

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA
CAMPUS SANTANA DO LIVRAMENTO
CURSO DE BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**O PAPEL DA IRMANDADE MUÇULMANA NA TRANSIÇÃO DA MONARQUIA
PARA A REPÚBLICA NO EGITO, EM 1952**

PÂMELA MADRUGA SOARES



Documento assinado digitalmente

FLAVIO AUGUSTO LIRA NASCIMENTO

Data: 18/11/2024 15:39:19-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**SANTANA DO LIVRAMENTO
2024**

PÂMELA MADRUGA SOARES

**O PAPEL DA IRMANDADE MUÇULMANA NA TRANSIÇÃO DA MONARQUIA
PARA A REPÚBLICA NO EGITO, EM 1952**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado para avaliação na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso II e como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Relações Internacionais da Fundação Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Lira Nascimento

**SANTANA DO LIVRAMENTO
2024**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do
Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais) .

S676 Soares, Pâmela Madruga
O papel da Irmandade Muçulmana na transição da monarquia
para a república no Egito, em 1952 / Pâmela Madruga Soares.
82 p.

Trabalho de Conclusão de Curso(Graduação)-- Universidade
Federal do Pampa, RELAÇÕES INTERNACIONAIS, 2024.
"Orientação: Flávio Augusto Lira Nascimento ".

1. Orientalismo . 2. Transição política da monarquia para
a república . 3. Egito. 4. Irmandade Muçulmana . 5. Pós-
colonialismo . I. Título.

**O PAPEL DA IRMANDADE MUÇULMANA NA TRANSIÇÃO DA MONARQUIA
PARA A REPÚBLICA NO EGITO, EM 1952**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado para avaliação na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso II e como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Relações Internacionais da Fundação Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA.

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 05/12/2024.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Flávio Augusto Lira Nascimento
Orientador
UNIPAMPA

Prof^a. Dr^a. Nathaly Silva Xavier Schutz
UNIPAMPA

Prof. Dr. Renatho José da Costa
UNIPAMPA

Dedico este trabalho aos meus pais, Sara e Fernando, ao meu companheiro Rafael e às minhas primas, Fernanda, Laurem e Lavinia. Agradeço de coração por sempre acreditarem em mim.

AGRADECIMENTOS

Início os meus agradecimentos à minha protetora Maria Elizabeth pela constante proteção, por sempre me guiar, fortalecer e iluminar o meu caminho ao longo dessa jornada.

Aos meus pais, Sara e Fernando, expresso minha imensa gratidão por todo o apoio, incentivo e amor. Em especial à minha mãe, por me ensinar a ser uma mulher forte e batalhadora, por sempre apoiar as minhas decisões e por toda demonstração de orgulho pelas minhas conquistas. Mãe, obrigada por mover céus e terra para me proporcionar um futuro grandioso!

À Universidade Federal do Pampa, sou grata pelos momentos inesquecíveis e por todo aprendizado obtido durante esses anos de graduação. Ao corpo docente, deixo meus sinceros agradecimentos por todos os ensinamentos que levarei para a vida. Em especial, ao professor Renatho Costa, por acreditar em minha pesquisa e na minha capacidade, pela orientação, dedicação, carinho e apoio constante. Da mesma forma, agradeço ao professor Flávio Lira, por aceitar seguir comigo na construção deste trabalho e pela atenção dispensada.

Ao meu companheiro Rafael, meu agradecimento por estar sempre ao meu lado nos momentos de fragilidade e falta de autoconfiança, por acreditar no meu potencial, me fortalecer e fazer com que eu me sinta especial. Como ele costuma dizer, “Siga firme, minha Deusa Egípcia”! Saiba que te amo infinitamente.

Aos meus familiares, agradeço pelo incentivo e pelas palavras de conforto. Em especial, às minhas primas, Fernanda, Laurem e Lavínia por sempre estarem ao meu lado, torcendo por mim e me ajudando em todos os momentos.

Às minhas amigas, Maria Fernanda, Carol Micaele, Alice e Paulinha, sou grata pela amizade e por me aceitarem como eu sou. Em especial, agradeço à Micaele, por me acolher como uma irmã, pelas palavras de incentivo e carinho, e pelo imenso apoio ao longo desses meses de trabalho. Mica, eu nunca conseguirei agradecer o suficiente. Amo todas vocês!

Agradeço, especialmente, a uma pessoa muito especial que carrego em meu coração com muito amor, M.C., obrigada por me ensinar a ser mais forte e a nunca desistir daqueles que amamos.

Por fim, agradeço a todos que fizeram parte dessa etapa, tanto dentro quanto fora da Unipampa - Campus Santana do Livramento, ao longo desses quatro anos. Cada um de vocês contribuiu de alguma forma e estará para sempre em meu coração. Obrigada Unipampa por ter colocado em meu caminho pessoas que levarei comigo para sempre e que lembrarei com muito carinho.

"Somos como livros. A maioria das pessoas só vê nossa capa, a minoria lê apenas a introdução, muitas pessoas irão acreditar nos críticos. Poucos conhecerão nosso conteúdo".

