

³⁶ Os khawarij que se formaram durante a primeira fitna, que foi uma crise na liderança do Califado Rashidun. O mundo muçulmano se dividiu entre a liderança de Ali ibn Abi Talib (apoiado inicialmente pelos khawarij e genro do profeta Muhammed) e Muawiyah I, que era o governador do Levante. Após Ali aceitar um acordo com Muawiyah, os khawarij se levantaram contra Ali e foram massacrados pelos exércitos de Ali. Posteriormente membros deste grupo assassinaram Ali e tentaram assassinar Muawiyah I sem sucesso. Os Khawarij continuaram a desafiar o poder dos califas que seguiram a Muawiyah. Para os Khawarij, não importava se o muçulmano fosse árabe, quraysh, ou qualquer outra etnia, pois se fosse moralmente incorruptível poderia ser um Iman. Em contrapartida, se o líder fosse corrupto, seria dever do muçulmano destitui-lo (Rahman, 1970).

dos grandes centros econômicos já constituídos (com exceção do Cairo, que foi construído pelos fatímidas posteriormente) (Rahman, 1970: Hourani, 1994).

Não é necessário passar por todas as dinastias que ascenderam e caíram no Maghrib para que fique clara a diversidade política da região. Como explica Hourani (1994, pp. 100-101), “o mundo islâmico pode ser dividido em três amplas áreas [...]. A primeira delas incluía o Irã [...] e o sul do Iraque; [...] seu principal centro de poder continuou a ser Bagdá (...). A segunda área incluía o Egito, Síria e a Arábia Ocidental; seu centro de poder ficava no Cairo. [...] A terceira incluía o Maghrib e a Andalus; nesta área não existia um centro predominante de poder, mas vários [...]”. Estes polos de poder que o autor menciona eram as vastas áreas de cultivo altamente produtivas e essenciais à rede comercial estabelecida pelo Califado Abássida (Balta, 1990).

No Maghrib, o Califado Omíada de Córdoba foi extinto nos primeiros anos do século XI, dando lugar a um aglomerado de reinos menores. Essa fragmentação possibilitou aos Estados cristãos acelerarem seus processos de expansão para o sul da península Ibérica. Entretanto, os Estados cristãos não foram os únicos que ganharam com o vácuo deixado pelo califado de Córdoba. As tribos berberes que habitavam o monte Atlas formaram o império Almohad³⁷ (1130 – 1229) que englobava a parte muçulmana da península Ibérica, e os atuais Marrocos, Argélia e Tunísia (Levtzion, 1968: Laroui, 1994).

Ao longo do tempo, os historiadores ocidentais construíram uma coletânea de trabalhos sobre o Império Almohad que acabou por disseminar as mais diversas noções preconceituosas sobre este período histórico. Abordaram a queda do Califado de Córdoba como o fim de uma era de iluminação marcado pela ascensão dos berberes. Autores de relevância do período colonial, como André Julien (1931, pp. 110 -120) e Henri Terrasse (1950, pp. 314 – 315), apesar de tentarem apresentar um relato historiográfico científico, destilaram as mais variadas formas de preconceito para com os primeiros Estados e alifado geridos pelos povos berberes naturais do norte da África. Relataram tal momento histórico como de decadência islâmica por uma suposta inferioridade, em um claro exemplo do *orientalismo* que, em menor ou maior afluência, ainda aparece nos trabalhos europeus sobre a região (Said, 1997).

Para contrapor essa visão, vale apresentar a ideologia Almohad de dentro do Califado e seu impacto na economia e política do Maghrib. Parte deste impacto é sentido até hoje na região (Levtzion, 1968). As pesquisas historiográficas mais recentes demonstram que o período do Califado Almohad

³⁷ A palavra “Almohad” (al-Muwahhiduun) tem um duplo significado. Pode ser traduzido como “os monoteístas” ou “os unificadores”. De todo modo, este império representa um momento de empoderamento e unificação da etnia berbere em torno do primeiro califado com liderança não árabe.

apresentou uma expansão econômica que refletiu tanto na produção agrícola quanto no nível tecnológico aplicado na produção e no comércio, consolidando, desta forma, a rota do deserto do Saara como uma das mais importantes do mundo. O crescimento econômico também impactou de forma significativa o desenvolvimento da administração pública e monetária do império (Laroui, 1994).

O grande arquiteto ideológico Almohad foi Ibn Tuumert, cujas raízes estão no movimento xiita esotérico (baatin). O movimento comunitário que crescia no Maghrib assentava-se em três pilares – o estudo dos hadith, a sistematização da legislação e a renovação teológica pelos princípios da al-Ash'arí. Ibn Tuumert elaborou, de acordo com a realidade local, uma síntese destas ideias e movimentos. Pela primeira vez chegava ao poder um grupo político berbere que não apenas aplicava as práticas e ideologias que chegavam ao Maghrib, mas sim as transformavam para melhor servir as particularidades socioespaciais da região (Gardet, 1967; Rahman, 1970).

Ibn Tuumert faleceu em 1130 d.C./ 525 A.H. e deixou como legado uma ideologia e as fundações para um império que, durante o seu auge, controlaria o sul da península Ibérica e o Maghrib inteiro. Após a sua morte, dois de seus principais discípulos tornaram-se líderes do movimento. 'Abd al-Mu'min, o califa escolhido por não ter laços com os clãs mais fortes, e Abu Hafs 'Umar, que deu total suporte a 'Abd al-Mu'min (Isnard, 1978). Juntos iniciaram o processo de conquista do Maghrib que durou até 1161 d.C./ 556 A.H., quando 'Abd al-Mu'min retorna a Marraquexe depois de ter ocupado as cidades de Sfax, Susa e Gabés, atual Tunísia, além de Trípoli, atual Líbia (Laroui, 1994). Com o Maghrib firmemente sob domínio Almohad, finalmente o império poderia direcionar suas atenções para a península ibérica. O período Almohad foi relativamente curto³⁸, mas sua importância para a região é incontestável. Pela primeira vez na história o Maghrib estava unificado e governado pelos nativos (Hourani, 1994).

Infelizmente, a partir de 1213, começa o lento processo de desintegração do império por razões profundas e numerosas, mas podemos citar a destruição das forças produtivas por meio de uma péssima administração pública, uma crise econômica profunda e uma crise política incontornável entre a estrutura burocrática dos conselheiros do califa e os governadores das províncias. A primeira província a conseguir a autonomia de facto do califado foi Ifriqiya, atual Tunísia. Descendentes de Abu Hafs tomaram o poder na província e fundaram a dinastia hafisida em 1206, sob o domínio de 'Abd al-Wahid (Laroui, 1994: Khaldun, 2015).

³⁸ O período Almohad dividiu-se em um período de pujança (1163 d.C.- 558 A.H. até 1213 d.C./ 610 A.H.) e um período de fragmentação (1213 d.C./ 610 A.H. até 1269 d.C./ 669 A.H.) (Hourani, 1994).

Segundo o pensador social e filósofo Ibn Khaldun, 1332–1406, *asabiyyah* (consciência de grupo) é fator determinante para o exercício de poder. Observando o processo de ascensão e queda do Império Almohad, Khaldun “chegou à conclusão de que a doutrina religiosa era pura e simples ideologia política. A *asabiyyah* adquiriu seu significado justamente à luz da legitimidade perdida, já que, se existirá uma legitimidade, os distintos grupos sociais teriam posto freio a suas ambições; haveriam desenvolvido uma ética de submissão e de sacrifício (...)” (Laroui, 1994. pp. 217). Ficou claro pelo pensamento de Khaldun (2015) que a ideologia religiosa é fator determinante para o sucesso da consolidação de um tecido social ou de sua perda e destruição.

Dos escombros do califado Almohad, o Maghreb viu surgir três reinos. O Marinid, no atual Marrocos, o Reino Tlemcen, na Argélia, e, por fim, a dinastia Hafsid, na atual Tunísia. Os Hafsids controlaram os territórios tunisianos de 1235, com a conquista de Túnis, até 1574 com a oficialização da Tunísia como província do império otomano e, posteriormente, como Beylik Otomano (Hourani, 1994).

A perda da autonomia transformou a Tunísia em periferia de um império Otomano muito centrado na Síria, Anatólia, Egito e os Balcãs. Desta forma, a Tunísia vê sua importância geopolítica e comercial diminuir e se segue um período de estagnação e pouco investimento por parte de Istambul (Hourani, 1994; Balta, 1990). Partes da Tunísia e Argélia se convertem em bases de operações de onde piratas otomanos poderiam perturbar as atividades militares e, principalmente, comerciais dos países adversários nesta parte do Mediterrâneo (Balta, 1990).

Problemas econômicos e sociais no Império Otomano, que se agravam ao longo dos séculos XVIII e XIX, finalmente possibilitaram a realização das pretensões imperialistas europeias, principalmente francesa, de dominarem a região do Maghrib. De 1880 até a Grande Depressão de 1929 o imperialismo europeu não encontrou resistência capaz de expurgar o Maghrib da violência – seja simbólica ou objetiva - deste período colonial (Laroui, 1994).

Primeiramente, é necessário ressaltar o impacto demográfico significativo que a invasão colonial representou. Os dados históricos contabilizam que, em 1926, a população estrangeira na Argélia atingiu 820.000 indivíduos, enquanto, em 1931, a população estrangeira na Tunísia registrava 195.000 e no Marrocos 172.000. Muitos destes imigrantes eram forças militares para a "manutenção da ordem", mas nestes números também se inserem burocratas estatais e colonos (Despois, 1964).

Dentre os absurdos autoritários, talvez o que melhor represente a violência colonial tenha sido o confisco de terras. Os colonos tinham todo o tipo de vantagens para a compra de lotes extensivos de terra protegidos pela Lei Warnier, aprovada em 1873. Tal lei era um “sistema [...] totalmente inadequado

para países muçulmanos. Os tribunais previstos pelo dito sistema aplicavam justiça sumária. Não examinavam seriamente os títulos de propriedade e utilizavam o idioma francês, o qual os magrebinos, principalmente camponeses, não tinham acesso. Favoreciam sempre aos colonos e validaram inúmeras expropriações” (Laroui, 1994: 316).

Para além disso, os magrebinos não trabalhavam a terra da mesma forma que os europeus. Na maioria dos casos ela era trabalhada de forma coletiva e sem títulos de propriedade (Laroui, 1994; Hourani, 1995). Neste sentido, a escolha do sistema legal europeu para arbitrar as disputas, com base na noção de propriedade privada europeia, criou um contexto no qual a decisão a favor dos colonos era certa (Laroui, 1994).

A reação só poderia ser uma: camponeses pegaram em armas para lutar contra a invasão colonial. Armados de velhos rifles e a cavalo lutaram no interior contra máquinas de guerra modernas, mas o conhecimento do deserto e do terreno afastado da costa foi uma vantagem tática que os franceses nunca conseguiram igualar. Esse grupo difuso, que atuava na Tunísia e Argélia, ficou conhecido como Fellagha e tinha como única agenda política a devolução das terras roubadas pelos colonos.

Tal contexto é reflexo de um projeto de colonização tipicamente capitalista com o objetivo de exploração daquilo que sempre fez do Maghrib uma região geopoliticamente importante: seu posicionamento estratégico, suas rotas comerciais e, principalmente, suas terras férteis (Balta, 1990; Hourani, 1995). A cicatriz desse período segue ainda na Tunísia, pois uma das primeiras medidas de Bourguiba, com o apoio dos Fellaghas, foi a proibição de compra de terra por estrangeiros, lei esta que ainda segue em vigor.

A política colonial francesa de apropriação das terras férteis é evidenciada pela movimentação dos bancos privados franceses, que abriram filiais na Argélia, Marrocos e Tunísia e que, em um tempo relativamente curto, conseguiram controle do setor agropecuário, principalmente em Argélia e Tunísia (Laroui, 1994).

Em 1885 foram descobertas na região de Gafsa diversas minas de fosfato. A pretensão imperial francesa não tardou em criar um monopólio para a extração e logística. A política colonial não foi uma prática exclusivamente pública, mas sim uma parceria público-privada. O monopólio do fosfato ficou a cargo da Compagnie des Phosphates de Gafsa, fundada em 1897, cuja dona era o Banque de l'Union Parisienne (Laroui, 1994). Frente a esse contexto, é cristalina a dialética macabra que existia entre as pretensões de expansão territorial e política do Estado francês e a expansão do capitalismo extrativista e

financeiro. Como afirma Laroui, “a medida em que os bancos fortaleceram sua posição na economia magrebina, aumentava a concentração de poder em Paris” (1994: 302-321).

A terceira lei de Newton diz que toda ação apresenta uma reação. Muito embora seja uma afirmação para a física, ela não poderia estar mais certa também para a política. À medida em que crescia o poder de Paris, o nacionalismo tunisiano também crescia. Em 1920 é fundado o partido Destour com pautas como a criação de uma assembleia tunisiana, o sufrágio universal, liberdade de imprensa e associação e salários iguais independente da origem (Balta, 1990).

Em 1927 um jovem jornalista e advogado chamado Habib Bourguiba chega da França com ideias mais críticas ao colonialismo. No congresso do Partido Destour em Ksar Hellal em 1934, suas ideias criam um racha no partido e o movimento Neo-Destour é fundado (Rous, 1984). Mais crítico do domínio francês, o partido Neo-Destour foi perseguido por Paris. Bourguiba e vários companheiros foram presos e obrigados à clandestinidade (Cohen, 1986).

Em 1954 os fellaghas tunisianos, em um voto de confiança a Bourguiba, decidem apoiar o diálogo com a França e encerram suas ações militares. Finalmente, a 1 de junho de 1955 é proclamado Dia da Festa Nacional, marcando assim a independência da Tunísia – que entretanto só seria reconhecida pela França em 20 de março de 1956. O partido Neo-Destour ganha as primeiras eleições tunisianas com 95% dos votos e, conseqüentemente, se inaugura o período bourguibista da história Tunisiana (Balta, 1990).

Bourguiba tentou ser um arquiteto de um modelo híbrido, muito parecido com o período nacional-desenvolvimentista na América do Sul. Dentre suas primeiras medidas, está a implementação de organizações de classe: Union Générale des Travailleurs Tunisiens (UGTT), Union Générale des Étudiants Tunisiens (UGET) e Union Générale des Agriculteurs Tunisiens (UGAT). Bourguiba também incentivou a criação da Union Générale des Femmes Tunisiennes (UNFT), que por essência lutavam pela implementação de direitos iguais tanto no campo do trabalho, quanto no campo civil. No campo econômico a produção de químicos pesados, como fosfato, o petróleo e a produção agropecuária - com destaque para a produção de azeite - passaram a formar a base da economia. Com inspiração nas práticas de gestão soviética, o governo tunisiano adotou um modelo econômico misto, no qual alguns segmentos da economia, como o petroquímico³⁹, era regimentado por uma economia planificada (Balta, 1990).

³⁹ Com o fim do período bourguibista e a lenta adoção de um modelo neoliberal, sob o comando de Ben Ali, o turismo passou a ser a segunda atividade econômica mais importante da Tunísia em 1988, perdendo apenas para a produção e exportação de fosfatos (Balta, 1990).

A eficiência e velocidade com que Bourguiba moldou a Tunísia independente se dá, em grande medida, por sua habilidade em justificar através do Corão e *Hadith* suas ações políticas. Para justificar o direito ao divórcio civil para homens e mulheres, o direito ao trabalho das mulheres, a igualdade salarial, direito ao aborto (por questões médicas), e estabelecimento de idade mínima para casamento (para homens e mulheres), Bourguiba afirmou que:

“o islã defende a liberdade de espírito e recomenda [aos fiéis] refletir sobre a lei para que elas possam ser adaptadas à evolução humana [...]. Sem a prévia evolução feminina, nenhum progresso é possível [...]. As decisões religiosas são tomadas pela comunidade [ummah] responsável, auxiliada pelos eruditos [estudiosos do islã]. Os homens políticos têm o dever imperativo de fazer evoluir a religião em função do mundo moderno, caso contrário corremos o risco [...] de ter uma inevitável ruptura.” (Bégué, 1984: 467).

Bourguiba via no islã duas capacidades políticas interligadas que ele utilizava em seus discursos. A primeira era a defesa da capacidade de adaptação que a religião possui e a segunda era a formadora de coesão social dentro da Tunísia. Ao longo da história tunisiana e magrebina, vários movimentos de contestação e adaptação do islã criaram coesões entre grupos com demandas diferentes. Na visão de Bourguiba, isso demonstra a intrínseca ligação entre demandas populares e a religião (Cohen, 1986), algo que de fato volta à tona com a Revolução de 2011, que tinha dentre seus grupos políticos proeminentes o movimento islamita Ennahda (Donker e Netterstrom, 2017).

2.1.1 A derrota do desenvolvimentismo e a expansão neoliberal

A compreensão dos movimentos populares que explodiram na Primavera Árabe, e, por consequência, na própria Revolução tunisiana, requer o entendimento dos efeitos de mais de duas décadas de reformas neoliberais impostas aos países árabes do Maghreb e restante do norte da África (Hanieh, 2013). O neoliberalismo como produtor de políticas é muito mais complexo do que uma simples política econômica amparada por desregulamentações (econômicas e sociais) e privatizações.