Émile Zola

RESUMO

O presente estudo propõe uma análise sobre a transição da monarquia para a república no Egito, em 1952, com foco no papel desempenhado pela Irmandade Muçulmana. Assim sendo, a pesquisa investiga como o movimento, criado em 1928, em princípio apolítico e voltado para questões religiosas e sociais, evoluiu para uma organização com forte atuação política ao final da década de 1930. A hipótese inicialmente levantada sugere que, ao perceber o afastamento da monarquia egípcia dos princípios islâmicos, a Irmandade passou a desafiar sua legitimidade, o que acabou por contribuir para a queda do regime. Além disso, acredita-se que a organização teria ganhado força em meio ao contexto de dominação europeia e ao crescente movimento sionista na região. Dito isso, utilizando-se de teorias de fundamentalismo islâmico e abordagens pós-colonialistas, o estudo busca compreender a influência da Irmandade Muçulmana nas esferas políticas, sociais e culturais do Egito, destacando seu papel na formação da identidade islâmica e no apoio ao governo militar que se estabeleceu após o golpe de Estado.

Palavras-Chaves: Irmandade Muçulmana; Egito; Transição; Monarquia; República.

ABSTRACT

This study proposes an analysis of the transition from monarchy to republic in Egypt in 1952, focusing on the role played by the Muslim Brotherhood. Thus, the research investigates how the movement, created in 1928, in principle apolitical and focused on religious and social issues, evolved into an organization with strong political action at the end of the 1930s. The hypothesis initially raised suggests that, as the Egyptian monarchy perceived its departure from Islamic principles, the Brotherhood began to challenge its legitimacy, which ultimately contributed to the fall of the regime. In addition, the organization is believed to have gained strength amid the context of European domination and the growing Zionist movement in the region. That said, using theories of Islamic fundamentalism and post-colonialist approaches, the study seeks to understand the influence of the Muslim Brotherhood in Egypt's political, social and cultural spheres, highlighting its role in shaping Islamic identity and supporting the military government that was established after the coup d'état.

Keywords: Muslim Brotherhood; Egypt; Transition; Monarchy; Republic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO, PÓS-COLONIALISMO E ORIENTALISMO: PERSPECTIVAS PARA COMPREENDER A TRANSIÇÃO POLÍTICA EGÍPCIA	14
2.1 Fundamentalismo e o Fundamentalismo Islâmico.....	14
2.2 O pós-colonialismo	20
2.3 O Orientalismo.....	26
3 EGITO: UM ESTADO EM TRANSIÇÃO.....	32
3.1 Raízes Pré-Islâmicas: O Egito pré-islâmico e a ascensão do Islã.....	33
3.2 Egito Sob o domínio dos Otomanos: Transformações e Desafios.....	35
3.3 Egito: alvo das potências europeias	40
4 A IRMANDADE MUÇULMANA: UMA ANÁLISE DE SEU SURGIMENTO E DE SUA ATUAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NO EGITO.....	50
4.1 Origem e Ideologia da Irmandade Muçulmana sob a liderança de Hassan Al-Banna	51
4.2 A Irmandade Muçulmana se expande e surge a liderança de Sayyid Qutb.....	57
4.3 O Golpe dos Oficiais Livres e a Irmandade Muçulmana: Conflito e Cooperação no Egito de Nasser.....	62
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	74

1 INTRODUÇÃO

O Egito tem sido um ator de grande relevância no cenário político e social do Oriente Médio e do Norte da África, com um papel decisivo não apenas nas questões internas do país, mas também em eventos regionais e internacionais. Sua atuação na questão palestina, as guerras contra Israel ao longo do século XX, sua mudança de postura em 1978, quando assinou o Acordo de Camp David e reconheceu o Estado de Israel, e sua participação ativa na Primavera Árabe de 2011, quando o regime ditatorial de Hosni Mubarak foi deposto, são marcos que destacam sua importância. Além disso, o Egito esteve no centro da transição de uma monarquia para uma república, um processo que resultou na ascensão de Gamal Abdel Nasser e que, como veremos, contou com a Irmandade Muçulmana como um dos principais atores no cenário político da época.

O processo de transição da monarquia para a república no Egito, em 1952, é considerado um dos momentos de maior destaque da história política e social do país. A Revolução Egípcia e a deposição do rei Farouk I simbolizaram o início de um novo regime, liderado por Gamal Abdel Nasser. Nesse contexto, a Irmandade Muçulmana desempenhou um papel importante como uma força de oposição no processo de transformação política, especialmente por sua capacidade de mobilizar a população e contestar o regime.

Fundada em 1928, a organização começou com um foco em questões sociais e religiosas, mas, com o tempo, passou a adotar uma postura política, o que transformou sua natureza e sua relação com o governo. Assim sendo, a escolha do tema se justifica pela relevância histórica e contemporânea da Irmandade Muçulmana no cenário político egípcio, particularmente durante a transição de um regime monárquico para uma república.

Além disso, devido a seu papel primordial no fortalecimento de um discurso islâmico no Egito e sua influência na construção da identidade política e social do país, a Irmandade Muçulmana apresenta-se como um importante objeto de estudo a ser investigado, trazendo à tona sua relevância, tanto para a área das Relações Internacionais quanto para a compreensão das dinâmicas sociopolíticas no mundo árabe e islâmico.

Dito isso, podemos afirmar que a relevância acadêmica desta pesquisa se traduz na necessidade de aprofundarmos os nossos conhecimentos sobre a relação religião e política, especialmente em cenários de transição governamental. Além do mais, o estudo em si oferece importantes contribuições para o debate sobre fundamentalismo islâmico, pós-colonialismo e o impacto do colonialismo europeu no Oriente Médio e Norte da África, temáticas cada vez

mais pertinentes para à compreensão dos conflitos e transformações no cenário internacional contemporâneo. Nesse caso, entender as raízes e a evolução da Irmandade Muçulmana colabora para desvendar aspectos essenciais da política egípcia e do papel do Islã como elemento estruturante nas dinâmicas de poder da região.

Assim, o presente estudo visa analisar a influência da Irmandade Muçulmana durante esse período de transição, para identificar seu impacto nas transformações políticas, sociais e culturais do Egito, com ênfase em seu papel no desmantelamento do sistema monárquico e na fundação da República Árabe do Egito. Portanto, o problema central desta pesquisa é entender o papel da Irmandade Muçulmana na transição do Egito de uma monarquia para uma república e como suas ideologias influenciaram a política e a cultura do país no período imediatamente posterior ao estabelecimento do novo regime republicano.

Desse modo, a análise em questão procura responder à seguinte pergunta: que papel a Irmandade Muçulmana exerceu no processo de transição política no Egito de monarquia para república em 1952?

A princípio, a hipótese sugere que a Irmandade Muçulmana, ao promover uma agenda política fundamentada em princípios islâmicos, exerceu um importante papel na contestação ao regime monárquico e na formação de uma nova identidade política no Egito, agindo como um mecanismo transformador na redefinição do espaço público e nas dinâmicas de poder no país. E, no intuito de testar essa hipótese, busca-se compreender como a organização, que inicialmente prezava por questões religiosas e sociais, progrediu para se tornar um ator político influente que passou a moldar a identidade egípcia, além de influenciar o cenário político, religioso e externo do país.

Com relação à metodologia utilizada para a construção desta pesquisa, possui abordagem qualitativa, focada na análise bibliográfica de fontes primárias e secundárias. Desta forma, foram consultados livros, artigos acadêmicos, teses e documentos históricos que relatam sobre a transição política no Egito, sobre o papel da Irmandade Muçulmana e sobre as teorias que sustentam a compreensão do Fundamentalismo Islâmico, Pós-colonialismo e Orientalismo. A pesquisa também busca apresentar uma interpretação crítica de obras que discutem o contexto histórico do Egito desde a sua islamização até o período moderno.

Além disso, adotou-se uma perspectiva interdisciplinar, combinando teorias das Relações Internacionais, História e Ciência Política para aprofundar a análise das dinâmicas de poder e mudanças sociopolíticas no Egito. Essa abordagem, por sua vez, permitiu uma compreensão mais abrangente e crítica dos fenômenos estudados, conectando aspectos históricos, culturais e ideológicos ao processo de transição política egípcia.

Quanto à estrutura da pesquisa, além da presente introdução, a mesma está organizada em mais três capítulos. No primeiro capítulo, oferecemos uma visão geral dos conceitos centrais para a análise, como o Fundamentalismo Islâmico, o Pós-colonialismo e o Orientalismo. Tais conceitos são essenciais para compreender as dinâmicas de poder e as influências culturais no Egito durante o período em estudo. Para isso, abordamos a teoria fundamentalista, com foco na Irmandade Muçulmana, e o impacto das visões coloniais ocidentais sobre o Oriente.

O segundo capítulo realiza um panorama histórico do Egito, desde sua estrutura política e religiosa antiga, como também pelos períodos de dominação islâmica e otomana, até o início da modernidade, marcado pela chegada das potências europeias. Esses eventos foram cruciais para moldar a identidade política e religiosa do país, que viria a ser cenário de importantes transformações sociais.

Por fim, o terceiro capítulo aborda a origem e ideologia da Irmandade Muçulmana sob a liderança de Hassan Al-Banna, seguida pela expansão da organização sob Sayyid Qutb, e finaliza com a análise do golpe dos Oficiais Livres e a relação entre a Irmandade Muçulmana e o regime militar, destacando a aliança e os conflitos que surgiram dessa dinâmica.

Nas considerações finais serão apresentados os resultados da pesquisa, assim como a resposta para a problemática trazida e se a hipótese proposta pode ser ratificada.

2 FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO, PÓS-COLONIALISMO E ORIENTALISMO: PERSPECTIVAS PARA COMPREENDER A TRANSIÇÃO POLÍTICA EGÍPCIA

Este capítulo apresenta uma visão geral dos conceitos que fundamentam a análise do período histórico que abrange a transição do regime monárquico para a república, no Egito. Dada a prevalência do pensamento fundamentalismo na sociedade contemporânea e sua crescente influência, é crucial definir o termo, compreender suas origens e sua perspectiva, especialmente no âmbito das Relações Internacionais e no contexto do tema em estudo.