A poderosa ideia proveniente da ideologia neoliberal de que a globalização e a introdução de um sistema de mercado livre inerentemente levariam à expansão de regimes democráticos ignora o papel que os regimes autoritários do norte da África desempenharam no sistema capitalista internacional (Hanieh, 2013).

A defesa da democracia, ou melhor, sua suposta inevitabilidade em uma modelo neoliberal não encontra sustentação no desenrolar do seu processo histórico, o qual conviveu harmoniosamente com

os regimes ditatoriais como Chile, Egito e Tunísia. Para acobertar suas promessas ao vento a ideologia neoliberal recorre a duas armas. A primeira é, como acima já foi discutido, assumir o “neoliberalismo como inevitável e irreversível, tal percepção despolitiza o debate, facilitando a sua aceitação por parte do cidadão” (Ribeiro, 2017: 91). A segunda é a retórica orientalista, que busca depositar no contexto cultural as razões para a falha da suposta democratização e desenvolvimento econômico que o neoliberalismo deveria invariavelmente induzir. Assume-se, por exemplo, que todo contexto sociocultural islâmico seria inerentemente autoritário e, desta forma, subvertendo a responsabilidade pela democratização falhada (Hanieh, 2013).

Existe inegavelmente uma componente sociocultural na formação do Estado-Nação, entretanto, contra-argumentando o discurso da “culpa cultural”, não se pode descontextualizar que as relações sociais existentes neste Estado que se produzem e reproduzem dentro de um sistema capitalista global, ou seja, relações que se apresentam em múltiplos níveis da estrutura social. O volumoso fluxo de capital internacional e a centralidade do processo migratório, incentivado pela pressão laboral, significam que o processo contínuo de formação do Estado-nação não pode ser observado como uma entidade isolada do contexto sistêmico (Amin, 1995: Hanieh, 2013).

A crise nas contas públicas tunisianas fez com que o governo Ben Ali nos anos de 1980 tivesse que recorrer ao Fundo Monetário Internacional para conseguir empréstimos. Em troca do auxílio financeiro, o governo tunisiano deveria realizar diversas reformas para “dinamizar” e “criar competitividade” na economia nacional para melhor responder às demandas do mercado global (Gherib, 2011).

Em comentário feito durante entrevista concedida por Habad Nebli⁴⁰ pode-se entender o vazio de ideias do movimento bourguibista, no final dos anos 1970, incapaz de articular pensamentos para transpor a crise econômica. Nas palavras do professor “os bourguibistas do período estavam tão acostumados a seguir as mesmas políticas econômicas que, quando se deram conta, foram varridos pela onda neoliberal sem ao menos formularem uma proposta factível”.

É verdade que a liberalização econômica não começa nos anos 1980. Na década de 1970 já se observa uma tímida liberalização econômica e uma diminuição das políticas industriais, de caráter socialista, e da reforma agrária (Murphy, 1999: White, 2001). Entretanto, foi somente na década de 1980 que reformas estruturais começaram a ser aprovadas (Gherib, 2011).

⁴⁰ Professor do departamento de Sociologia da Université de Sfax.

A retirada do Estado como agente econômico, a promoção da liberalização que, quase como uma promessa messiânica, deveria supostamente diminuir desigualdades, gerar empregos e crescimento econômico, não surtiu o efeito prometido. A população, principalmente das áreas periféricas das grandes cidades como Túnis e Sfax, viu sua qualidade de vida diminuir ano após ano (Verdeil, 2011). O fato é que a pressão neoliberal aumentou as disparidades socioeconômicas, tornando as cidades ambientes de extremos (Bayat e Biekart, 2009).

A crescente exclusão social, perda da condição material de existência da população e uma situação de desemprego sistêmico, sustentados por um regime autoritário de tendência neoliberal e pelo processo de *recompradorisation* em curso (Amin 1997), só poderia levar a uma catarse revolucionária. Uma revolução por dignidade, e um grito contra políticas extremamente corrosivas. Como Khaldun escreveu no seu livro *Muqaddimah* ([1377] 2015), sem *asabiyyah*, ou coesão social, o destino de todo regime político é cair.

2.1.2 A Revolução tunisiana: da busca pela dignidade ao aprofundamento da crise social.

Como observado acima, a Revolução de 2011 na Tunísia teve causas econômicas e sociais. As demandas populares surgiram após anos de exclusão social causados pelo aprofundamento das contradições derivadas do capitalismo neoliberal. Mesmo sem uma ideologia uniforme, os movimentos políticos resultaram do esgotamento de um modelo econômico e social que lançou o país em uma grave crise econômica que se prolonga por décadas. Nesse contexto, o país alcançou as maiores taxas de desemprego e concentração de renda na última década. Tais problemas produziram repercussões sociais que culminaram com diversas revoltas populares por melhorias reais nas condições materiais de existência, com foco principal na questão trabalhista (Zemni, 2013).

A organização do trabalho emerge, em tal contexto, como resultado da dissociabilidade entre as dimensões local e internacional. Existe uma relação dialética entre as relações sociais de produção nesses dois níveis e, portanto, somente ao observar as realidades e suas formas de interação, é possível entender o contexto do capitalismo global e a inserção de um Estado na relação centro-periferia (Amin, 1997; Ribeiro, 2010).

O gatilho para a Revolução tunisiana foi a imolação do jovem Mohamed Bouzizi, em 17 de dezembro de 2010, motivado pela situação precária em que se encontrava. O ato aparentemente isolado de Bouzizi se espalhou sob a forma de indignação e desencadeou diversas manifestações por parte dos

jovens contra o baixo desenvolvimento e desemprego endêmico nas regiões de Sidi Bouzid e Kasserine. Imediatamente essas manifestações encontraram eco nos anseios da maioria da população tunisiana que, praticamente por todo o país, iniciou protestos de suporte aos jovens de Sidi Bouzid e Kasserine. Por fim, a maior central sindical do país, UGTT, decretou greve geral em Sfax e subsequentemente em Tunis, em 12 e 14 de janeiro de 2011, unificando as manifestações e as demandas, até então difusas, por liberdade, dignidade e a exigência de que o presidente Ben Ali e sua família deixassem a Tunísia (Gherib, 2012).

A Revolução de Jasmim, que ficou popularmente conhecida na Tunísia como Revolução da Dignidade, possui como característica central a demanda por melhorias nas condições materiais de existência. A questão laboral era o principal catalisador das insatisfações populares. É o que se infere, por exemplo, do principal *slogan* das manifestações de 2011, *al-tachghil isthqâq ya iisabat al-sorrâq*, que significa 'o trabalho é um direito, bando de ladrões'. Este tipo de demanda descolou, em certa medida, de outras mobilizações populares que ocorriam no mundo, muito mais ligadas a pautas culturais e pós-modernas do que a pautas referentes a questões típicas da economia política. Nesse sentido, as reivindicações populares árabes de 2011, que acabaram por refletir em outros países não árabes, demonstram a relevância das análises provenientes da economia política (Gherib, 2012).

Outra percepção que se pode ter a respeito do *slogan* acima referido está relacionada com o caráter anti-establishment e anti-político da frase de ordem. Isto foi algo que ficou adormecido durante a primeira legislatura, mas retornou à medida que as forças democráticas foram incapazes de encontrar solução para a crise, com destaque para a do emprego. Em entrevista, um professor do Instituto de Sociologia da Universidade de Sfax afirmou que “a aversão a todos os políticos está se configurando em algo amplamente difundido na sociedade da Tunísia. Isso não é preocupante apenas para a credibilidade das instituições, mas também para os próprios valores democráticos da Revolução de 2011”.

Assim sendo, para compreender o processo revolucionário, faz-se necessário analisar as relações entre as dimensões subjetivas e objetivas. Tais relações só podem ser entendidas dentro dos contextos social, histórico e temporal do desenvolvimento do capitalismo e de suas especificidades locais (Hopkins, 1978; Gates, 2018; Morelock *et* Narita, 2018). Desde o processo de independência até o final da década de 1980, o processo capitalista na Tunísia sempre foi guiado por uma ideologia desenvolvimentista, ou seja, sempre teve uma forte presença do Estado (Gherib, 2012). No entanto, com

a formulação do Programa de Ajuste Estrutural - SAP⁴¹, que visava a uma maior integração com a economia mundial no modelo estabelecido pelo Consenso de Washington, a sociedade tunisina enfrentou o enfraquecimento das capacidades do Estado de bem-estar social⁴² (Silva, 2009; Zemni, 2013). A implementação do bem-estar social, ainda que incompleta, foi um dos pontos de coesão política e social que deu apoio ao Estado nacional-populista (Amin, 1997). O capitalismo da Tunísia dota-se de características singulares pelo que, a fim de compreender com precisão a realidade material ali produzida, é essencial saber que existe uma demanda generalizada da classe trabalhadora por serviços estatais. Ainda assim, através do discurso de uma necessidade existente de entrar na economia globalizada, mais e mais serviços ligados ao Estado de bem-estar social e setores estratégicos da economia foram privatizados (Gherib, 2012).

O contexto histórico da formação do capitalismo na Tunísia caracteriza-se pela criação de um Estado forte, que desempenhou o papel de burguesia e, ao mesmo tempo, criou condições para a reprodução do capital. O capitalismo pós-independência não possuía uma burguesia nacional desenvolvida, muito menos uma classe trabalhadora organizada. De acordo com o desenvolvimento do processo histórico, a autonomia do Estado se perdeu no interesse da classe burguesa que se constituía de maneira patrimonial⁴³ (Gherib, 2012).

A adoção do SAP inaugurou uma nova fase do capitalismo tunisino, com maior força da burguesia no aparato estatal. Essa nova dinâmica trouxe ao país um modelo de desenvolvimento que defende o desengajamento do Estado da esfera econômica por meio da promoção da privatização e liberalização da economia (El-Said e Harrigan, 2014). Tal conjuntura levou ao abandono de qualquer política de desenvolvimento para diversificar a atividade industrial, algo que anteriormente havia sido o foco das políticas estratégicas do governo. A partir desse momento, a economia produtiva começou a se desenvolver centrada em um modelo baseado em indústrias de baixo valor agregado (baixa tecnologia e trabalho pouco qualificado), focado nas exportações. O resultado desse processo é a integração na economia global de maneira altamente prejudicial ao trabalho. Configura-se, portanto, em situação benéfica ao capital, uma vez que a competitividade internacional se deve principalmente à pressão sobre

⁴¹ Sigla em inglês no formato usado pelo Banco Mundial.

⁴²A definição de Estado de bem-estar social pode ser apresentada como um conjunto de serviços e benefícios sociais de alcance universal promovidos pelo Estado, a fim de garantir uma certa "harmonia" entre o avanço das forças do mercado e uma relativa estabilidade social, abastecendo a sociedade de condições sociais que se traduzam em segurança para os indivíduos manterem um mínimo de base material em seu padrão de vida, para que possam lidar com os efeitos deletérios de uma estrutura de produção capitalista desenvolvida e excluída. Vale ressaltar que o Estado de bem-estar de tipo europeu nunca foi totalmente implementado na Tunísia. (El-Said e Harrigan, 2014).

⁴³ O patrimonialismo é a característica de um Estado que não faz distinções entre os limites do público e privado. As elites, em um país que passou pelo processo de modernização conservadora (Fernandes, 1975), geralmente controlam o Estado usando-o de acordo com seus interesses (Weber, 1968).

os salários, à erosão dos serviços sociais e a setores de interesse em capital especulativo (Ben Romdhane, 2011). Ao mesmo tempo, tal realidade criou na sociedade tunisiana um contexto de desemprego sistêmico e baixos salários (Allal e Geisser, 2011).

A formação do Estado na Tunísia está enraizada em um regime nacional-populista (Amin, 1997) que durou desde o final do processo de independência até o final da década de 1980. Esse processo histórico criou contradições internas que têm alimentado a luta de classes em nível nacional. Além disso, as características produtivas contribuíram ativamente para o papel do país na reconfiguração da economia capitalista global. A implementação de um modelo produtivo neoliberal, em substituição ao modelo nacional-populista, resultou em expansão econômica e diversificação das exportações. Em 1980, os produtos petrolíferos representavam 52,5% das exportações, contra 47,5% dos produtos não petrolíferos. Esses resultados são essencialmente diferentes dos resultados de 2001, quando os derivados de petróleo representavam apenas 9,2% das exportações⁴⁴. Por outro lado, começaram a aparecer os primeiros sinais de desemprego estrutural, que dez anos depois seriam o gatilho da Revolução (Islamic Development Bank, 2005).

No contexto internacional, a reinserção de Estados nacional-populistas na ordem capitalista neoliberal produziu consequências internas e externas. Internamente, a destruição do Estado de bem-estar social provocou uma desestabilização completa da coesão social. Também representou o fim de um projeto nacional-desenvolvimentista. Na esfera do capitalismo global, o processo histórico e as contradições internas contribuíram para o reforço da inserção e subordinação na relação centro-periferia (Amin, 1997).

Para compreender de forma satisfatória o processo revolucionário na Tunísia, deve-se ter em mente a condição periférica do país. Segundo Chase-Dunn, em seu trabalho *Global Formation: Structures of the World-Economy* (1989), os Estados periféricos seriam a ligação mais fraca no contexto do sistema mundo capitalista. O conceito de Chase-Dunn de desenvolvimento periférico joga luz sobre as amplas condições, no contexto destes Estados, para o florescimento de movimentos sociais e movimentos nacionais distintos que desafiam a lógica hegemônica do sistema-mundo (Chase-Dunn *et* Hall, 1997). Podemos observar estes movimentos de contestação hegemônica, de facetas mais variadas, seja pela criação de blocos como os BRICS ou pelas experiências nacionais populistas na Venezuela e em outros

⁴⁴ De fato, correu alguma diversificação econômica. Entretanto, a abertura comercial foi um golpe duro na indústria de transformação do petróleo na Tunísia, que não tinha condições de competir a nível global com as europeias ou do golfo.

países periféricos (Gates 2018). Estas noções são indispensáveis para entender os movimentos da Primavera Árabe e, conseqüentemente, da própria Tunísia.

A Primavera Árabe ocorre em um contexto de *tempestade perfeita* na economia-mundo capitalista. A crise do *subprime* havia explodido nos EUA e causado uma recessão global em 2008, que se alastrou pelo sistema financeiro dos países do centro e, conseqüentemente, engoliu os países periféricos. A resposta neoliberal foi a austeridade, que fez aumentar o preço de produtos básicos e causou uma realidade de desemprego endêmico, enquanto os bancos eram socorridos com enormes fluxos de dinheiro público. Foi no contexto desta falha da globalização neoliberal que a Primavera Árabe teve início em 2011 (Ostry *et al.*, 2016).

As revoltas tiveram origem em diversos países árabes como Tunísia, Marrocos, Egito e Líbia. Estes países apresentaram demandas e táticas de ação diferentes. Temas socioeconômicos, como o desemprego, estavam mais visíveis nas demandas populares da Tunísia e do Marrocos do que em outros países (Ostry *et al.*, 2016).

A Revolução da Dignidade rapidamente estabeleceu uma transição democrática. Este aparente sucesso tunisiano inspirou a leitura de muitos acadêmicos que chegaram a afirmar que a Primavera Árabe seria o fim do colonialismo neoliberal (Dabashi, 2012). A verdade se revelou bem mais humilde do que as projeções, visto que no fim a Primavera Árabe não se espalhou pelo mundo e nem se opôs à hegemonia dos países centrais dentro do sistema.

No início de 2013 apenas a Revolução parecia amplamente vitoriosa e consolidada, pondo em prática um regime democrático com características mais liberais, uma nova constituição em 2014 e eleições livres neste mesmo ano (Ostry *et al.*, 2016). Uma realidade muito distante das previsões positivas, transformadoras e anti-neoliberais de Hamid Dabashi (2012). Antes mesmo da Revolução, a economia-mundo capitalista já impunha uma pressão neoliberal tremenda, pressão esta que se acentuou à medida que o processo de liberalização política se intensificava (Moghadam, 2004).

A população da Tunísia viu suas esperanças e demandas por emprego, dignidade e melhores condições materiais de existência (Gherib, 2012) se deteriorarem à medida que o seu *zeitgeist* revolucionário era exorcizado pelo capitalismo. Logo no momento de catarse revolucionária, a instabilidade política interna e a crise global fizeram com que o investimento direto estrangeiro caísse 29%. Ademais, 182 empresas estrangeiras - majoritariamente alemãs, francesas e italianas - foram fechadas, o que retirou 10,930 empregos formais de uma economia com problemas endêmicos de desemprego e trabalho precário (Ayadi *et Mattoussi*, 2014, p. 6).

No trabalho de Maha Yahya (2016) restam claras as frustrações socioeconômicas da população tunisiana. Yahya indica que 62% dos tunisianos afirmam que é necessário um Estado mais politicamente estável, independente do risco que isso possa significar para uma democracia plenamente liberal. Além disso, neste contexto, os jovens são particularmente afetados. Com uma taxa de 15% - números de 2016, mas que seguem acima dos 10% há duas décadas – o desemprego dos jovens graduados atingiu 31%. Deste modo, ficou evidente a incapacidade deste novo Estado tunisiano, 5 anos após a Revolução, em responder às demandas populares (Yahya, 2016).

No ano de 2016 a situação econômica tunisiana se agravou de forma tão acentuada que, sem outra opção, o Governo central se viu obrigado a recorrer ao Fundo Monetário Internacional – FMI. Foi negociado um empréstimo de \$2.8 bilhões⁴⁵ para ajudar na reestruturação econômica e na transição política para a democracia. No entanto, em contrapartida, o Governo tunisiano deveria formular um plano em conjunto com o FMI para a reestruturação da economia visando um ganho de produtividade. Alguns dos pontos foram: a promoção de uma agricultura mais moderna, proteção dos recursos naturais e a transformação obrigatória de 50% das universidades em institutos de ciência, matemática, tecnologia e engenharia, para criar uma economia “inteligente” (République Tunisienne, 2016).

O Plano de Desenvolvimento 2016-2020 – PD16–20 (République Tunisienne, 2016) mostra um país cada vez mais dependente dos recursos internacionais e mais volátil frente às ocorrências sociopolíticas nos países centrais. Tal realidade confirma os argumentos da teoria da dependência, que observa os efeitos adversos do investimento estrangeiro que reforçam a relação exploratória entre centro e periferia (Tavares, 1972).

Passaram-se dez anos da do início do processo revolucionário, mas o desejo de uma sociedade mais igualitária e com desemprego em baixa não se concretizou. Segundo os dados do World Bank, o desemprego seguiu acima dos 15% no ano de 2019 e a tão sonhada dignidade parece ainda estar bem distante⁴⁶ (Weipert-Fenner, 2018).

A descrença com a democracia e com a Revolução em si foram notadas na totalidade das entrevistas. Um dos entrevistados, Armed, chegou a afirmar que “a participação na Revolução foi inútil e um erro. O regime anterior ao menos tinha ordem e o governo atual nem isso.” Afirmou ainda que “a democracia é uma ferramenta que não funciona e que é mais importante ter dinheiro para dar para suas filhas do que um conceito que em nada interfere na sua vida cotidiana”.

⁴⁵ Este trabalho utiliza a métrica brasileira. Neste sentido, o “bilhão” equivale a “mil milhões” em Portugal.

⁴⁶Ver: <https://data.worldbank.org/indicator/SL.UEM.TOTL.ZS?locations=TN>. Acessado em 01.07.2021.

Em outra entrevista Marwan, taxista da cidade de Sfax, afirmou que perdeu “a confiança em todo o parlamento quando começaram a diminuir os subsídios que o governo dava para o leite, transporte entre as cidades e para o pão.” Perguntado de que forma os cortes nos subsídios o afetaram mais, o entrevistado disse que “principalmente nos transportes, minha família sentiu muito. Sou de Túnis e uma viagem que custava aproximadamente 4 dinares, hoje custa 20. Só consigo visitar minha família uma vez por mês. Como alguém pode dormir tranquilo sabendo que suas ações dificultam filhos de verem suas mães e avós de abraçarem seus netos?”. Quando lhe perguntei sobre os benefícios que a democracia teria trazido, nomeadamente a liberdade, Marwan me interrompeu retrucando “Liberdade? Onde está a liberdade? Tenho menos condição de vida que há nove anos. Não posso mais ir para Túnis, está tudo mais caro. O leite, o pão... antes pagava 100 milimes⁴⁷ no pão e hoje pago o dobro. Pode não parecer muito, mas ao final do mês não sobra nem para visitar minha mãe”.

De fato, neste período de dez anos pouco foi alcançado no pós-Revolução. A grande marca foram as liberdades civis, mas que de pouco serve para uma parcela significativa da população em um país tão desigual. Entretanto, diferentemente do que inicialmente foi especulado na investigação, a liberalização econômica decorrente de uma política econômica mais neoliberal não modificou muito as condições socioeconômicas do país. Mas se não houve uma piora significativa na condição material de existência da população tunisiana, como justificar a perda de apoio popular da democracia, enquanto o antigo regime parece ser idealizado por uma onda saudosista?

A primeira razão parece óbvia: a democracia liberal falhou como forma de resposta às demandas materiais da população. Nas palavras de Kamel, trabalhador da rádio de Sfax, “era apenas questão de tempo esse descontentamento [com a democracia] se espalhar. O descontentamento que iniciou a Revolução ainda está aí, mas nenhuma das demandas efetivas da população foi atendida. Por que a democracia teria a boa vontade dos mais pobres?”.

A diminuição dos auxílios do governo impostas pela SAP parece ter afetado não somente o apoio ao regime, mas também o ânimo e esperança dos tunisianos. Abubakar, um dos muitos trabalhadores precários de Sfax, afirma que “o corte dos auxílios foi um golpe muito grande na minha família. Não consigo entender como podem subir tanto o preço dos alimentos. Não garantir estas coisas básicas é algo completamente contra o islã [...]. Em algum momento nos perdemos e nos distanciamos de nossa essência.”.

⁴⁷ Milimes é equivalente a cêntimos. Entretanto, a métrica da valoração das moedas é diferente na Tunísia. Enquanto 1 euro equivale a 100 cêntimos, um Dinar Tunisiano equivale a 1000 milimes.

Para piorar a insegurança de parte da população frente aos islamistas do Ennahda, a aproximação à Turquia de Erdogan levanta suspeitas sobre uma possível subserviência frente a um movimento neo-otomano (Volfavá, 2016). A realidade de uma política imperialista neo-otomana ainda está em debate (Ergec, 2014), mas o medo de um movimento que busque a hegemonia turca na região já está nas mentes e corações de uma parcela significativa da população da Tunísia, sobretudo em uma parcela que se posiciona contra o movimento islamista.

Um outro entrevistado, Mohammed, desempregado de Sfax e ex-eleitor do Ennahda, afirmou que “pouco importa se é democracia ou ditadura. Meu salário vai continuar baixo para sustentar minha família. Na época da ditadura era ruim, mas ao menos o Governo ajudava”.

Na mesma linha Mohammed, Mounir, morador de uma vila de pescadores na ilha de Kerkennah, afirma que “desde que cortaram os auxílios da minha família estamos passando dificuldades. O governo não pensa no povo, erramos em 2011”.

Quando observamos a frieza dos números, a realidade não apresenta grande diferença nas taxas de desemprego e a importância do setor turístico para a economia do país segue os mesmos patamares de antes. O desemprego alto e a dependência do turismo são fatores econômicos que remontam à década de 80 (Islamic Development Bank, 2005; République Tunisienne, 2016; Yahya, 2016). O que de fato mudou foi o valor do auxílio praticado pelo Estado tunisiano na forma de subsídios econômicos, nomeadamente nos setores alimentícios – trigo e leite - e transporte por meio da empresa nacional de trens Société Nationale des Chemins de Fer Tunisiens. O momento histórico de uma economia global retraída acabou por reforçar as características neoliberais que já se configuravam, em menor força, na economia política tunisiana desde o final dos anos 1980 (République Tunisienne, 2016).

Nesse sentido, há que se destacar a virada neoliberal dada pelos islamistas do Ennahda. Primeiramente, é preciso salientar que o islamismo, ou islã político, não é uma ideologia baseada em classes sociais (Kurzman e Naqvi, 2010), muito menos inerentemente pró ou contra o capitalismo (Tripp, 2006). De fato, o islamismo pode se aproximar tanto de movimentos sistêmicos – neoliberalismo – quanto de movimentos não sistêmicos (Beinin, 2005). Entretanto, a discussão que se coloca ao movimento islamista, que é maior do que o Ennahda, é se o partido ainda pode ser visto como maior expoente partidário/eleitoral desta ideologia ou se a adoção de políticas neoliberais e abandono de políticas sociais e de solidariedade o colocam em uma posição de pouca legitimidade frente a este movimento (Salem, 2020: 708).

De fato, por um curto período, o Ennahda tentou implantar políticas desenvolvimentistas, mas a condição precária da economia global e a necessidade de empréstimos estrangeiros empurraram o país para a asfixia ideológica do FMI (Hanieh, 2015).

A virada neoliberal do Ennahda também favoreceu o partido na batalha eleitoral pelos votos da classe média e elite. Ao chegar ao poder, o Ennahda cria um *modus operandi* de campanhas eleitorais e discursos políticos voltados para a classe trabalhadora e põe em prática demandas políticas das elites. (Bilgin, 2021).

A instrumentalização de práticas islâmicas como a *dawa* traduz-se em uma maneira do partido obter ganho político ao beneficiar as elites sem perder o apoio dos mais pobres. A *dawa* pode ser interpretada como um chamado ao islã através da caridade. Noutras palavras, fazer a caridade é um traço central do islã. Em sua derivação política, tal prática passou a ser usada por alguns movimentos islamistas para propagação ideológica, principalmente nas zonas urbanas e rurais mais pobres (Bilgin, 2021).

Para o Ennahda isto é uma oportunidade pois, por ainda gozar de legitimidade popular dentro do crescente movimento islamista, consegue sustentar sua base eleitoral por meio da teia de caridade (Sigillo, 2019:4). Resta saber se e por quanto tempo o Ennahda conseguirá manter essa base. Segundo o professor Nbli da Universidade de Sfax, “por algum tempo o Ennahda conseguiu monopolizar o movimento islamista [eleitoral] que, de fato, é extremamente plural. Foi sem dúvida nenhuma um feito político impressionante. No entanto, rachaduras já começam a aparecer e críticas dentro e fora do partido, se tornam diariamente mais comuns”.

É difícil saber o que seria da Tunísia se a Revolução tivesse ocorrido em tempos mais favoráveis, mas o fato é que foi imposto ao Ennahda o mesmo projeto que produziu, ou ao menos agravou, consequências sociais que derrubaram o presidente Ben Ali (Paciello, 2013, p. 18).

Concluindo, em troca de um programa de auxílio financeiro pelo FMI de dois anos de duração, no valor de 1.75 bilhões de dólares, o governo tunisiano de maioria islamista e eleito democraticamente foi obrigado a implementar a mesma agenda política de medidas de estabilização econômica adotadas durante o regime ditatorial de Ben Ali. Dessa forma, pode-se afirmar que a implementação do programa do FMI marcou o fim da experiência social-democrata desenvolvimentista do Ennahda e abriu caminho para a aproximação definitiva entre o islamismo e o neoliberalismo dentro do partido.

Tendo em vista a guinada neoliberal, é impossível determinar o que o futuro reservará ao Ennahda em seu horizonte político. Por um lado, parece que o estreitamento de laços entre o partido e

a classe média e elites possibilitou ganhos eleitorais. Por outro lado, o distanciamento de pautas islamistas começa a abalar a legitimidade do partido dentro do amplo movimento islamista e, conseqüentemente, diante de sua base política orgânica. O distanciamento desta base política em detrimento de um grupo que, a qualquer momento, poderá se associar a outro movimento político que melhor lhe convenha, parece ser um risco grande para o Ennahda na sua pretensão política de obter maioria legislativa.

A sustentabilidade política nunca foi a principal preocupação no contexto de globalização neoliberal, pois políticas distributivas são desfavorecidas (Rodrik, 2011). O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo demonstra como “a unificação dos mercados nacionais necessitou de um inequívoco projeto político liderado por um forte poder executivo central” (Rodrik, 2018, p. 16), algo que não se verifica no contexto global da globalização neoliberal (Rodrik, 2011; 2018).

Essa realidade sistêmica, que produz uma política fragmentada, cria um modelo de globalização assentado em assimetrias socioeconômicas corrosivas que direciona os acordos comerciais a uma agenda unicamente *pró-business*. Em outras palavras, criou-se um modelo de globalização que assume a necessidade de ganhos substanciais dos investidores, ganhos estes que acabariam escoando para os demais segmentos da sociedade (Rodrik, 2018). O desequilíbrio na relação entre capital e trabalho, no contexto da globalização atual, afeta principalmente desempregados, trabalhadores precários e classe média baixa (Betz, 1994; Rodrik, 2011).

Ao não formular uma política econômica voltada à proteção e melhora das condições materiais de existência dos menos favorecidos pelo sistema, o Ennahda acabou contribuindo para divisões internas na sociedade tunisiana. Desde os escritos de Ibn Khaldun (1988; 2015), essa situação é percebida como corrosiva e instável pela falta de *asabiyyah*⁴⁸. Tal política econômica apresenta-se, portanto, como um risco à existência da jovem democracia tunisiana.

Capítulo 3. Neoliberalismo, islamismo e o lugar do populismo na agenda política tunisina

Ao longo da argumentação ora construída neste trabalho, buscou-se desenredar a medida em que a ideologia neoliberal intensificou as crises sociais e econômicas por seu constante ataque aos

⁴⁸ *Asabiyyah* é um conceito de Ibn Khaldun, apresentado no livro *Muqaddimah* ([1377] 2015), que descreve o que unifica as ações dos agentes e os fazem trabalhar em conjunto. Muito embora laços de sangue e a fé tenham uma importância fundamental, o que move os coletivos a agirem juntos e se agregarem é a perspectiva de justiça social. É impossível não relacionar o conceito de *asabiyyah* com o conceito de coesão social formulado por Durkheim mais de cinco séculos depois (Yahya 2013).

mecanismos de proteção social do Estado-providência. A instabilidade econômica, junto com uma sensação difundida de abandono e de degradação da coisa pública, fez surgir um movimento político inédito no contexto tunisiano. Pela primeira vez um partido – Partido Destouriano Livre – de extrema-direita, de modelo ocidental, conseguiu assentos no parlamento e se firmou como terceira maior força legislativa. Entre ataques à democracia liberal e a defesa da ditadura de Ben-Ali, a ascensão do populismo radical de direita marca a falha na resposta política dos anseios que motivaram a Revolução da Dignidade.

3.1 O desenvolvimento histórico dos movimentos populistas

Definir o populismo é parte do processo necessário para compreendê-lo. A maioria dos conceitos são contestados, debatidos e redefinidos durante o processo de desenvolvimento das ciências sociais. Esse movimento dialético, no campo da produção das ideias, é o fator indispensável para evolução dos conceitos. O populismo é, sem sombra de dúvidas, um dentre esses conceitos amplamente contestados, debatidos e em constante processo de transformação e diálogo entre diferentes disciplinas (Mudde, 2019).

O uso do termo ‘populismo’ está associado, historicamente, a três movimentos políticos – os *norodniks*, com origem no Império Russo, o Partido do Povo, com origem nos Estados Unidos da América, e o caudilhismo latino-americano (Tormey, 2019). Os *norodniks* constituem um movimento com origem na Rússia de meados do século XIX. Tal movimento foi criado por intelectuais de classe média urbana que, pelo imaginário romântico do campo construído na literatura russa, acreditaram que as tradições camponesas seriam uma defesa ao desenvolvimento capitalista (Venturi, 1960). Devido à extensão da terra que cada indivíduo deveria trabalhar e a baixa tecnologia disponível, o campesinato russo, em sua maioria, não conseguia atingir a produção desejada pelas autoridades. Deste modo, para cumprir o que lhes era exigido pelos nobres detentores das terras, os camponeses recorriam ao trabalho coletivo. Essa característica coletivista soava aos ouvidos dos intelectuais da classe média urbana como uma forma de socialismo (Tormey, 2019). Inevitavelmente, os *norodniks* passaram a rivalizar com os marxistas do Partido Operário Social-Democrata Russo. “Enquanto os marxistas encorajavam o desenvolvimento da consciência de classe trabalhadora e a organização da classe trabalhadora, os populistas enfatizavam a natureza indiferenciada do povo russo como um todo em suas lutas contra o czarismo” (Tormey, 2019, p. 26). Já os *norodniks* acreditavam que, devido à condição frágil da consciência política do campesinato,

seria necessária uma liderança que os representasse de modo a evitar os avanços e possível controle de uma elite corrupta (Tormey, 2019).

Já o Partido do Povo foi a terceira força partidária nos Estados Unidos, particularmente forte no Oeste e Sul do país no final século XIX e início do século XX. O termo ‘populista’, que à época não possuía a carga pejorativa da atualidade, foi utilizado amplamente pelos jornais da época como forma de distinção do movimento político (Houwen, 2013). O Partido do Povo foi criado para representar os interesses dos pequenos agricultores. Sua retórica era “voltada para o ‘homem comum’ [...], protestando contra os valores liberais e igualitários na zona rural” (Tormey, 2019, p. 28). Existia também uma crítica econômica do processo de desenvolvimento dos Estados Unidos. Na visão do partido, a direção do desenvolvimento econômico concentrava nos grandes centros urbanos tanto as riquezas quanto o poder. Essa concentração de riqueza ocorria em detrimento das áreas empobrecidas nos Estados do sul (Tormey, 2019).