Para mais, além de explorarmos o fundamentalismo, o capítulo também adota a perspectiva pós-colonialista para ampliar a compreensão sobre a atuação das potências europeias na região, utilizando o conceito de Orientalismo para sua contextualização histórica. Dito isso, o presente capítulo é estruturado em três seções, que discutem os conceitos de Fundamentalismo e Fundamentalismo Islâmico, Pós-colonialismo e Orientalismo. Na primeira seção, analisa-se a teoria fundamentalista, com um foco específico no fundamentalismo islâmico, abordando seus princípios, desafios e sua influência no Egito, especialmente por meio da atuação da Irmandade Muçulmana. A segunda seção dedica-se ao pós-colonialismo, questionando a narrativa colonial e destacando as dinâmicas de poder subjacentes. A terceira e última seção explora o Orientalismo, enfatizando sua relação com as visões coloniais e seu papel na dominação cultural, revelando a realidade por trás das representações ocidentais do Oriente.

Dessa forma, a apresentação desses conceitos ao longo do capítulo é crucial para estabelecer um arcabouço teórico robusto que permita uma análise abrangente e aprofundada do tema. Ao definir e explorar o fundamentalismo, o pós-colonialismo e o Orientalismo, o capítulo oferece uma compreensão não apenas das manifestações contemporâneas desses fenômenos, mas também de suas raízes históricas e implicações nas Relações Internacionais. Esses conceitos não apenas proporcionam uma base teórica sólida para o estudo, mas também fomentam uma reflexão crítica sobre as dinâmicas de poder, a identidade cultural e as representações geopolíticas.

2.1 Fundamentalismo e o Fundamentalismo Islâmico

O fundamentalismo religioso, em sua perspectiva mais contemporânea, surgiu como uma reação à globalização e para defender as crenças tradicionais. Para os fundamentalistas, só pode haver uma visão de mundo, o que significa que a sua visão de mundo está correta e não há espaço para ambiguidade ou múltiplas interpretações (Giddens, 2005). O fenômeno do

fundamentalismo manifesta-se em todos os aspectos da existência humana, como na economia, na política e na educação, mas é na religião que está fortemente vinculado. É importante notar, no entanto, que os fundamentalistas se consideram defensores das ameaças às suas crenças profundamente arraigadas. Embora o fundamentalismo em si não seja um fenômeno novo, segundo Vaz (2015) a palavra “fundamentalismo” só começou a ser usada no início do século XX e, do modo como a compreendemos hoje, está familiarmente associada à modernidade, apresentando-se como uma reação às transformações sociais decorrente da modernidade e da pós-modernidade.

Os primeiros a usarem o termo fundamentalismo foram os americanos, no início do século XX, denominando-se fundamentalistas para se distinguirem dos protestantes mais “liberais”. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o fundamental da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas (Armstrong, 2009). Desse modo, a autora elucida que utiliza-se a palavra “fundamentalismo” a movimentos reformadores de outras religiões. Isto deu origem ao fundamentalismo islâmico, um movimento que procura restaurar os princípios originais do Islã e estabelecer um estado de orientação moral e religiosa governado de acordo com a lei islâmica (Armstrong, 2009).

Rocha (2014) vê o fundamentalismo religioso como uma forma de ser, pensar e agir, derivada da crença incondicional e da adesão a uma doutrina religiosa, seja ela judaica, cristã ou islâmica, considera-a a única que detém e protege o bem e a verdade. E, por causa desta atitude extrema, os fundamentalistas religiosos consideram todas as outras religiões e aqueles que não partilham as suas crenças ou ideais, tanto religiosos como políticos, como inimigos. De acordo com Giddens (2005), assim como o Cristianismo, o Islã é uma religião que incentiva o ativismo; o Alcorão, o livro sagrado islâmico, está repleto de instruções para os fiéis “lutarem no caminho de Deus”. Esta luta é proposta contra os infiéis e aqueles que introduzem a corrupção na comunidade muçulmana.

Em suma, de acordo com Armstrong (2001), os muçulmanos estão sintonizados com os fundamentalistas de outras crenças que, pelo mundo todo, partilham suas profundas apreensões quanto à moderna cultura secular. Diante disso, Vaz (2015) expõe que os movimentos do despertar islâmico buscam combater o colonialismo europeu, sendo imperativo fortalecer sua identidade fragilizada em função da dominação sofrida. Todavia, vale salientar que os muçulmanos não concordam com o uso do termo fundamentalismo, salientando, com muita propriedade, que ele foi criado pelos protestantes americanos com um emblema do orgulho, e não pode ser traduzido precisamente para o árabe (Armstrong, 2001).

Desse modo, o *Usul* refere-se aos princípios fundamentais da jurisprudência islâmica, assim, pode-se dizer que todos os muçulmanos aprovam o *usuliyyah* (fundamentalismo). Ainda assim, “com todas as deficiências, fundamentalismo é a única palavra que temos para descrever essa família de movimentos religiosos armados, e é difícil gerar um substituto mais satisfatório” (Armstrong, 2001, p.224).

A ideologia fundamentalista se inseriu nas várias correntes do Islã como o sunismo e o xiismo. Em particular no sunismo, Vaz (2015) elucida que os sunitas seguem o “velho caminho”, que tolera a existência das diferentes opiniões, e está presente em grande parte dos países do Oriente Médio. O Alcorão, para os sunitas, é a revelação clara e definitiva da lei divina. Entre o mais autoritário e leal à órbita profética de Muhammad escolheram o califa para liderar a comunidade, considerado o fiador da verdade revelada. Sendo assim, a Irmandade Muçulmana, criada em 1928 no Egito, era administrada de acordo com a perspectiva de piedade conservadora proposta pela *shariah*¹, que ajudaria os muçulmanos a incorporarem o arquétipo da vida do Profeta Muhammad, vivendo de determinado modo. Em outras palavras, os ritos, orações e disciplinas éticas visavam orientar os fiéis para Deus, à maneira do Profeta (Armstrong, 2009).