Por fim, o último fenômeno político da onda considerada clássica do populismo foi na América Latina pós-Grande Depressão de 1930. No rastro da destruição e instabilidade causada pela crise, líderes populistas fortes emergiram e, através de um discurso desenvolvimentista e nacionalista, construíram uma aliança de classes heterogênea com um claro projeto de desenvolvimento (Cardoso e Faletto, 1969). A primeira onda populista latino-americana foi pavimentada pelo rápido processo de modernização pelos quais todos os países da região, em escalas diferentes, passaram durante a primeira metade do século XX. Tais movimentos populistas podem ser definidos como movimentos de conciliação de classes que incluíam um clamor por igualdade de direitos políticos e participação universal na vida política, sob a efígie de um líder carismático com nuances autoritárias (Germani, 1978). O populismo latino-americano inaugura ainda uma categoria diferente de populismo daquela vista nos países europeus, o chamado populismo inclusivo, algo que ficou associado ao populismo de vertente à esquerda (Mudde e Kaltwasser, 2012). A importância histórica da onda clássica populista na América Latina para o desenvolvimento dos estudos sobre o populismo foi que, pela primeira vez, o fenômeno era visto em uma escala supranacional (Cardoso e Faletto, 1975). A região também contribuiu mais recentemente para os estudos sobre o populismo no início dos anos 1990⁴⁹. Diferente da primeira onda, que era mais alinhada com o ideário de esquerda, esta segunda onda apresentou, pela primeira vez, a junção entre populismo e neoliberalismo (Weyland, 1996, 2001).

⁴⁹ Trata-se de um período marcado por uma nova onda populista capitaneada por Collor de Mello, no Brasil, Fujimori, no Peru, e Menem, na Argentina (Weyland, 1996, 2001).

3.1.1 *Ideational approach*

Afirmar que o populismo é uma ideologia é algo controverso. É necessário sustentar ontologicamente tal afirmação. Nesse sentido, a proposta da 'dialética material-ideacional' afirma que as ideias têm um papel independente do resultado político e são ademais capazes de produzir efeitos materiais demonstráveis (Stanley, 2008). Ideias, partindo dessa suposição, "existem em uma relação dialética em circunstâncias históricas e sociais [...] tendo efeitos materiais no contexto formado pela ação estratégica destes atores (Stanley, 2008, p. 98).

Segundo Freeden (1996), um conjunto de ideias articuladas dá forma a uma estrutura interpretativa que, quando utilizada para conceitualizar o mundo à nossa volta, configura uma ideologia. Afinal, a essência da ideologia é construir uma simplificação elaborada por meio da lógica e de questões socioculturais presentes na realidade. A ideologia não apenas demonstra um caminho na leitura da realidade, mas também age nas próprias ações e discursos políticos que constantemente transformam a realidade. (Freeden, 2003). Em outras palavras, não é o movimento político que cria o discurso, mas sim o discurso, por meio de um conjunto de ideias que o articula, que cria os movimentos políticos (Laclau e Mouffe, 2001).

Em um contributo singular no debate acerca das características da ideologia, Freeden (1996) delimita que algumas características diferenciam a ideologia em dois tipos - *thin-centred ideology* (ideologia fraca) *thick-centred ideology* (ideologia forte ou ideologia total). A ideologia "forte" possui uma morfologia mais densa, com uma gama de conceitos sólidos, cientificamente e filosoficamente bem definidos, fortemente interligados e cruciais para a formulação da visão de mundo, bem como nas ações de combate às mazelas políticas e sociais que afligem determinada sociedade (Mudde, 2004; 2013). Em completo contraponto, a *thin-centred ideology* possui uma morfologia identificável, porém simplista e com poucos conceitos, muitas vezes sem amparo científico e com sentidos extremamente fluidos. A soma dessas características faz com que tal construção ideológica seja incapaz de formular propostas e soluções complexas para os anseios sociais, políticos e econômicos, tendo que, desta forma, recorrer ao auxílio dialético de uma ideologia total (Freeden, 2006; Stanley, 2008). Em resumo, tal quadro teórico determina o populismo como uma coletânea de ideias limitadas em amplitude (Mudde, 2013, p. 150) e que "potencializa outras ideologias como o autoritarismo ou nacionalismo" (Tormey, 2019, p. 20). Dito contexto ajuda a compreender o motivo pelo qual não há casos, ao menos significativos, de movimentos

populistas isolados no contexto global, mas sim formas de populismo que compartilham e articulam movimentos ideológicos (Laclau, 1977).

A utilização da abordagem ideacional na análise do objeto se justifica, pois, tal abordagem, se baseia numa clara definição do conceito de populismo através da classificação do objeto dentro de categorias muito bem definidas. Assim sendo, delimitaremos neste trabalho o conceito de populismo como uma forma de discurso e conjunto de ideias “que considera a sociedade separada em dois grupos moralmente antagônicos, ‘o povo puro’ contra a ‘elite corrupta’, na qual a política deve ser a expressão da ‘*volonté générale*’” (Mudde, 2004, p. 543).

De modo a facilitar sua compreensão, pode-se desmembrar a definição de populismo em quatro conceitos centrais: ‘ideologia’, ‘elite’, ‘povo’ e ‘*volonté générale*’. (Ball, 1999, p. 391). ‘Ideologia’ é usado aqui de uma maneira inclusiva como “um corpo (direta ou indiretamente) normativo sobre a natureza do homem, da sociedade, bem como sobre a organização e propósito da sociedade (Sainsbury, 1980, p.8).

O segundo conceito, e talvez o mais importante, é o de ‘povo’. Mesmo outros conceitos como ‘elite’ (representa a oposição) e a ‘*volonté générale*’ (suposta expressão da vontade popular), constroem seus significados a partir do conceito de povo. Este, por sua vez, nada mais é do que a imagem criada, pelo discurso ideológico populista, de um corpo homogêneo e dotado de uma moral uniforme que é defendida pelo populista por retratar, na sua concepção, o verdadeiro sentido da sua sociedade (Mudde, 2004). A moral divisionista, ‘o povo puro’ versus ‘a elite corrupta’, é proveniente de “uma concepção idealizada da comunidade” (Tuggart, 2004, p. 274). O que distingue ‘povo’ de ‘classe’ e ‘nação’ é que o primeiro é raso ou mesmo vazio de significado (Laclau, 1977). Isso quer dizer que o populista que busca o crescimento eleitoral terá que definir o conceito de ‘povo’ de acordo com alguma característica central da comunidade que se busca cativar eleitoralmente. Em outras palavras, o político populista deve tentar criar um sentido de identificação que faça com que a comunidade que busca cativar se enxergue na sua concepção idealizada de comunidade (Mudde, 2019).

O terceiro conceito é aquele de ‘elite’. O populismo distingue ‘o povo’ e ‘a elite’ por uma dimensão moral, de bem contra o mal, que estrutura o imaginário social em uma disputa antagônica (Hawkins, 2009). A elite é, nesse contexto, simplesmente o oposto do povo, ou seja, o que não se encaixa na concepção idealizada da comunidade (Tuggart, 2004).

Por fim, o último conceito, o de ‘*volonté générale*’, se traduz na crença de que a política é a vontade do povo (puro e homogêneo) baseada no senso comum e interesses específicos (Mudde, 2019).

Nesse sentido, a política é vista como a expressão de uma vontade popular (decisão) e o político populista de extrema-direita representa a *vox populi* – a vontade do povo (Mudde, 2017).

A junção desses quatro conceitos expressa o populismo, todavia não forçosamente aquele de extrema-direita. Para tal é necessário que o objeto de estudo apresente duas novas características – nativismo e autoritarismo – além do próprio populismo. Sendo assim, podemos definir que o populismo radical de extrema-direita partilha um centro ideológico bem definido que combina o próprio populismo com nativismo e autoritarismo (Mudde, 2019).

Já o nativismo é a combinação de nacionalismo e xenofobia. É uma característica ideológica compartilhada por todos os partidos de extrema-direita que afirmam que determinado Estado ou país deve ser habitado apenas pelo grupo nativo, além de defender que os elementos não nativos, sejam eles pessoas ou ideias, são uma ameaça existencial ao Estado homogêneo percebido pela ideologia populista. O nativismo também tem a função de criar o que é considerado o inimigo ou possíveis corruptores da moral e, por consequência, ameaças à existência do próprio povo. No nativismo, o inimigo pode estar tanto dentro do país como fora dele e pode ser inclusive uma outra nação, conjunto de nações ou um grupo étnico (Mudde, 2004; 2017; 2019). O nativismo tem em si o ato político deliberado de estigmatizar um corpo social que é visto, pelo populista de extrema direita, como parte não orgânica do imaginário construído de povo e de sua moral única. A estigmatização de um grupo social, seja ela por afinidade política, etnia ou religião, é o que parece unificar os movimentos populistas de extrema-direita do Norte e Sul globais em torno do conceito de nativismo⁵⁰.

Finalmente, temos como última característica o autoritarismo que, no sentido aqui posto, representa estritamente a noção de “lei e ordem” como guia para lidar com questões sociais como prostituição, drogas e aborto, dentre outros. O populismo de extrema direita crê em uma sociedade estrita, pautada pela ordem, sendo que a quebra desta ordem e, conseqüentemente, da autoridade, devem ser severamente punidas. O autoritarismo é um dos traços ideológicos mais marcantes da extrema-direita (Mudde, 2017).

A versatilidade do *ideational approach* também possibilita criar uma distinção teórica bem definida entre populismos de esquerda e direita. Assim sendo, pode-se definir que o populismo de esquerda possui uma propensão ao igualitarismo (Mudde e Kaltwasser, 2013), e geralmente se apoia

⁵⁰ Como exemplo do uso da estigmatização como ação política deliberada, pode-se citar o caso brasileiro. No contexto brasileiro atual, “esquerdista” é muitas vezes utilizado com intenção pejorativa, como sinônimo de corrupto e amoral e quilombolas, índios e negros cotistas, como aproveitadores do povo por “viverem às custas” dos impostos alheios. Argumento este muito próximo ao que é utilizado em Portugal para falar de imigrantes ilegais, refugiados e ciganos. Por fim, podemos citar também o caso tunisiano, que vê o Partido Destouriano Livre apresentar os que comungam a visão política denominada “islamista” como terroristas e corruptos.

em alguma variante ideológica do socialismo ou da social-democracia (Laclau, 1977; Mouffe, 2019). Por outro lado, o populismo de extrema-direita combina a ideologia populista com a ideologia neoliberal e/ou nacionalismo (Betz, 1994; 2004; 2018). Essa dinâmica reflete algo que é indispensável ter em mente: a ideologia populista, justamente por se caracterizar como uma ideologia frágil, precisa se entrelaçar com outra ideologia para sobreviver e manter seu manto de alternativa política viável.

3.1.2 Da teoria de Carl Schmitt ao estigma e seu papel político na construção do antagonismo

É impossível debater sobre populismo, principalmente sua filiação radical de direita, sem adentrar no trabalho controverso do filósofo, político e jurista alemão Carl Schmitt. Schmitt escreveu a maior parte de seus trabalhos mais famosos durante a República de Weimar, no período compreendido entre o final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a ascensão do partido nazista (1933)⁵¹. É considerado até hoje como um clássico do pensamento jurídico e influenciou fortemente intelectuais como Hannah Arendt e Chantal Mouffe, através de sua percepção de distinção da categoria política, tecnológica, legal e crítica ao liberalismo econômico e político. Segundo Schmitt, o liberalismo político e econômico acobertava e transformava em política os interesses de uma parcela internacionalista da burguesia em detrimento dos trabalhadores e burguesia nacional (Arendt, 1973, p. 339; Schmitt, 1996, pp. 25-26).

Em 1933, mesmo ano em que assumiu a cátedra na universidade de Berlim, Schmitt se juntou ao partido nazista. Se tornou um dos maiores teóricos do regime, se convertendo, desta forma, um intelectual ligado a extrema-direita.

A principal linha argumentativa de Schmitt se constrói em torno do conceito de lei, que é definida pelo critério do que é, ou não, normas e regras legais, o conceito do político e, por fim, o conceito de 'amigo' e de 'inimigo'. A demarcação do quem é inimigo e que é amigo não pode ser antecipado pela lei, essa escolha é existencial. Desta forma, Schmitt entende que o conceito de político não é simplesmente distinto da esfera jurídica legal, mas anterior à sua formação. Neste sentido, nenhum sistema de normas pode ser desenvolvido ou aplicado sem um momento de decisão verdadeiramente existencial de uma sociedade (Schmitt, 1996). Nas palavras de Schmitt (1996, p. 27), "somente os verdadeiros participantes podem corretamente reconhecer, entender e julgar a situação e estabelecer o

extremo caso de conflito. Cada participante está em posição para julgar se o adversário tem a intenção de negar seu modo de vida e, para além disso, se é necessário lutar para preservar suas formas de existência”.

A belicosidade do antagonismo em Schmitt cria uma visão de que a política é essencialmente conflito e que este conflito é sempre conduzido pelo antagonismo da dicotomia amigo-inimigo. O resultado deste arcabouço teórico é a glorificação da violência que vê a política como conflito e a oposição ao inimigo como base para se criar a solidariedade necessária para se construir a visão homogênea do amigo (Löwith, 1935). Já se pensarmos na construção da imagem do inimigo, o estigma pode desempenhar um papel importante (Goffman, 1988).

O estigma é totalmente dependente do poder social, econômico e político, ou seja, é necessária uma relação de poder para estigmatizar (Link e Phelan, 2001). Pode ser definido como um conceito que confere, sobre um indivíduo ou grupo, um atributo que o desacredita e desqualifica, e que existe dentro de uma relação social. Este atributo pode ser instituído de três formas. Em primeiro lugar, pelo corpo, o que pode ocorrer, por exemplo, em razão de alguma deformidade (Goffman, 1988, p. 14). A segunda maneira de conferir o estigma é pelo caráter individual. Seria o caso, por exemplo, do alcoolismo e do uso de drogas. Por fim, o estigma pode ser também do tipo tribal, aquele que é o mais relevante para a presente análise. O estigma tribal reflete-se em raça, nação e religião e possui a característica singular de transmissibilidade pela linhagem, podendo, desta forma, contaminar todo o núcleo familiar do estigmatizado (Goffman, 1988, p. 14).

Uma crítica que se pode fazer às pesquisas voltadas para o estigma é o foco na percepção dos indivíduos e em suas consequências, ou seja, foco em relações sociais a um nível micro. Pesquisas que examinem as fontes e consequências da exclusão social e econômica em contexto macro são minoria no campo (Oliver 1992). Tal falta de abrangência das pesquisas sobre estigma fica ainda mais evidente quando se nota que a literatura sobre estereótipos é muito mais extensa do que sobre discriminação. Tal fato evidencia a necessidade de se abordar o tema de maneira mais estrutural e menos individual, visando a construção mais completa dos efeitos do estigma nas relações sociais micro e macro (Fiske, 1998). O conceito de estigma oferece ainda um vasto campo de estudo que pode contribuir com pesquisas sobre conflitos políticos e culturais. Neste campo têm surgido cada vez mais pesquisadores que defendem uma aplicação mais crítica no uso do conceito, para melhor delimitar o papel do estigma nas condições de opressão política (Hannem, 2012; Tyler, 2018).

Parte do contributo que o conceito de estigma pode oferecer aos estudos sobre o populismo radical de direita diz respeito à separação da sociedade entre “nós” e “eles”. Este tipo de separação é um componente central do conceito de estigma e, muito embora os grupos que configuram o “nós” e “eles” variem a depender do contexto sociopolítico, esta separação continua proeminente hoje em dia (Marone, 1997; Devine *et al*, 1999). A lógica de que “eles” são uma ameaça a “nós”, em razão de serem considerados imorais, preguiçosos e predatórios segue intocada desde os estudos iniciais de Goffman (Marone, 1997). A atribuição de rótulos negativos torna-se uma racionalidade na qual o estigmatizado é visto como uma entidade completamente alienígena ao contexto geral do povo homogêneo. Em casos extremos, os indivíduos fortemente estigmatizados podem perder a condição de humanos aos olhos dos não estigmatizados. Isso ocorre quando “eles” tornam-se tão diferentes de “nós” que impossibilita qualquer posição empática. A consequência política dessa dinâmica é abrir o caminho para que qualquer tipo de tratamento horripilante e degradante seja dado ao grupo rotulado de “eles” (Link e Phelan, 2001).

Nesse sentido extremo de exclusão e discriminação, entende-se o estigma como “uma ideologia para explicar a [...] inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como classe social” (Goffman, 1988: 15). Dessa forma podemos concluir que a percepção do ‘nativismo’ como ideologia auxiliar ao populismo também pressupõe em sua gênese a própria essência do estigma.

Já se discutiu a noção de que o populismo, enquanto ideologia, possui quatro centros conceituais, (i) a existência de dois grupos relativamente homogêneos (ou reconhecidos como tal), (ii) que se relacionam de forma antagônica com base moral, (iii) na qual existe uma valoração positiva do “povo” e uma conotação depreciativa do que é percebido como “elite” ou “os outros” e, por fim, (iv) a noção de soberania popular (Stanley, 2008). Quando analisamos as interseções existentes com a proposição do estigma tribal, e de sua própria percepção como ideologia manifesta no cotidiano (Goffman, 1988), vimos que os três primeiros centros conceituais dialogam com os centros conceituais do estigma. Tal exercício teórico pode ser feito devido à característica central do estigma, que divide a sociedade em grupos antagônicos, com uma base moral, que confere uma visão depreciativa ao grupo classificado como “eles” e uma idealização e homogeneização do grupo enaltecido moralmente denominado “nós” (Goffman, 1988).