De acordo com Rocha (2014), a atitude fundamentalista define-se com um caráter narcisista, e o verdadeiro motivo por trás de tal atitude só pode ser atribuído a um desejo intenso de satisfação egocêntrica. Diante disso o autor acrescenta que:

Morrendo por seus ideais, os fundamentalistas não fazem necessariamente uma opção contra a vida, eles renunciam ao desejo de viver sobre esta terra, porque acreditam que uma nova vida os aguarda além da morte, na qual todos os seus desejos estarão plenamente satisfeitos (Rocha, 2014, p.8).

Em suma, de acordo com as reflexões de Rocha (2014), a atitude fundamentalista é caracterizada por um narcisismo intrínseco, revelando um profundo desejo por satisfação egocêntrica. O autor propõe que os fundamentalistas, ao decidirem morrer por seus ideais, não estão necessariamente escolhendo contra a vida, mas de certa forma, renunciando ao desejo de viver nesta terra, atraídos pela crença em uma vida após a morte onde todos os seus desejos serão realizados. Essa perspectiva lança luz sobre a complexidade psicológica por trás das ações dos fundamentalistas, destacando a profundidade de suas convicções e a natureza transcendental de suas motivações.

¹ “Código de leis do islamismo, baseado no Alcorão e nos ensinamentos do Profeta Muhammad”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/sharia/>>. Acesso em: 3 ago. 2024.

Vale ressaltar que, segundo Demant (2013), existem algumas diferenças entre grupos com ideologias fundamentalistas dentro do Islã. Diferem-se nas suas formas de integração nas sociedades das quais são membros, nas suas atividades políticas e religiosas e nos seus conceitos ritualísticos, sendo assim a ação terrorista ou violenta não é algo inerente ao fundamentalismo religioso. Como exemplo, podemos destacar que a Irmandade Muçulmana adotou uma estratégia não radical, mas sim reformista, preferindo um trabalho educacional e político graduais. Para Armstrong (2009), diferente dos cristãos, os muçulmanos sempre experimentaram o divino mais num imperativo que numa doutrina, e seu fundamentalismo sempre seria ativista e concentrado na *ummah*² – entendida como toda a comunidade islâmica.

Se a modernidade foi uma reação à estrutura institucional da Idade Média, centrada no poder, na razão humana e na ciência, carregando a bandeira da autonomia do sujeito histórico. Por outro lado, o fundamentalismo religioso é um movimento que critica as inovações trazidas pela modernidade com base em uma narrativa sagrada e no monopólio da interpretação orientada pela religião (Panasiewicz, 2008). Uma vez que, segundo De Souza (2011), as sociedades do mundo islâmico não puderam escapar de um processo global de modernização, mesmo que em escala diferente de outras partes do mundo. Desta forma, nota-se que os fundamentalistas consideram que o mundo muçulmano vive em um estado de desordem que conduziu a uma decadência política e moral. Este fato permitiu a ação do Ocidente, que contaminou a comunidade islâmica com valores seculares e comportamentos baseados nos conceitos de materialismo político e de nacionalismo (De Almeida e Silva, 2018).

Assim sendo, o Islã percebeu a necessidade de se reformar quando travou o contato mais intenso com a expansão imperialista do ocidente e seu progresso científico e tecnológico, especialmente nos séculos XIX e XX. Estava diante dos muçulmanos um desafio de modernizar seu mundo sem abandonar os fundamentos de sua fé, a partir deste momento que o aspecto da reatividade diante da modernidade emergiu com mais intensidade (De Souza, 2011).

No contexto das origens do fundamentalismo islâmico, é crucial reconhecer a contribuição da Irmandade Muçulmana no Egito. Esta organização, enraizada nos princípios deste movimento, visa defender e restaurar os valores islâmicos. Conforme De Souza (2011), a Irmandade Muçulmana via o fundamentalismo religioso como uma opção, face ao fracasso das ideologias que surgiram no Ocidente, como o nacionalismo e o socialismo, nos países que

² “Noção difundida pelo profeta Muhammad de que todos os muçulmanos fazem parte de uma mesma comunidade, portanto, devem partilhar de solidariedade mútua” (Da Costa, 2016, p. 53).

passaram pelo processo de modernização do mundo muçulmano. Assim, ao longo da história deste movimento, com os seus ideais de estado islâmico, da soberania de Deus e da *jihad*³, houve uma luta constante com o Estado egípcio, especialmente com as elites nacionalistas.