O critério classificativo que confere a efigie de radical de direita ganha volume teórico e analítico quando se associa o estigma tribal às categorias de nativismo e autoritarismo. O uso político do estigma tribal, mais precisamente, está intimamente ligado ao nativismo. Vale ressaltar que todo nativismo

necessita previamente do uso político do estigma tribal, entretanto, o estigma pode existir como parte da configuração social sem levar a um governo populista radical de direita.

Muito embora a construção macro dessa realidade e dos grupos estigmatizados estejam sujeitos ao contexto sociopolítico de cada país, o presente trabalho entende que o uso político do estigma tribal deve ser olhado como parte de um centro conceitual do populismo. Não é evidente, com base nos dados recolhidos durante a pesquisa de campo realizada, a capacidade de criação de estigma, ou, até mesmo, a real capacidade de disseminação dos estigmas pré-estabelecidos da sociedade por parte dos populistas radicais de direita. Entretanto, o uso político e reforço do estigma parece intimamente ligado às características do populismo previamente estabelecidas neste trabalho.

O trabalho de estigmatização (Goffman, 1988) direcionado a minorias e adversários políticos também não deixa dúvidas sobre o caráter nativista. O estigma é utilizado como forma de exercer poder sobre algum grupo, o que reforça as distinções. A capacidade de exercer o estigma como ferramenta política pressupõe a existência de uma relação de poder, seja ela institucional ou ideológica (Link e Phelan, 2001).

3.2 Hegemonia e populismo: o Partido Destouriano Livre e a oposição ao Ennahda

A definição científica do populismo de extrema-direita é o principal contributo e legado da abordagem ideacional. Entretanto, vale ressaltar que a percepção do populismo como uma ideologia, mesmo dentro da classificação abrangente de Freedon, está longe de ser um consenso acadêmico. Já o entendimento de que o populismo se manifesta através da prática discursiva é amplamente aceito. Nesse sentido, a propagação do discurso para a maior audiência possível é parte essencial do objetivo populista, seja qual for a vertente.

Dada essa necessidade de expansão, Laclau e Mouffe (2001) defendem que a hegemonia tem um papel a desempenhar na análise sobre movimentos populistas. A principal contribuição da teoria da hegemonia é elucidar o motivo que faz com que os indivíduos adiram a tais movimentos, sendo esta uma das lacunas da abordagem ideacional.

Para bem compreender os trabalhos de Laclau e Mouffe dos anos 1970 e 1980, deve-se analisá-los à luz da discussão dentro da esquerda nessas duas décadas. Tais debates giravam em torno do conceito marxista de classes que era visto, por parte da esquerda, como falho ao não englobar lutas

envolvendo, por exemplo, gênero e raça – crítica está especialmente aplicável a uma visão marxista ortodoxa⁵² (Sim, 2000).

Em *Hegemony and Socialist Strategy* (2001: 4), Mouffe e Laclau caracterizam seu projeto como pós-marxista. Os autores não rompem com a tradição teórica marxista, mas criticam o que consideram como o essencialismo da classe, o que não deve ser confundido com desvalorizar sua importância, mas sim perceber que a classe não guia sempre as ações políticas individuais e coletivas. Ambos os autores continuam a desenvolver seu trabalho a partir de conceitos marxistas como a hegemonia, trazendo-a para o centro do embate político.

Laclau deixou claro que o “pós” dentro do que considera pós-marxismo, não significa descartar o trabalho de Marx e outros marxistas, mas sim ressignificá-los, subverter e avançar aspectos teóricos. No caso mais concreto das teorias de Laclau e Mouffe estamos falando da teoria da hegemonia que é desenvolvida desde sua conceptualização por Gramsci (Howarth, 2015, p. 258).

Ambos os autores afirmam que todos os níveis de trocas sociais podem ser entendidos pela lógica da hegemonia, pois esta consiste na articulação entre elementos sociais – também chamados de ‘significantes’. A teoria da hegemonia deixa de ser essencialmente ligada à classe, sendo essa apenas uma identidade dentre várias. Neste sentido, a tarefa da esquerda é justamente articular todas as formas de identidade de maneira a criar um sujeito coletivo de mudança (Laclau, 2001; 2014).

Em *Hegemony and Socialist Strategy* (2001), Laclau e Mouffe empregam a noção de *point de capiton* de Lacan, que são os ‘significantes’ em torno do qual se unificam as identidades dispersas. Em outras palavras, o *point de capiton* descreve um ponto que unifica diferentes grupos sociais, como por exemplo o nacionalismo. Posteriormente, Laclau introduz o conceito de significante vazio, que seria desprovido de conteúdo e, desta forma, poderia ser usado como ponto de identificação entre grupos díspares (Laclau, 1996). Tendo em conta o processo histórico da Tunísia, podemos citar Habib Bourguiba como um paralelo ao exemplo usado por Laclau para demonstrar um significante vazio – mais precisamente a figura de Perón. Bourguiba, como um significante vazio, foi um ponto de identificação para distintos segmentos dentro da sociedade tunisiana, setores estes com diferentes identidades, interesses e visões de mundo. Bourguiba conseguiu colocar em sua base de apoio os trabalhadores, camponeses, a burguesia nacional, a esquerda nacionalista desenvolvimentista, feministas e líderes religiosos (Balta, 1990).

⁵² Vale ressaltar que a interseccionalidade já estava presente em Marx e, sobretudo, em Engels. A ligação entre classe, raça, gênero já estavam na discussão marxista desde a “A situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra” [1845]. Para além disso, a inserção da natureza nesta interseccionalidade é feita por Engels em “A Dialética da Natureza” [1883].

A funcionalidade política do significante vazio é justamente poder representar diferentes visões e aspirações de mundo sem criar conflito entre as variadas identidades, pois cada identidade percebe o significante vazio de sua própria forma (Laclau 1996; Howarth, 2015).

O significante está ligado a outro conceito lacaniano – *object petit a* – que auxilia na compreensão de como o discurso populista pode encontrar acolhimento em diversas identidades. O *object petit a* é um inexecutável objeto de desejo (Lacan, 1994: 270). Para elucidar tal definição podemos recorrer a um exemplo simples: imaginemos um indivíduo que alinha suas aspirações com uma construção imaginária, proposta por um líder carismático, e toda a felicidade e satisfação que dela tal indivíduo pode auferir. Imaginemos que o lado negativo desta proposição seja o discurso xenófobo e racista e que, ao se livrar de estrangeiros e outras minorias, sobrariam recursos suficientes para construir um serviço de saúde gratuito melhor, auxílio aos idosos, dentre outras questões sociais.

O que é importante nesse exemplo é ter em mente que a identificação envolve sempre um objeto, ou melhor, um inexecutável objeto de desejo. Em qualquer discurso populista, seja de esquerda ou de direita, a confecção do objeto de desejo é central. O populista pode enraizar as mais diversas formas de antagonismos na sociedade, mas se ele for incapaz de demonstrar esse inexecutável objeto de desejo, ele jamais será um significante vazio.

A identificação com o objeto também pode ser explicada por um outro conceito lacaniano. O conceito *jouissance* define o prazer que se sente, não por consumir o objeto, mas sim pelo desejo não satisfeito pelo objeto (Zizek, 2010). Isso é importante para Mouffe e Laclau, pois significa que, para entender um fenômeno político, é preciso analisar como indivíduos e identidades coletivas atraem-se por determinados discursos e, em um nível mais profundo, significa que a política sempre envolve um grau de emoção. Como consequência, a aspiração liberal da redução da política à razão é completamente irreal (Laclau e Mouffe, 2001). Isso fica mais evidente no trabalho de Mouffe, que conecta antagonismo às emoções e à criação de identidades coletivas, sendo que estas últimas se constituem em elementos indissociáveis da política (Mouffe, 2000; 2013 e Martin, 2013).

Populismo, como aqui concebido, é um conjunto de ideias articuladas de maneira superficial e simplista e, dessa forma, incapaz de formular soluções para graves problemas sócio-políticos (Freedon, 2003). Tal ideologia possui uma dimensão moral divisionista construída a partir de uma concepção idealizada e antagonista de “povo” e “elite” e concebida na realidade política como prática discursiva. (Taggart, 2004). Nesse sentido, a primeira coisa que precisamos observar é como o Partido Destouriano

Livre trabalha tais conceitos e se, por meio do estigma, tenta marginalizar parte do corpo social tunisiano para criar nele a ideia do “inimigo” dotado de uma moral antagônica à do povo idealizado.

O contexto sociopolítico e cultural no qual está inserido o Partido Destouriano Livre criou suas formas próprias para definir o elemento antagônico ao povo. Os escolhidos são os islamistas, apresentados como terroristas servis aos interesses turcos e da Irmandade Muçulmana⁵³. Em entrevista a um grupo de filiados e apoiantes do Partido Destouriano Livre, um dos entrevistados afirmou que “a Tunísia está cada vez mais perdida e que, para sobreviver, precisa se reencontrar com sua essência e acabar com o poder político dos que usam o islã apenas para se infiltrar no Estado e roubarem o povo”. Outro entrevistado completou que “a única saída é colocar esses terroristas na cadeia para acabar com seus poderes”.

O PDL - e mais especificamente Abir Moussi - reivindicam o legado de Bourguiba, apresentando o movimento político como seu sucessor. Entretanto, Bourguiba foi um dos pioneiros na defesa dos direitos das mulheres, dos direitos de minorias religiosas, dos pobres e da classe trabalhadora (Balta, 1990). Abir Moussi e seu grupo político apresentam pouca clemência por seguimentos da sociedade tunisiana, instituídos no discurso populista como o “outro”, chegando até a conclamar o punitivismo contra alguns deles⁵⁴. Os dois principais conceitos de categorização da extrema-direita – nativismo e autoritarismo – estão presentes no discurso e ações do partido. Quando indagada a posição dos filiados e apoiadores durante entrevista, foi afirmado que “o homossexualismo é uma doença e uma moda que os europeus colocaram na cabeça dos jovens”.

Parece claro também - ainda que se admita que tal aspecto precise de maior validação empírica - que a moral e o povo idealizados como “tunisianos” por Moussi e o PDL constituem-se numa leitura própria do que eles percebem como legado político de Bourguiba e do bourguibismo. Trata-se de uma leitura reducionista de extrema-direita de um dos movimentos políticos mais significativos da história tunisiana que serve principalmente para a autolegitimação desse grupo político.

⁵³ Ver: <https://www.jeuneafrique.com/1048486/politique/tunisie-abir-moussi-ennahdha-nest-pas-un-parti-de-souche-tunisienne/>

Ver: <https://atalayar.com/fr/content/abir-moussi-promeut-un-projet-classant-les-fr%C3%A8res-musulmans-comme-organisation-terroriste>

Ver: <https://www.realites.com.tn/2019/04/abir-moussi-notre-objectif-un-gouvernement-sans-les-islamistes/>

⁵⁴ Ver: <https://www.jeuneafrique.com/985981/politique/tribune-tunisie-abir-moussi-ou-illusion-de-la-modernite/>

Ver: <https://www.businessnews.com.tn/abir-moussi-le-principe-de-legalite-successorale-legitimera-les-enfants-nes-hors-mariage,520,82047,3>

Ver: <https://www.businessnews.com.tn/abir-moussi-lhomosexualite-peut-affecter-le-modele-familial-tunisien,520,90902,3> (Acessos em 12/01/2022)

3.2.1 Ennhada, neoliberalismo e a hipótese dos perdedores da modernização: relevância do debate sistêmico na compreensão do populismo do PDL

A Sociologia eleitoral é um ramo da Sociologia que pode jogar luz sobre as motivações e a base social do suporte eleitoral dos partidos de extrema-direita. Tal corrente da Sociologia busca responder a três perguntas centrais: “quem vota na extrema-direita?”, “porque vota na extrema-direita?” e “quando vota na extrema-direita?” (Arzheimer, 2017). Dessa forma, constrói-se uma base empírica que, se bem trabalhada junto a uma base teórica sólida, pode iluminar um dos fenômenos mais disruptivos das últimas décadas, isto é, o crescimento da extrema-direita em contexto sistêmico (Betz e Swank, 2018).

A relevância dessa abordagem se dá por três razões principais. Primeiramente, porque inclui na análise as características particulares de cada sociedade o que, em última instância, pode ser determinante para a maior ou menor penetração dos movimentos políticos de extrema-direita. A segunda razão é que o estudo da relação entre o social e o político pode nos ajudar a projetar o potencial futuro destes movimentos e as formas como irão agir em busca do suporte popular. Por fim, saber quem vota nos partidos de extrema-direita pode nos ajudar a construir um entendimento a respeito dos motivos e incentivos que dão suporte à decisão de votar em tais partidos (Arzheimer, 2017).

As entrevistas realizadas parecem corroborar com a junção de duas das principais teses sobre os movimentos de extrema-direita – o colapso social e o interesse econômico. A hipótese do colapso social é observada em trabalhos de diversos autores, como Carol Johnson (2004), Duene Swank (2018) e, principalmente, Hans-Georg Betz (1994; 2004; 2018). Sua formulação moderna, contudo, tem origem na obra de Betz (1994), “Radical Right-Wing Populism in Western Europe”. Nela, o autor começa a observar os impactos negativos da modernidade e da globalização em grupos sociais que passam a desempenhar o papel de sustentação eleitoral dos partidos de extrema-direita.

A consolidação da tese do colapso social desenhou um quadro no qual a desintegração social (percebida) acaba por quebrar as normas sociais criando um estado de anomia, o que desencadeia uma intensa sensação de ansiedade, raiva e isolamento reforçados pela reconfiguração das estruturas sociais. Esse estado mental seria capaz de inspirar o desejo por uma liderança mais forte, o que aumentaria o apoio a ideologias mais rígidas. Cria-se, dessa forma, um ambiente propício para o florescimento de movimentos de extrema-direita, totalitários por natureza (Arzheimer, 2017). Tal abordagem teórica não é propriamente nova nas ciências sociais. Pode-se ter ideia da longevidade dessa abordagem através dos primeiros trabalhos de Talcott Parsons sobre o nazismo e seus apoiantes (Gerhardt, 1993).

Cabe destacar que a grande contribuição de Betz foi justamente trazer a globalização para a análise. É interessante perceber também que tal hipótese identifica, em linhas gerais, os mesmos grupos – desempregados, trabalhadores precários e classe média baixa – como foco predominante dos partidos de extrema-direita (Betz, 1994).

Não se pode entender os movimentos radicais de direita sem analisar as duas pernas que os sustentam. A primeira contempla a forma com que tal movimento se constrói e suas principais características que podem ser observadas em diferentes contextos (Mudde, 2017; 2018). Já a segunda representa a operacionalização da conexão com os indivíduos por meio da condição material de existência (Betz, 1994).

Já a tese do interesse econômico apresenta estudos que correlacionam a insatisfação das classes trabalhadoras que, desta forma, passaram a se alinhar a partidos radicais de direita em detrimento dos sociais-democratas (Haider, 2000). O principal fator que aparece nos estudos é o medo, por parte da classe trabalhadora e desempregados, de uma deterioração das condições materiais de existência. Nesse sentido, a globalização se configura numa ameaça aos trabalhadores por dois motivos – pela vulnerabilidade na competição a nível internacional, que mantém os salários baixos, e pela pressão por contenção dos gastos estatais, o que deixa os mais pobres desassistidos (Eatwell, 2017).

As entrevistas feitas aos apoiantes do PDL parecem confirmar as teses do colapso social e do interesse econômico. Dentre os apoiadores e filiados entrevistados, muitos estavam em condição de desemprego e trabalho precário. É possível ilustrar esse elemento através de cinco entrevistas que deixam claro que o desemprego, a anomia e desintegração social (percebidas pelos indivíduos), servem de combustível do Partido Destouriano Livre quando perguntados por que votaram, apoiam e/ou filiaram-se ao PDL.

O Jawah, pequeno agricultor, afirma que “foi um eleitor do Ennahda inicialmente e defensor da Revolução. Entretanto, com o passar dos anos a vida só piorou. O Ennahda traiu o povo e se mostrou corrupto além do imaginado. [...] Eles defendem interesses dos turcos e da Irmandade Muçulmana, esses são seus mestres. Entre a degradação que vivo agora e o passado, prefiro o passado. [...] Democracia não paga minhas contas e comida”.

Na mesma linha de raciocínio, Labibi, que trabalha como gestor de empresas, afirma: “nunca acreditei na Revolução, todos os políticos são corruptos, mas agora as coisas estão piores. Todas as coisas estão ficando mais caras e o Estado cada vez faz menos. Precisamos de alguém que não seja parte deste sistema deteriorado”.

Já Layla, estudante de economia, afirma que “o desemprego é o pior da Tunísia atual. Sempre tivemos este problema, mas agora as coisas estão mais caras pela corrupção dos islamistas no governo. Corruptos que usam a religião para enganar o povo. Precisamos de alguém que acabe com essa situação”.