Em termos gerais, a Irmandade Muçulmana faz parte de uma série de movimentos religiosos que têm estado ativos no Egito desde o século XIX. No entanto, esta longa tradição foi radicalmente alterada com a introdução do Estado moderno, o qual moldou o espaço de atuação política (Zahreddine; Pires, 2016). Desse modo, a Irmandade Muçulmana passou a contestar o regime egípcio em nome da própria nação egípcia. Uma vez que “todas as religiões enfatizam a importância da justiça social e dos cuidados para com os vulneráveis” (Armstrong, 2009, p.236). Seguindo o fundamentalismo, a Irmandade Muçulmana era avessa à violência e ao radicalismo, visava à reforma fundamental da sociedade muçulmana, que fora abalada pela experiência colonial e apartada de suas raízes (Armstrong, 2009).

Perante o exposto Armstrong (2009) argumenta que:

Os fundamentalistas começaram a mobilizar-se. Para eles a modernidade frequentemente representará um ataque agressivo. O espírito moderno demandava liberdade em relação a modos de pensar antiquados; o ideal moderno de progresso acarretará a eliminação de crenças, práticas e instituições consideradas irracionais e, portanto, retardadoras. O establishment religioso e suas doutrinas eram alvos prediletos (Armstrong, 2009, p.318).

Neste contexto, as ações da Irmandade Muçulmana, incluindo a criação de escolas, clínicas, hospitais e sindicatos, acabou fazendo com que ela se tornasse um movimento contracultural, porque agiu sobre as deficiências do Estado egípcio (Armstrong, 2009). Ainda sim, para Al Assar (2014), o ponto de partida da Irmandade Muçulmana era a implementação de reformas no domínio social, ético e religioso destinadas a normalizar conceitos como a responsabilização pública, a mudança legal, a participação dos cidadãos e a reforma educativa. Porque o que ameaçava os egípcios (e o mundo muçulmano) não era a dominação política, mas a influência cultural ocidental, que ameaçava a identidade e a sobrevivência da comunidade muçulmana.

Conforme Da Costa (2014), o objetivo do fundamentalista é moldar o mundo de acordo com a sua visão. Eles não querem que algo ímpio e capitalista mude o mundo, apenas desejam que a visão da sua divindade governe o mundo. Posto isto, observa-se, que o fundamentalismo emerge como uma nova ideologia de ressentimento em relação ao secularismo, à ocidentalização, ao atraso, à corrupção e à injustiça, ganhando impulso com o

³ “Dever religioso dos islâmicos de defender o Islã de todas as maneiras, inclusive pela luta armada”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/jihad>>. Acesso em: 19 jun. 2024.

colapso da Cortina de Ferro e o fim da Guerra Fria (De Almeida e Silva, 2018). Assim, a “ideia fundamentalista a qual alguns grupos se organizam remete ao fim da injustiça, opressão e subserviência, o que demarca uma diferenciação deste para outros movimentos, como por exemplo, o cristão, que nada ou quase nada se envolvia em questões políticas” (Do Prado, 2013, p.96).

Ademais, de modo semelhante Armstrong (2009) alega que:

Em todos os tempos e em todas as tradições, sempre houve gente que combateu a modernidade de sua época. Entretanto, o fundamentalismo [...] é um movimento do século XX por excelência. É uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou com outras partes do mundo. O Ocidente criou um tipo distinto de civilizado, totalmente inédito, que desencadeou uma reação religiosa sem precedentes. Os movimentos fundamentalistas contemporâneos têm uma relação simbiótica com a modernidade. Podem rejeitar o racionalismo científico do Ocidente, mas não têm como fugir dele. A civilização ocidental mudou o mundo. Nada – nem a religião – serão como antes. Em todo o planeta, há pessoas lutando contra essas novas condições e vendo-se obrigadas a reafirmar suas tradições religiosas, que foram concebidas para um tipo de sociedade inteiramente diverso (Armstrong, 2009, p.12).

Diante disso, Do Prado (2013) enfatiza que uma das marcas dos movimentos fundamentalistas é a segregação e o separatismo baseado na suposição de uma verdade única e na busca pelo retorno aos fundamentos da fé. Portanto, de certa forma, é incorreto avaliar os movimentos que ocorrem no Islã como movimentos fundamentalistas, pois não houve uma perda de fundamento (Do Prado, 2013). O que busca-se, nesses movimentos, é uma afirmação da identidade que percorre no sentido da *ummah*. Nesse contexto, Armstrong (2009) destaca que [...] o impacto do Ocidente e as mudanças políticas desorientaram os muçulmanos a tal ponto que eles já não compreendiam a própria religião. Eles necessitavam reencontrar sua alma islâmica e, para isso, precisavam fortalecer a *ummah*. Nesse sentido, “categoriza-se como fundamentalista: uma ideologia fundamentada nos pressupostos da fé, não no resgate da fé” (Do Prado, 2013, p. 97).

Nesse sentido, Al Assar (2014) explana que a Irmandade Muçulmana e a sua liderança podiam diagnosticar a fraqueza da sociedade islâmica, que estava travada pela dependência e influência cultural no Ocidente; e transformou o sentimento nacionalista anticolonial na ideia de restauração da comunidade muçulmana, baseada na restauração dos valores islâmicos. Isto representa o desenvolvimento de caminhos alternativos para a organização e modernização da sociedade egípcia, que deveriam ser lideradas pelo Islã, para revitalizar o Egito e o mundo muçulmano social e politicamente.