O Aziz, que trabalha como taxista, afirma que “a maior diferença do que a Tunísia se tornou, em comparação a antes de 2011, é o caos. Mesmo no trânsito, antes era tudo mais organizado e agora é tudo caótico. Acho que o que mais falta à Tunísia é ordem, pois é na falta de ordem que somos roubados pelos corruptos”.

Por fim, Marivan, mãe e desempregada, afirmou que “não há como apoiar qualquer partido que tenha passado pelo governo nos últimos nove anos. Tudo que foi prometido não foi feito [...]. Democracia não coloca comida na casa das pessoas ... democracia não dá emprego às pessoas. Ainda mais essa democracia liderada por ladrões islamistas que servem aos interesses de outros e não do povo tunisiano”.

Essas cinco passagens de diferentes entrevistas, escolhidas dentre outras que seguem o mesmo padrão de resposta, demonstram um recorte interessante. Destacam como a ideologia do PDL encontra reverberação na sociedade tunisiana e que um grupo islamista se confunde com corrupção. Isso mostra a penetração da ideologia do PDL, algo que pela hipótese dos perdedores da modernização (Betz, 1994) se justifica pela insegurança, ansiedade e raiva gerados em algumas camadas desamparadas da sociedade, pela sensação percebida de anomia (Arzheimer, 2017). Nesse sentido, o caso da Tunísia não deve ser entendido como algo particular, mas sim como um fenômeno sistêmico que precisa ser cientificamente estudado de maneira a dialogar com outras experiências pelo mundo. Dizer que algo é sistêmico não exclui a possibilidade de as características particulares de cada localidade constituírem um objeto de estudo.

Não se pode ignorar o papel das políticas neoliberais adotadas pelo Ennahda no crescimento e consolidação do Partido Destouriano Livre. Desta forma é importante contextualizar a virada neoliberal dada pelos islamistas do Ennahda. Primeiramente, é preciso salientar que o islamismo não é uma ideologia baseada em classes sociais (Kurgmn e Naqvi, 2010), muito menos são inerentemente pró ou contra o capitalismo (Tripp, 2006). De fato, o islamismo pode se aproximar tanto de movimentos sistêmicos – neoliberalismo – quanto de movimentos pró-capitalista (Beinin, 2005). Nessa perspectiva, a ideologia islamista se comporta como uma ideologia fraca (Freeden, 1996), pois o conjunto de ideias

que a compõe é amparado pela fé, caridade e internacionalismo da comunidade de fiéis⁵⁵. Não existe um suporte teórico robusto para a condução econômica e, dessa forma, tal ideologia se vê obrigada a utilizar outras correntes ideológicas para dar sustentação a suas propostas políticas. Isso fica evidente se levarmos em conta a condução econômica do Ennahda logo após a Revolução de 2011 (EIU janeiro, 2012; EIU fevereiro, 2012).

O islamismo deve ser entendido como um conjunto de ideias que possibilita uma interpretação da realidade e se materializa em ações e discurso políticos. Entretanto, o centro da formulação desse conjunto de ideias jaz na fé e na crença nos escritos sagrados. Por esse ângulo destacam-se quatro características principais do movimento: (i) devoção à lei sagrada; (ii) rejeição às influências do Ocidente; (iii) um sentido de supranacionalismo através da *ummah* e (iv) fé e crença como sustentação teórica (Pipes, 2000).

Inicialmente o governo do Ennahda aplicou uma política desenvolvimentista de expansão dos gastos públicos para gerar empregos e destravar a economia. Foi apresentado, no orçamento de 2012, um aumento de 7,5% nos gastos sociais voltados principalmente para obras de infraestruturas e aumento salarial de funcionários públicos (EIU janeiro, 2012, pp. 6 - 16). Ao mesmo tempo em que propunha uma política de expansão de gastos públicos o Ennahda sofria pressão do mercado financeiro e tentava acalmar os investidores estrangeiros com o discurso de que o investimento estrangeiro continuaria sendo uma parte-chave da política econômica (EIU janeiro, 2012, p. 6).

Essa bipolaridade econômica criou uma disputa interna no governo do Primeiro-Ministro Jabali entre dois grupos – um *pró-business* e outro *pró-desenvolvimentismo*. Tal disputa atingiu o auge quando o Banco Central quis aumentar a taxa de juros para conter a inflação, mas a ação foi vetada por parte do governo que temia que tal política econômica prejudicaria o já convalido crescimento econômico (EIU agosto, 2012, pp. 2 - 20).

A União Europeia, o Banco Mundial e, notadamente, o Fundo Monetário Internacional (FMI) começaram a exercer pressão sobre o governo tunisiano para redução dos subsídios – particularmente sobre alimentos e combustível – e desregulamentação das leis de investimento e de proteção ao trabalho.

⁵⁵ Tanto os Alcorões, como a Suna, apresentam uma concepção de como se organizam as relações econômicas dentre de uma sociedade islâmica. Entretanto, o Corão e os Hadiths, que são uma coletânea de textos e escritos sagrados, são textos volumosos e, por consequência, difíceis de se aplicar em questões cotidianas do convívio social de forma ampla. A resposta para a organização das normas sociais, das práticas jurídico-econômicas e particularidades da vida cotidiana precisava tomar formato como um texto de fácil consulta e, que de forma satisfatória, organizasse a vida cotidiana com normas jurídicas. A resposta a essa necessidade surge no formato da *Shari'a*, ou como é conhecida no Ocidente, lei corânica. Podemos concluir que o islamismo, enquanto ideologia, tem como centro conceptual a fé nas escrituras e um internacionalismo em defesa da *ummah* – comunidade de fiéis (Mirakhor, 2003).

Em troca, tais entidades ofereceriam suporte financeiro (EIU maio, 2013, p. 23). A pressão política finalmente surtiu efeito em 2013. Em troca de um programa de auxílio financeiro pelo FMI de dois anos de duração, no valor de 1.75 bilhões de dólares, o governo tunisiano de maioria islamista eleito democraticamente foi obrigado a implementar a mesma agenda política de medidas de estabilização econômica adotadas durante o regime ditatorial de Ben Ali (Paciolo, 2013, p. 18).

A implementação do programa do FMI marcou o fim da experiência social-democrata desenvolvimentista, contexto este que abriu caminho a subordinação definitiva entre ao neoliberalismo dentro do Ennahda. Restou assim demonstrado a maleabilidade da ideologia islâmica em construir dialética com ideologias totalmente diferentes. Para além disso, evidenciou-se a vulnerabilidade da Tunísia às imposições sistêmicas da ideologia hegemônica, o que, em última instância é a expressão de sua condição periférica dentro do sistema-mundo capitalista.

A sustentabilidade política nunca foi a principal preocupação no contexto do modelo econômico vigente, pois políticas distributivas são desfavorecidas (Rodrik, 2011). O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo demonstra como “a unificação dos mercados nacionais necessitou de um inequívoco projeto político liderado por um forte poder executivo central” (Rodrik, 2018, p. 16), algo que não se verifica no contexto global da globalização neoliberal (Rodrik, 2011; 2018).

Essa realidade sistêmica, que produz uma política fragmentada, cria um modelo de globalização assentado em assimetrias socioeconômicas corrosivas que direciona os acordos comerciais a uma agenda unicamente *pró-business*. Em outras palavras, criou-se um modelo de globalização que assume a necessidade de ganhos substanciais dos investidores, ganhos estes que acabariam escoando para os demais segmentos da sociedade (Rodrik, 2018).

O desbalanceamento da relação entre capital e trabalho, no contexto da globalização atual (Rodrik, 2011), afeta principalmente desempregados, trabalhadores precários e classe média baixa (Betz, 1994) e cria condições para o fortalecimento de movimentos populistas (Rodrik, 2018). Ao não formular uma política econômica voltada à proteção e melhora da condição material de existência dos menos favorecidos pelo sistema, o Ennahda acabou contribuindo para divisões internas na sociedade tunisiana. Essas divisões acabaram favorecendo a consolidação de um terreno propenso ao crescimento do Partido Destouriano Livre.

Podemos concluir que, no caso tunisiano, é impossível dissociar as causas objetivas das subjetivas na construção de uma hipótese que lance luz sobre o crescimento da extrema-direita tão pouco tempo após o movimento de democratização. Existem causas como a anomia, sensação de isolamento,

insegurança e raiva perceptíveis nas entrevistas e que parecem estar ligadas ao desemprego e à precariedade.

Notadamente, foi o baixo crescimento econômico, junto a altas taxas de desemprego e a medidas desreguladoras neoliberais, em um contexto liberal democrático, que tornaram a Tunísia vulnerável à entrada do *zeitgeist* populista que nos últimos anos vem balançando as fundações dos países com democracia liberal. Nesse contexto, passado pouco mais de dois anos da Revolução de 2011, não chega a surpreender a aparição de um grupo de extrema-direita, que reivindica o legado de Habib Bourguiba e Ben Ali, sendo este o partido político que mais cresceu nas últimas eleições.

3.2.2 Kaïs Saïed e o significativo vazio inesperado

Os anos de desgaste do governo neoliberal do Ennahda e o constante anti-islamismo na voz de diversos partidos, sendo o PDL seu mais agressivo expoente, ajudaram a polarizar a sociedade tunisiana nos moldes da teoria amigo-inimigo de Carl Schmitt. Todavia, não se construiu uma condição de hegemonia dada a ausência de um significativo vazio para articular o antagonismo dentro da sociedade tunisiana.

Nesse contexto, não coube ao PDL constituir o significativo vazio, mas sim ao presidente da república Kaïs Saïed que, com o que parece ser um amplo apoio de parte significativa da população tunisiana, no dia 25 de Julho de 2021, dia do 64^a aniversário da proclamação da República, suspendeu o parlamento e assumiu poderes totais. O golpe foi justificado como resposta à crise sanitária, causada pelos efeitos da COVID-19, e à grave crise econômica, que se aprofundou também como consequência da pandemia (Bakrim e Levallois, 2021).

Segundo o Arab Barometer⁵⁶, no dia 26 de julho de 2021⁵⁷, essa foi uma realidade que fez saltar a dívida pública de 45% do PIB, antes de 2011, a 100% do PIB. Depois da queda de Ben Ali, a Tunísia seguiu no curso neoliberal do antigo regime e, de 2011 a 2021, recorreu a quatro empréstimos junto ao FMI (Bakrim e Levallois, 2021). O resultado desta condução econômica catastrófica foi a degradação da confiança no governo. O discurso anti-islamista e a cartilha desestabilizante do FMI contribuíram para que apenas 15% dos tunisianos confiassem na condução do país.

⁵⁶ O Arab Barometer é uma instituição de investigação que faz levantamento sobre a percepção popular de temas como corrupção, confiança nas instituições, dentre outras medições.

⁵⁷ <https://www.arabbarometer.org/2021/07/tunisias-protracted-governance-crisis/> (Acesso em 12/01/2022)

A degradação das instituições e das condições objetivas de existência do povo, bem como a construção retórica de um inimigo interno, criaram a condição perfeita para o golpe. Muito embora ainda não se possa afirmar o caráter do populismo de Kaïs Saïed, a perseguição a opositores políticos é desconcertante e a continuidade dos planos do FMI para a economia anunciam a reprodução de um suicídio já encenado por Ben Ali e a República de 2011 a 2021 (Bakrim e Levallois, 2021).

Kaïs Saïed emergiu da crise como um significativo vazio para parte dos 85% dos tunisianos que não confiam no governo⁵⁸, o que assegurou suporte popular para suas movimentações políticas. Entretanto, a falta de diretrizes econômicas e a extrema dependência do FMI também já começaram a reduzir o apoio popular. Manifestações eclodiram contra o Presidente da República⁵⁹, principalmente após seu ataque e purga ao judiciário⁶⁰.

Ainda não existe uma clara definição da direção para onde a Tunísia caminha. O presidente triunfará na imposição de seu regime populista? As divisões na sociedade tunisiana vão continuar esgarçando o tecido social? A esquerda conseguirá sua reinserção como ator relevante na política tunisiana⁶¹?

Em uma entrevista, um sheikh da mesquita Laadhar, na cidade de Sfax, afirmou: “nunca vi a comunidade tão dividida. Temos irmãos brigando entre si pela polarização em torno do presidente Saïed. Poucos estão indiferentes e muitos estão contra ou a favor das ações do presidente. Com tamanha divisão e pouco entendimento entre meus irmãos, temo pelos caminhos que a Tunísia tomará”.

O fato é que, com a mesma velocidade com que ascendeu politicamente, Kaïs Saïed agora apresenta um desgaste popular que, cada vez mais, unifica identidades diversas contra sua figura.

Não parece eficaz observar os fenômenos de uma perspectiva estreita e rasa. Para se entender os movimentos populistas é preciso defini-los de forma clara e científica – tal como proposto, por exemplo, na abordagem ideacional – e observar não apenas como seu discurso se constrói, mas também como se articula este discurso produzido com a realidade objetiva na consolidação do movimento populista.

⁵⁸ <https://www.arabbarometer.org/2021/07/tunisias-protracted-governance-crisis/> (Acesso em 12/01/2022)

⁵⁹ <https://english.alaraby.co.uk/news/tunisia-opposition-groups-call-protests-against-saied> (Acesso em 11/06/2022)

⁶⁰ <https://www.lefigaro.fr/international/tunisie-kais-saied-accelere-sa-purge-du-systeme-judiciaire-20220605> (Acesso em 11/06/2022)

⁶¹ <https://www.middleeasteye.net/fr/actu-et-enquetes/tunisie-manifestation-kais-saied-hamma-hammami-opposition-dialogue-national> (Acesso em 11/06/2022)

Conclusão

Como vimos ao longo deste trabalho, a ideologia neoliberal e suas práticas políticas e econômicas são o fator comum das crises política, social e econômica na Tunísia. O neoliberalismo é fator de desestabilização em vários Estados periféricos. No entanto, não se pode homogeneizar suas consequências. Os impactos das políticas neoliberais variam de acordo com as características locais. Nesse sentido, os achados deste trabalho vêm corroborar as conclusões de Cardoso e Faletto (1975) que perceberam que as condições de subdesenvolvimento (causa e razões de manutenção) eram únicas em cada país latino-americano. Concluíram, ainda, que as condições históricas da construção social de cada país e as pressões sistêmicas realizam uma dialética mais profunda do que se acreditava na primeira fase da teoria da dependência.

A queda da União Soviética parecia demarcar um novo período de estabilidade hegemônica para o capitalismo estadunidense e, por consequência, uma estabilidade do sistema-mundo. É justamente nesse contexto que o neoliberalismo ascendeu, então, como ideologia hegemônica do sistema.

Na perspectiva deste trabalho, tal ideologia foi conceptualizada através do conjunto de sete características fundamentais: (i) o antagonismo ao modelo desenvolvimentista anterior ; (ii) a reorientação do papel do Estado; (iii) a precarização do trabalho; (iv) o punitivismo; (v) a idealização da competição institucional e individual como motor do desenvolvimento; (vi) a visão da concentração de riqueza como algo desejado e como reflexo positivo, um indício da eficiência do sistema; (vii) utilitarismo na gestão social e ambiental.

Contudo, não demorou muito tempo para a crise hegemônica retornar por meio de movimentos populares de contestação. Durante a primeira década do século XXI, viu-se na América Latina a ascensão de regimes populares de esquerda como o Partido dos Trabalhadores no Brasil, a volta dos peronistas progressistas ao poder na Argentina, movimentos socialistas e indigenistas na Bolívia, a chamada Revolução Bolivariana na Venezuela, a Revolução Cidadã no Equador, e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), uma guerrilha camponesa mexicana que se levantou militarmente contra a aprovação do Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA) no dia 1 de Janeiro de 1994, dia da assinatura do tratado. O EZLN tomou o controle de parte do território de Chiapas em luta contra o tratado que julgou uma sentença de morte para os pobres da região (Löwy, 2019).

Já na década seguinte, e na outra ponta do espectro político, surgiu uma onda populista de extrema-direita, primeiramente nos países da Europa, mas que se espalhou para todas as regiões do

planeta. Muito embora não seja um movimento de crítica sistêmica, o populismo de extrema-direita tem se mostrado hábil na sedução dos indivíduos mais fragilizados pelas consequências da desregulamentação da proteção social típica da ideologia neoliberal. Em uma subversão perversa, ele incumbe a alguma minoria social a responsabilidade pelo prejuízo às condições materiais de existência de grandes parcelas da sociedade (Betz, 1995).

No caso da Tunísia, a pressão sistêmica neoliberal encontrou possibilidade de penetração através de um conjunto de singularidades: a composição da componente cultural do islã, os recursos naturais disponíveis, e, evidentemente, a componente histórica que construiu uma elite (política e econômica) e Estados-nação ligados ao contexto colonial.