Portanto, para Al Assar (2014) é possível dizer que houve uma:

Recuperação do conceito de nação, nesse caso, de Nação islâmica (Umma Muslimah), está genericamente significa uma única nação muçulmana sem distinção de etnias ou classes; um Estado centralizado e intervencionista que fosse capaz de garantir o cumprimento dos princípios islâmicos; um indivíduo socialmente comprometido; uma justiça social fundamentada numa fiscalidade progressiva. Pois a restauração do Califado não ocorre por uma lógica instrumental de etapas (reislamização do indivíduo muçulmano; da família muçulmana; da sociedade muçulmana; do Estado muçulmano e por último da Nação islâmica). E sim, por uma reislamização que pretendia aperfeiçoar a conduta muçulmana, a qual era baseada na releitura da tradição islâmica, principalmente nos estudos de suas fontes primárias: o Corão e os Hadiths⁴ (Al Assar, 2014, p.5).

Dessa maneira, é neste momento de tensão que os discursos fundamentalistas ganham força. Combinando um retorno aos fundamentos da fé com propostas relativas ao Estado, estes movimentos “vestiram” a roupagem mais moderna: a do Estado. A questão não é o retorno da experiência religiosa, mas o retorno de uma experiência da religião dominando a vida em todos os sentidos, inclusive econômico e social (Do Prado, 2013). Em suma, Rocha (2014) explica que a atual crise resultante do colapso do Projeto Cultural da Modernidade levou ao ressurgimento da religião, particularmente na forma do fundamentalismo religioso, que abrange tanto crenças pessoais como ideologias políticas. Por esta razão, segundo o autor, o fundamentalismo religioso, quase sempre desenrola-se em um fundamentalismo político.

Em linhas gerais, o pensamento fundamentalista partia do seguinte pressuposto: o Ocidente teria “prometido” aos povos colonizados que, se assimilassem sua cultura e seus valores, teriam como retorno o desenvolvimento econômico, político e social. Isso feito, a grande maioria da comunidade muçulmana teria se sujeitado às promessas e se afastado dos valores islâmicos. Passados os anos, não houve qualquer retorno e os muçulmanos teriam perdido sua identidade. A decadência dos muçulmanos – que outrora dominaram grande parte do mundo e eram precursores de tecnologia –, não teria ocorrido porque os ditames do Alcorão falharam, isso seria impossível, pois eles representam a própria palavra (e vontade) de Deus, assim, a grande falha teria sido os muçulmanos terem se afastado do Islã. A partir dessa constatação, caberia fazer o retorno a esses valores e penalizar as lideranças muçulmanas que se submeteram aos interesses das potências ocidentais.

2.2 O pós-colonialismo

A teoria pós-colonial opõe-se à narrativa evolucionista eurocêntrica que há muito tem servido para justificar os processos de colonização. Dessa forma, percebe-se que os estudos pós-coloniais surgem sob a influência dos estudos culturais, mas acabam se emancipando

⁴ “Coletânea de ditos e procedimentos do Profeta Maomé que constituem uma das fontes do islamismo”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/hadith/>>. Acesso em: 20 de jun de 2024.

devido ao seu objeto, qual seja, o mundo colonial (Neves; Almeida, 2012). Logo, os teóricos pós-coloniais têm se dedicado a desconstruir ideias “essencialistas” que perpetuam as desigualdades nos antigos países colonizados.

Posto isto, “o colonialismo aparece cada vez mais como um conceito-chave fundamental para decodificar o presente” (Neves, 2009, p. 236). Para mais, conforme Neves e Almeida (2012), a principal peça de investigação dos estudos pós-coloniais é a literatura escrita no decorrer e após a ocupação colonial, e como a sociedade é nela representada. Desse modo, para os autores a teoria analisa os efeitos políticos, sociais e principalmente os efeitos identitários que os países colonizados sofreram mediante o processo de colonização e descolonização.

Ainda assim, conforme Neves e Almeida (2012), às narrativas pós-coloniais utilizam a literatura para explorar e questionar criativamente os elementos culturais herdados da cultura colonizadora. Ao fazê-lo, preveem o desenvolvimento de novos valores que desafiam a identidade dos colonizados, ao mesmo tempo que reduzem o impacto das nações imperialistas. Ademais, para Da Silva (2021), o fenômeno do colonialismo não é uma ocorrência exclusiva da modernidade, e não se restringe a um tempo ou lugar específico, a prática colonial transcorre toda a história da humanidade, que está repleta de exemplos da expansão territorial de povos e sociedades, incorporando e conquistando outros povos. Assim sendo, o pós-colonialismo busca questionar essa narrativa e destacar as dinâmicas de poder por trás da construção do conhecimento.

Partindo desse princípio, Bhabha (1998) apresenta que o propósito do discurso colonial é denominar o colonizado como uma população degenerada e ao determinar uma “nação sujeita” apropria-se, comanda e domina todas suas esferas de atividade. Assim, Chaves (2019) enfatiza que se a dominação colonial estava ligada à expansão e consolidação do capitalismo aos olhos de Fanon, então os efeitos da dominação também eram culturais. As instituições são substituídas ou moldadas pela potência ocupante. Dito isso, vale destacar o discurso da mímica, que segundo Bhabha (1998) é uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se apropria do outro ao visualizar o poder.