Assim, para além do Ocidente também houve movimentos de contestação. No mundo muçulmano vários movimentos emergiram a partir daquilo que classificamos como islã político. Estes movimentos apontam a influência ideológica ocidental como responsável pelas mazelas sociais, e aproximam politicamente a comunidade de países muçulmanos como forma de fortalecer a resistência às pretensões colonialistas e imperialistas do Ocidente. Nesse sentido, reconstróem novamente o sentido comunitário e supranacional da *ummah* (Pace, 2008). Alguns destes movimentos políticos conclamaram seus aderentes à luta armada, como no caso da Al Qaeda e suas afiliadas. Todavia, a maior parte encontrou seu espaço pela disputa política legal, através de partidos, associações e movimentos que reivindicam estruturas mais democráticas em seus Estados para terem suas vozes ouvidas.

A Primavera Árabe ocorre em um contexto de tempestade perfeita no sistema econômico. A crise do *subprime*, que se iniciou em 2007 (Ribeiro, 2017, p.149), desestabilizou todo o sistema financeiro, e a resposta neoliberal foi a austeridade. As medidas e suas consequências incluíram a redução do nível de investimento estatal, o aumento de preços de produtos básicos, a retração do setor privado e o aumento do desemprego, enquanto os recursos eram desviados para socorrer o setor bancário. Foi nesse contexto de falha de controle e fiscalização da economia mundial por parte dos Estados e de entidades internacionais como o FMI que a Primavera Árabe de 2011 se espalhou por diversos países, dentre os quais os países africanos como Marrocos, Argélia, Egito, Líbia e Tunísia (Ostry *et al.*, 2016).

O objetivo deste trabalho foi estudar a percepção de um espectro da sociedade tunisiana sobre as políticas advindas da implementação do neoliberalismo e sua relação com a Revolução da Dignidade de 2011, como ficou conhecido este movimento na Tunísia, e seu processo contínuo até o ano de 2021. A Revolução Tunisiana foi vista como uma convulsão social em consequência da política neoliberal que

desregulamentou o trabalho e, principalmente, mitigou os auxílios sociais que ajudavam na sobrevivência de muitas famílias (Gherib, 2012; Zemni, 2013).

Assim sendo, no processo revolucionário e pós-revolucionário tunisiano, demarca-se a ascensão de dois movimentos sistêmicos distintos na disputa pelo poder político: o islã político, encabeçado pelo partido Ennahda e o populismo radical de direita, representado pelo partido Destouriano Livre. Neste sentido, foram escolhidos como alvo das entrevistas indivíduos que votaram em um desses dois partidos nas últimas eleições legislativas (2019) e presidenciais (2020).

As eleições legislativas de 2019 resultaram na manutenção no poder do partido Ennahda, o vitorioso do pleito, ao mesmo tempo em que o partido de extrema-direita, Partido Destouriano Livre, foi catapultado da irrelevância parlamentar para a terceira força política nacional.

Em 2013, dentre as experiências revolucionárias da Primavera Árabe, apenas a tunisiana ainda estava em marcha. Um regime democrático sancionado pela nova Constituição finalizada em 2014 foi implementado, mas as previsões de autores como Hamid Dabashi (2012) de que a Revolução iria superar o modelo neoliberal ocidental não se concretizaram. Na verdade, o que se viu foi um processo de continuidade das medidas e reformas de cunho neoliberal que, por pressão de órgãos internacionais, já eram impostas ao regime deposto do presidente Ben Ali antes mesmo da Revolução (Moghadam, 2004).

Caso a Revolução tivesse ocorrido em um momento econômico global de crescimento e aceleração, o Ennahda teria condições mais favoráveis para colocar em prática seu modelo desenvolvimentista. Porém, o que se impôs ao partido islâmico pelas contrapartidas do FMI foi a continuação de um modelo econômico que confere base ideológica a uma realidade que continua a agravar as consequências sociais e econômicas que derrubaram o regime do presidente Zine El Abidine Ben Ali (Paciello, 2013, p.18).

Através dos excertos de entrevistas nos Capítulos 2 e 3 fica perceptível o desgaste que o Ennahda e o sistema democrático sofreram, tornando apazível o discurso de extrema-direita do Partido Destouriano Livre. A sustentabilidade política nunca foi a principal preocupação no contexto de globalização neoliberal, pois políticas distributivas são desfavorecidas (Rodrik, 2011). O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo demonstra como “a unificação dos mercados nacionais necessitou de um inequívoco projeto político liderado por um forte poder executivo central” (Rodrik, 2018, p. 16), algo que não se verifica no contexto global da globalização neoliberal (Rodrik, 2011; 2018).

Nesse contexto de instabilidade econômica e, em consequência, social e política, o golpe mais forte contra a legalidade democrática tunisiana veio pelo Presidente da República Kaïs Saïed. No dia 25 de Julho de 2021, dia do 64^a aniversário da Proclamação da República, o Presidente suspendeu o parlamento e assumiu poderes totais.

A justificativa para a implementação, sem apoio parlamentar, de um regime de exceção foi a crise sanitária, causada pelos efeitos da COVID-19 e a grave crise econômica, que se aprofundou também como consequência da pandemia. Esse contexto coloca em evidência a ausência de uma proposta alternativa na gestão da economia, pois a política econômica imposta pelo FMI, como contrapartida pelos empréstimos, segue como a única em pauta no horizonte da política econômica tunisiana, com o pedido de novos empréstimos (Bakrim e Levallois, 2021).

Não é possível saber se os devaneios autoritários de Saïed se perpetuarão, ou se o sistema democrático sobreviverá e voltará à normalidade. A questão constatada neste trabalho é o desgaste natural de quem espera a dignidade prometida pela Revolução. O trabalho de campo desenvolvido em diversas cidades tunisianas – Sfax, Túnis, Sousse, Mahdia, dentre outras – permitiu concluir que indivíduos que se identificam eleitoralmente com o islã político ou a extrema-direita o fizeram por uma sensação de desorganização da vida cotidiana. Para esses dois grupos, a percepção da degradação da condição material de existência pessoal e familiar foi a principal razão para seus respectivos apoios.

O neoliberalismo não é homogêneo, justamente porque a realidade dos países onde a ideologia se aplica é diferente. Em cada país a ideologia neoliberal encontra questões sociais, econômicas e políticas diferentes. Em um país periférico como a Tunísia, em que muitas famílias dependem da ativa participação do Estado em suas vidas, políticas públicas simples como subsídios para o trigo e leite fazem grande diferença.

A sustentabilidade política nunca foi a principal preocupação no contexto da ideologia neoliberal, pois políticas distributivas são desfavorecidas. Ao ser capitulado pelas demandas do FMI para políticas econômicas – internas e externas – e políticas sociais, o Ennahda acabou contribuindo para a degradação da coesão social na sociedade Tunísia. Os anseios e a esperança, que motivaram a Revolução de 2011, deram lugar a uma sensação de abandono por parte do Estado e seus agentes.

A percepção generalizada da degradação da coisa pública foi um tema recorrente em quase todas as entrevistas realizadas. Definitivamente tal percepção também é parte da corrosão e divisões na sociedade tunisiana que empurrou parte da sociedade para o discurso de extrema-direita e reduziu o crédito da democracia liberal enquanto sistema político. Tal percepção coletiva está presente em todas

as críticas à democracia e anseios por um “governo mais forte” como resposta à crise social, mesmo que isso signifique uma nova ditadura.

A realidade da Revolução tunisiana engolfada por um neoliberalismo implacável faz ecoar mais uma vez a frase “*Ceterum autem censeo Carthaginem delendam esse*”, costumeiramente abreviada como, “*Delenda est Carthago*”. Esta célebre frase da oratória de Catão, o Velho, que pode ser traduzida como “Carthago deve ser destruída”, foi proferida quando o senador romano percebeu que, apesar dos tratados impostos a Cartago ao fim da segunda guerra Púnica para sufocá-la e mantê-la subjugadas, a velha rival de Roma voltava a apresentar pujança econômica e autonomia.

Parte do senado, sob comando de Catão, deu início a uma campanha política de aniquilação e conquista da cidade norte-africana e seus territórios. O que “*Delenda est Carthago*” significa politicamente é o projeto de subserviência e assimilação. Assimilação e subserviência essas que se mostram igualmente presentes e implacáveis no contexto de um sistema neoliberal e de globalização sem qualquer contrapartida de proteção social e política.

Samir Amin (1999, p. 12) considerou como utopia liberal a junção entre democracia e mercado. Se este foi o caso em algum momento da nossa história, a utopia parece ter ficado mais modesta e passou a se contentar apenas com o mercado.

Bibliografia

- Ahmed, A. (1994). Opérations financières islamiques au service du développement. *In*: Piccinelli, G.M. (1994). *Banche islamiche in contesto non islamico*. IPO, Roma.
- Allal, A.; Geisser, V. (2011). «Révolution de Jasmin» ou Intifada ?. *La Découverte Mouvements*. pp. 62-68.
- Alonso, A; Ghezzi, D; Junior, J; Lima, M e Miranda, D. (2016). *Método de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo*. Sesc/CEBRAP, São Paulo.
- Amin, S. (1999). *O Eurocentrismo: crítica a uma ideologia*. Dinossauro. Lisboa
- _____. (1997). *Les Défis de la Mondialisation*. L'Harmattan. Paris.
- _____. (1997). *El Capitalismo en la era de la Globalización*. Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of totalitarianism*. A Harvest book, United States of America.
- Arrighi, G. (1997). *A Ilusão do Desenvolvimento*. Vozes. Petrópolis.
- _____. (1997). *O Longo Século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Contraponto, Rio de Janeiro.
- Arrighi, G; Silver, B. (2001). *Caos e Governabilidade no Moderna Sistema Mundial*. Contraponto. Rio de Janeiro.
- Askari, H; Taghavi, R. (2005). The principle foundations of an Islamic economy. *BNL Quarterly Review*, vol. LVIII, no. 235, pp. 187-205.
- Ayadi, M.; Mattoussi, W. (2014). Scoping of the Tunisian Economy. *Helsinki Wider Working Paper*. 2014/074.
- Ball, T. (1999). From “core” to “sore” concepts: ideological and conceptual change. *Journal of Political Ideologies*. 4(3), 391-396.
- Balta, P. (1990). *Le Grand Maghreb: Des indépendances à l'an 2000*. Éditions La Découverte. Paris
- Bauchard, D. (2008). L'Union pour la Méditerranée : un défi Européen. *Politique étrangère*, 2008/1, pp. 51 – 64.
- Becker, H. (2007). *Segredos e truques de pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1996). A Escola de Chicago. *Mana*, vol. 2, n° 2, Rio de Janeiro.
- _____. (1993). História de vida e mosaico científico. *In*: *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec.
- Bégué, C. (1984). *Anthologie des œuvre de Bourguiba*. Ministère de l'Information. Tunis.

- Ben Romdhane, M. (2011). *Tunisie : État, économie et société*. Publisud. Paris.
- Betz, HG. (1994). *Radical Right-Wing Populism in western Europe*. Macmillan, Basingstoke
- Bobbio, N. (1996). *Left and Right: the significance of a political distinction*. Polity, Cambridge.
- Bourdieu, P. (2011). *A Distinção: crítica social do julgamento*. Zouk, Porto Alegre.
- _____. (2008). *A Miséria do Mundo*. Editora Vozes. Petrópolis.
- _____. (2000). *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnografia cibila*. Oeiras, Celta.
- _____. (1996). A ilusão biográfica. In: Marieta, F (org). (1996). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro. Editora da Fundação Getúlio Vargas, pp. 183-191.
- Braudel, F. (1995). *Civilização Material, Economia e Capitalismo*. Martins Fontes. São Paulo.
- _____. (1992). História e Ciência Sociais: a longa duração. In: Braudel, F. (1992). *Escritos sobre a história*. Perspectiva. São Paulo.
- _____. (1985). *A Dinâmica do Capitalismo*. Teorema. Lisboa.
- Bresser-Pereira, L C. (2021) Brevíssima história da teoria do desenvolvimento. De Schumpeter e Prebisch ao novo desenvolvimentismo. *Escola de Economia de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas FGV EES - TEXTO PARA DISCUSSÃO 554*. FGV, São Paulo.
- Bresser-Pereira, L C; Jabbour, E; Paula, L. (2020). Coreia do Sul, China e o processo de catching-up: uma análise novo-desenvolvimentista. *Trabalho e proletariado no século XXI*. V.39, n. 159, pp 206-235.
- Cardoros, F. H.; Faletto, E.; (1975) *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Zahar, Rio de Janeiro.
- Chantal, M. (2019). *Por um populismo de esquerda*. Gradiva, Lisboa.
- Cohen, B. (1984). *Bourguiba, le pouvoir d'un seul*. Flammarion, Paris.
- Creswell, J. (2015). *A concise introduction to mixed methods research*. Sage, Los Angeles.
- Dabashi, H. (2012). *The Arab Spring: The end of Postcolonialism*. London: Zed Books.
- Donker, T. (2013). Re-emerging Islamism in Tunisia: Repositioning Religion in Politics and Society. *Mediterranean Politics*. 18(2), pp. 207 - 224.
- Donker, T; Netterstrom, K. (2017). The Tunisian Revolution & Governance of Religion. *Middle East Critique*, 26:2, pp. 137-157.
- Duménil, G.; Lowy, M.; Renault, E. (2014). *Lire Marx*. Éditeur Presses Universitaires de France, Paris.
- Elias, N. (2001). *Norbert Elias por ele mesmo*. Editora Zahar, Rio de Janeiro.

- _____. (1999). *Introdução à sociologia*. Edições 70, Lisboa.
- El-Said, H.; Harrigan, J. (2014). Economic Reform, Social Welfare and Instability: Jordann Egypt, Morocco and Tunisia. *The Middle East Journal*, volume 68, number. pp. 99-121(23).
- Engels, F. (2010). *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo. Editora Boitempo.
- _____. (1978). Letters on Historical Materialism. To Joseph Bloch [1890]. *The Marx-Engels reader*. 2. Ed W W. Norton & Company. pp. 760-765. New York.
- _____. (1973). *La Situation de la Classe Laborieuse en Anglaterre*. Editions Sociales, Paris.
- Erickson. F. (1986). Qualitative methods in research on teaching. In: Wittrock, M. C. (org). *Handbook of research on teaching*. Macmillan. New York.
- Estanque, E.; Mendes, J. (1997). *Classes e Desigualdades Sociais em Portugal*. Edições Afrontamento. Porto.
- Freeden, M. (2006). Ideology and political theory. *Journal of Political Ideologies*. 11(1), 3-22.
- _____. (2003). *Ideology*. Oxford University Press, Oxford.
- _____. (1998). 'Is Nationalism a Distinct Ideology?', *Political Studies*, 46(4): 748-65.
- _____. (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Clarendon, Oxford.
- Frégosi, F. (2004). *La Regulation Institutionnelle de l'islam en Tunisie: entre audace et la tutelle Étatique*. CERI Sciences Po, Paris.
- Furtado, C. (1981). *O Brasil Pós-"Milagre"*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Gardet, L. (1967). *L'Islam, religion et communauté*. Desclée de Brouwver, Paris.
- Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. LTC. Rio de Janeiro.
- Gherib, B. (2012). Économie politique de la révolution tunisienne. *Revue Tiers Monde*. pp. 19-36.
- Giddens, A. (1978). *Novas regras do método sociológico – uma crítica positiva das sociologias compreensivas*. Rio de Janeiro. Zahar.
- Gonçalves, A, (2004), *Métodos e Técnicas de Investigação Social I*, Universidade do Minho, Braga.
- Green, A. (1976). Political attitudes and activities of the Ulema in the liberal age: Tunisia as an exceptional case. *International journal of Middle East Studies*. 7(2), pp. 209 – 241.
- _____. (1978). *The Tunisian Ulema 1873 – 1915: social structure and response to ideological currents*. Brill, Leiden
- Hammouda, H. B. (1999). *L'économie politique du post-ajustement*. Éditions Karthala, Paris.
- Haneef, M. (1997). Islam, the islamic worldview, and Islamic economics. *IIUM Journal of Economics & Management* 5, n.1. pp. 39-65.

- Hawkins, (2009). Is Chavez populist? Measuring populist discourse in comparative perspective. *Comparative Political Studies*. 42(8), 1040-1067.
- Hopkins T.; Wallerstein, I. (1996). *The Age of Transition: trajectory of the world-system*. Hardcover. London.
- Hourani, A. (1994). *Uma história dos povos Árabes*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Islamic Development Bank. (2005). *Tunisia: Understanding Successful Socioeconomic Development*. Washington, D.C.
- Isnard, H. (1978). *Le Maghreb*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Israel, J. (1972). *L'aliénation: De Marx à la sociologie contemporaine*. Ed. Anthropos. Paris.
- Jagers, J.; Walgrave, S. (2007). Populism as political communication style: an empirical study of political parties discourse in Belgium. *European Journal of Political Research*, 46(3), 319-345.
- Kaltwasser, C. (2013). The Responses of Populism to Dahl's Democratic Dilemmas. *Political Studies*, 62(3), 470-487.
- Khaldun, Ibn. (2015). *Muqaddimah: an introduction to history*. Princeton University Press, New Jersey.
- _____. (1982). *Histoire des Berbères*. Paul Geuthner, Paris.
- Lacan, J. (1994). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. Routledge, London.
- Laclau, E. (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism and Populism*. New Left Books, London.
- Laclau, E.; Mouffe, C. (1977). *Hegemony and Socialist Strategy*. Verso, London.
- Laroui, A. (1994). *Historia del Magreb: Desde los orígenes hasta el despertar magrebí*. Editorial Mapfre. Madrid.
- Leff, E. (2009). *Ecologia, Capital e Cultura – A Territorialização da Racionalidade Ambiental*. Editora Vozes, Petrópolis.
- Lepenies, W. (1995). *As três culturas*. São Paulo. Edusp.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes Trópicos*. Paidós, Barcelona.
- Levtzioun, N. (1968). *Muslims and chiefs in West Africa: a study of Islam in the Middle Volta Basin in the pre-colonial period*. Clarendon press, Oxford.
- Liauzu, C. ; Meyner, G. ; Sgroi-Dufresne, M. ; Signoles, P. (1985). *Enjeux urbains au Maghreb – crise, pouvoirs et mouvement sociaux*. L'Harmattan. Paris.
- Link, B; Phelan, J. (2001). Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology*, 27, 363-385.
- Mouffe, C. (2018). *For a Left Populism*. London. Verso.

- Marini, R. (2000). *Dialética da Dependência*. Vozes. Petrópolis.
- Marx, K. (2017). *O Capital Livro III*. Editora Boitempo, São Paulo.
- _____. (2014). *O Capital Livro II*. Editora Boitempo, São Paulo.
- _____. (2013). *O Capital Livro I*. Editora Boitempo, São Paulo.
- _____. (2008a). *18 de Brumário de Luiz Bonaparte*. Editora Martin Claret, São Paulo.
- _____. (2008b). *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Editora Expressão Popular, São Paulo.
- Mehan, H. Understanding inequality in schools: the contribution of interpretative studies. *Sociology of Education*, v. 62, n , pp. 265 – 286.
- Mirakhor, A. (2003). *General characteristics of an Islamic economic system*. Global Scholarly Publication, New York.
- Moghadam, V. (2004). Patriarchy in transition: Women and changing family in the Middle East. *Journal of Comparative Family Studies* 35(2). Pp. 137-162.
- Moore, C. (1965). *Tunisia since independence: the dynamic of one-party Gouvernement*. University of California press, Berkley.
- Mudde, C. (2019). Populism: an ideational approach. In: Espejo, P.; Kaltwasser, C.; Ostiguy, P. Taggart, P. (2019). *The Oxford handbook of populist*. Oxford University Press, Oxford.
- _____. (2017). Introduction to the populist radical right. In: Mudde, C. (ed.). *The populist radical right: a reader*. Routledge, New York.
- _____. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- _____. (2004). The populist zeitgeist. *Government and Opposition*. 39(3), 541-563.
- Mudde, C; Kaltwasser, R. (2013). Exclusionary vs. inclusionary populism: comparing contemporary Europe and Latin América. *Government and Opposition*. 48(2), 147-174.
- _____. (2012). *Populism in Europe and Americas: Threat or Corrective for Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ollman, B. (1976). *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Pace, E. (2005). *Sociologia do Islã – Fenômenos Religiosos e Lógicas Sociais*. Editora Vozes, Petrópolis.
- Polanyi, K. (2000). *A Grande Transformação: as origens da época*, Campus. Rio de Janeiro.
- Rahman, F. (1970). *O Islamismo*. Editora Arcádia. Lisboa.
- République Tunisienne. (2016). *“Synthèse du Plan du Développement 2016-2020*.
- Ribeiro, F B. (2017). *Uma Sociologia do Desenvolvimento*. Edições Humús. V. N. Famalicão.

- _____. (2010). *Entre Martelos e Lâminas. Dinâmicas Globais, Políticas de Produção e Fábricas de Caju em Moçambique*. Edições Afrontamento. Porto.
- Rodrik, D. (2018). Populism and the economics of globalization. *Journal of International Business Policy*, 1, 12-33.
- _____. (2011) *The Globalization Paradox – Why Global Markets, States and Democracy Cant't Coexist*. University Press Oxford, Oxford.
- Sainsbury, Diane. (1980). Swedish Social democratic Ideology and Electoral Politics 1944-1945. *A Study of Functions of Party Ideology*. Almqvist and Wicksell, Stockholm.
- Said, E. (1997). *Des Intellectuels et du Pouvoir*. Éditions du Seuil. Paris.
- _____. (1997). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. Vintage. London.
- _____. (1980). *L'Orientalisme*. Éditions du Seuil. Paris.
- Sartori, G. (1990). The sociology of parties: a critical review, In Peter Mair, (ed.). *The West European Party System*. Oxford University Press, Oxford.
- _____. (1970). Concept misformation in comparative politics. *American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053.
- Schumpeter, J. (2012). *Teoria do desenvolvimento económico: uma investigação sobre o lucro, crédito e ciclo de conjuntura*. Fundação Calouste Gulbenkian, Portugal, Lisboa.
- Schutz, A.; et. Ali. (1962). *Collected papers I*. The problem of social reality (Phaenomenologica). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Silva, M C. (2009). Prefácio à edição portuguesa. In. Esping-Anderson, G. (2009). *Três Lições sobre o Estado-Providência*. Campo da Comunicação. Lisboa.
- Smith, N. (1997). The satanic geographies of globalization: uneven development in the 1990s. *Public Culture*, 10(1), 169-189.
- Stanley, B. (2008). The thin ideology of populism. *Journal of Political Ideologies*, 13(1), 95-110.
- Taggart, P. (2004). Populism and representative politics in contemporary Europe. *Journal of Political Ideologies*, 9(3), 269-288.
- Tavares, M. (1972) *Da Substituição de Importações ao Capitalismo Financeiro*. Zahar, Rio de Janeiro.
- Tormey, S. (2019). *Populismo uma breve introdução*. Cultix, São Paulo.
- Ul-Haq, I. (1995). *Economic doctrines of Islam*. The International Institute of Islamic Thought, Islamabad
- Wacquant, L. (2001). *As Prisões da Miséria*. Zahar. Rio de Janeiro.

- Wallerstein, I. (2000). *The Essential Wallerstein*. New York Press. New York.
- Wallerstein, I. (1998). *El Moderno Sistema Mundial III: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista*. Siglo Veintiuno. México.
- _____. (1991). *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Policy Press. Cambridge.
- _____. (1979). *El Moderno Sistema Mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista*. Siglo Veintiuno. México.
- _____. (1984). *El Moderno Sistema Mundial II: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista*. Siglo Veintiuno. México.
- Weber, M. (2014a). *Economia e sociedade (Vol. 2)*. Brasília, Editora UnB.
- _____. (2014b). *Economia e sociedade (Vol. 1)*. Brasília, Editora UnB.
- Weilandt, R. (2018). Socio-economic challenges to Tunisia's democratic transition. *European view*, vol. 17(2), pp 210 - 217.
- Weipert-Fenner, I. (2018). Unemployed mobilisation in times of democratisation: the Union of Unemployed Graduates in post-Ben Ali Tunisia, *The Journal of North African Studies*, DOI: 10.1080/13629387.2018.1535317
- Wright, E O. (1997). *Classes*. Verso. New York.
- Yahya, M. (2016). *Tunisia's Challenged Democracy*. Beirut: Carnegie Middle East Center.
- Zemni, S. (2013). From socio-economic protest to national revolt: the labor origins of the Tunisian Revolution. *Edinburgh University Press*. pp. 127-146.
- Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Zahar, Rio de Janeiro.

Anexo I – Abreviações

BDI	Banco de Desenvolvimento Islâmico
BM	Banco Mundial
Covid-19	Coronavirus disease 2019
FMI	Fundo Monetário Internacional
ICM	International Credit Mobility
SAP	Structural Adjustments Programs
PAE	Programa de Ajuste Estrutural
PD16-20	Plano de Desenvolvimento 2016-2020
PDL	Partido Destouriano Livre

Anexo II – Glossário de Conceitos Islâmicos Relevantes⁶²

Alcorão, Corão ou al-Quar'-na – Texto sagrado do islã (Pace, 2005).

Almohad ou *Al-Muwahhidun* – Pode ser traduzido como “os monoteístas” ou “os unificadores”. Nome do primeiro califado governado pelos árabes e *imazighen* do norte da África. Primeira experiência autônoma dos árabes-berberes do norte da África que possibilitou a formulação de um pensamento próprio da região (Laroui, 1994).

Asabiyyah – Conceito que pode ser traduzido como ‘consciência de grupo’. Formulado por Ibn Khaldun (1332–1406) para explicar a prevalência da lealdade tribal sobre a lealdade para com o poder central nos reinos tunisianos (Khaldun, [1377]2015).

Dawa – Pode ser traduzida como ‘chamado à caridade’ ou ‘prática da caridade’ (Bilgin, 2021).

Hadith – Coletânea de textos que contam ações de Mohammed e seus companheiros próximos pelos quais a ética e moral islâmica se configuram. Os textos que compõem a coletânea dos *hadith* pode variar segundo a variante islâmica e escola de pensamento (Pace, 2005).

Imazighen ou *berbéres* – Povo originário do Norte da África (Gardet, 1967).

Ribâ – Cobrança de juros e prática ilegal dentro do islã. É considerada usura caso seja realizada entre muçulmanos (Pace, 2005).

Sharia ou *Shari'a* – A lei islâmica baseada no livro sagrado do islã, o Corão, e nos Hadith, textos sobre a vida de Mohammed e seus companheiros mais próximos que, para grande parte dos muçulmanos, dão a bússola moral que um aderente da fé deve ter (Pace, 2005).

Sheikh – Liderança religiosa. Indivíduo reconhecido por seus pares como liderança intelectual e moral (Pace, 2005).

Ummah – Conceito que define a comunidade de todos os muçulmanos. O internacionalismo é mais proeminente na fé islâmica do que na católica e protestante. Ser muçulmano é mais importante que a nacionalidade (Pace, 2005).

⁶² Este glossário pretende condensar os principais conceitos e respectivas definições que são abordados ao longo do texto.

Ushr- imposto religioso que equivale a 10% do valor das atividades produtivas e deve ser doado aos mais carentes da *Ummah* (Ahmed 1994).

Zakat – imposto religioso de transferência direta de renda que é fixado pela lei corânica em 2,5% da renda (Pace, 2005).

Anexo III – Guião das Entrevistas Semiestruturadas

Questions | Perguntas⁶³:

FR: Parlez-moi un peu de votre enfance. Quels sont tes meilleurs souvenirs? | PT: Fale-me um pouco da sua infância. Quais são as melhores recordações?

FR: Quels sont les pires? | PT : Quais são as piores?

FR: Comment était la relation avec la famille? | PT: Como era a relação com a família?

FR: Quel était le travail de tes parents? | PT : Qual era a profissão de seus pais?

FR: Quelle est la relation entre les membres de votre famille? Y a-t-il un soutien mutuel? | PT : Qual é a relação entre os membros da sua família? Existe um apoio mútuo?

FR: Avez-vous toujours vécu à Sfax? C'est une bonne ville pour vivre? Pensez-vous que la ville offre des conditions de vie et de travail? | PT: Você sempre vivem em Sfax? É uma boa cidade para se morar? Acha que a cidade oferece condições de vida e trabalho?

FR: Vous êtes allé à l'école? Pendant combien d'années? | PT: Você frequentou a escola? Durante quantos anos?

FR: Êtes-vous marié(e)? Combien d'enfants avez-vous ? Que font-ils actuellement ? | PT: Você é casado(a) ? Quantos filhos tem? O que eles fazem atualmente?

FR: Quand avez-vous commencé à travailler? | PT: Quando você começou a trabalhar ?

FR: Parlez-moi un peu de votre premier emploi. | PT: Fale-me um pouco do seu primeiro emprego

FR: Pouvez-vous préciser tous les emplois que vous avez déjà exercés? | PT: Você pode listar todos os trabalhos que já exerceu?

FR: Travaillez-vous ? / Êtes-vous actuellement au chômage? | PT: Você está a trabalhar ? Você está atualmente desempregado(a) ?

FR: Le salaire est-il suffisant pour vivre dignement ? | PT: O salário basta para viver dignamente ?

FR: Pensez-vous que les syndicats vous ont substantiellement soutenus? | PT: Você acha que os sindicatos os apoiaram substancialmente ?

FR: Êtes-vous un musulman pratiquant? | PT: Você é um muçulmano praticante ?

FR: Est-ce qu'il y a un ou plus membres de votre famille que ne le sont pas? | PT: Há um ou mais membros da sua família que não o são ?

⁶³As perguntas foram originalmente feitas em língua francesa. A tradução foi realizada para melhor compreensão deste trabalho.

FR: Dans quelle mosquée allez-vous habituellement ? Est-ce la même de votre famille? | PT: Qual mesquita você habitualmente frequenta ? É a mesma da sua família ?

FR: Que pensez-vous de l'imam de votre mosquée? | PT: O que você pensa sobre o imam da sua mesquita?

FR: Quelle est votre relation avec votre communauté de la mosquée? Pensez-vous y trouver le vrai sens de la *ummah*? | PT: Qual é a sua relação com a comunidade da mesquita? Você acha que encontra ali o verdadeiro sentido da ummah?

FR: Que pensez-vous du travail du Ministère des Affaires Religieuses? | PT: O que você pensa sobre o trabalho do Ministério dos Assuntos Religiosos?

FR: Avez-vous déjà pensé que le Ministère des Affaires Religieuses a interféré dans la routine de votre mosquée? | PT: Você já achou que o Ministério dos Assuntos Religiosos interferiu na rotina da sua mesquita?

FR: Quel rôle joue l'islam dans votre vie? | PT: Qual é o papel do islã na sua vida?

FR: Avez-vous des souvenirs de la période coloniale? Comment était la vie? (Le cas échéant) | PT: Você tem memórias do período colonial? Como era a vida? (Se aplicável)

FR: Que pouvez-vous me dire de sa vie pendant la période Bourguiba? (Le cas échéant) | PT: O que você pode me dizer sobre a sua vida no período Bourguiba? (Se aplicável)

FR: Que pouvez-vous me dire de sa vie pendant la période Ben Ali? Quelle est, selon vous, la différence par rapport le gouvernement Bourguiba? | PT: O que você pode me dizer sobre a sua vida durante o período Ben-Ali ? Qual é, na sua opinião, a diferença em relação ao governo de Bourguiba?

FR: Pensez-vous que les choses se sont améliorées avec la Révolution de 2011? Quelle lecture faites-vous de la participation des mouvements islamistes à la transition politique vers la démocratie? | PT: Você acha que as coisas melhoraram com a Revolução de 2011 ? Qual leitura você faz da participação dos movimentos islamitas na transição política para a democracia?

FR: Quelles ont été vos expériences négatives / positives au cours de la période? Quel est le sentiment qui définit votre relation avec le moment actuel en Tunisie? | PT: Quais foram as suas experiências negativas / positivas no curso do período? Qual é o sentimento que define a sua relação com o momento atual da Tunísia?

FR: Avez-vous des préférences pour les élections? Pourquoi pensez-vous que ce groupe politique vous représente? (sinon: que pensez-vous des partis politiques?) | PT: Você tem preferência nas eleições? Por

que você acha que esse grupo político lhe representa? (senão: O que você pensa sobre os partidos políticos?)

FR: Quelle est votre opinion sur la performance politique de l'Ennahda? | PT: Qual é a sua opinião sobre a performance política do Ennahda ?

FR: Comment voyez-vous la démocratie en Tunisie? Selon vous, quels sont les dangers pour la consolidation démocratique? | PT: Como você vê a democracia na Tunísia ? Na sua opinião, quais são os perigos para a consolidação democrática?

FR: Pensez-vous que l'État remplit son rôle envers le peuple tunisien? Que devrait faire l'État? | PT: Você acha que o Estado cumpre seu papel perante o povo tunisiano? O que o Estado deveria fazer?

FR: Pensez-vous que les problèmes de la Tunisie sont désormais la responsabilité du pays ou des conséquences externes? | PT: Você acha que os problemas da Tunísia são da responsabilidade do país ou de consequências externas ?

FR: Pensez-vous que la France et l'Europe continuent d'influencer la politique tunisienne? | PT: Você acha que a França e a Europa continuam a influenciar a política tunisiana?

FR: Le chômage est-il le plus gros risque pour la Tunisie? Pensez-vous que la situation s'améliore ou s'aggrave? | PT: O desemprego é o maior risco para a Tunísia? Você acha que a situação está a melhorar ou piorar?

FR: Qu'imaginez-vous pour la Tunisie dans les années à venir ? Comment pensez-vous que cela affectera votre vie? | PT: O que você imagina para a Tunísia nos próximos anos? Como você pensa que isso afetará a sua vida?

FR: Pensez-vous que vos enfants et petits-enfants auront une vie meilleure que la vôtre? Pourquoi? | PT: Você acha que seus filhos e netos terão uma vida melhor que a sua? Por quê?

FR: Si vous aviez le pouvoir politique de gouverner, quelles mesures prendriez-vous pour résoudre les problèmes politiques et économiques de la Tunisie? | PT: Se você tivesse o poder político de governar, quais medidas tomaria para resolver os problemas políticos e económicos da Tunísia ?