Por conseguinte, Bhabha (1998) explica que:

A estratégia da mímica é errática e excêntrica, pois desempenha um papel significativo na dinâmica do poder colonial e nos sistemas de conhecimento, uma fixação do indivíduo colonial, uma fonte de inspiração para a imitação, a replicação, gerando um questionamento da cultura subalterna (Bhabha, 1998, p.136).

Nesse contexto, o autor afirma que a imitação é uma imagem imperfeita, tanto que a imagem material do colonizado o denuncia aos olhos do colonizador. Culturalmente, ele pode se assemelhar aos colonizadores, mas seus traços físicos o denunciam e o colocam em uma posição de desconforto, pois fisicamente sempre será um nativo, um não europeu, um não branco (Bhabha, 1998). Em suma, para o autor, o deslizamento criado pela mímica significa que, na busca pela semelhança com o colonizador, o sujeito colonizado assimila a cultura do colonizador a tal ponto que acaba deixando de se identificar com seu próprio país e cultura.

Diante disso, Armstrong (2001) argumenta que, enquanto os muçulmanos copiassem outros povos, permaneceriam mestiços culturais. Entretanto, paradoxalmente, ele nunca será como o colonizador, pois é o rejeitado e mantido na condição de colonizado. Ainda assim, segundo Armstrong (2001), em vez de inovarem, os países em desenvolvimento só podem se modernizar ao imitarem o Ocidente, que está tão à frente, que não há esperança de alcançá-lo.

Dessa forma, a experiência colonial significa que enquanto os colonizadores desenvolvem um complexo de poder, ou seja, o “complexo de autoridade”, o povo colonizado também sofre de um complexo de inferioridade (Assis; De Souza, 2019).

Para Fanon (1968), os partidos políticos não chegaram a inserir suas organizações nos campos. Em vez de fortalecer as estruturas existentes com conteúdo nacionalista ou progressista, eles se concentram na capital e em vilas repletas de jovens nomeados pela autoridade central, administrando o povoado como se fosse uma célula empresarial. O autor enfatiza que o opressor não se satisfaz com a mera existência objetiva do povo e da cultura oprimida. Por isso, há um esforço constante para que o colonizado reconheça sua inferioridade, a irrealidade de seu povo e a desorganização e incompletude de sua própria estrutura biológica. Memmi (2007) argumenta, então, que o colonizador não é apenas um usurpador privilegiado, mas também um usurpador de direitos legais e muitas vezes da dignidade. O autor observa que, a desvalorização do colonizado se estendia a tudo o que tocava, inclusive ao seu próprio país, considerado feio, muito quente ou muito frio, fedorento, com um clima inadequado e uma geografia desesperada a ponto de deixá-lo permanentemente desprezado, pobre e à eterna dependência.

Destaca-se que, durante o período moderno da expansão europeia, o colonialismo foi legitimado pelo discurso de salvar almas e expandir a fé nas civilizações. O suposto "direito" de determinar o futuro dos povos coloniais conferiu às monarquias europeias a autoridade para explorar homens e mulheres (Rocha, 2016). Nesse contexto, o colonizador precisa que o "Outro" aprenda seus costumes, mas a intenção não é integrá-los completamente, mas torná-los mais fáceis de dominar (Bhabha, 1998). De acordo com Chaves (2019), o

colonialismo é parte integrante do capitalismo, e a obra de Fanon sugere que o capitalismo talvez não pudesse se estabelecer globalmente sem a conquista colonial. Além do mais, os conflitos nos territórios colonizados muitas vezes não seriam resolvidos de maneira vantajosa para os países colonizadores sem a intervenção dos grupos.

Desse modo, Fanon (1968) realça que a relação entre povos europeus e não-europeus, ou seja, os povos colonizados, sucedeu-se nos modelos exploratórios necessários à expansão do capitalismo. A dominação escravista do passado traduziu-se em exploração econômica fora do modelo escravista, mas com benefícios claros para as corporações financeiras de origem europeia (Fanon, 1968). O autor ressalta que, mais uma vez, podemos ver que a dominação colonial foi uma dominação ao mesmo tempo, econômica e racial. Contudo, é considerável mencionar que durante o período colonial o Egito passou para a posição de economia de plantação, fornecendo matérias-primas e importando produtos acabados a preços determinados pelo mercado mundial (Hourani, 2006).

Para mais, conforme pontuado por Spivak (2010), o colonizado é visto como um corpo homogêneo sem voz ativa, ou seja, não fala por si, mas sim através dos intelectuais que constroem a identidade desse “Outro” subalterno e colonizado.

Em síntese, o que de fato acontece, de acordo com Memmi (2007), é que não existe tradição de governo entre os colonos, porque são desempoderados e, portanto, não se interessam pelo que são o tempo todo envergonhados e incapazes de agir. Sendo assim, a experiência colonial e o choque com a Europa transformaram a sociedade islâmica, o mundo mudará irremediavelmente. E com isso, era difícil para os muçulmanos saberem como reagir ao Ocidente, porque ele era um desafio sem precedentes (Armstrong, 2001). Conforme Assis e De Souza (2019) na visão de mundo colonialista, a desvalorização e eliminação do colonizado é quase um dever objetivo a ser cumprido pelo colonizador, que ao impor sua vontade e lógica político-cultural-social, favoreceu o esvaziamento do colonizado, conduzindo-o pouco a pouco a negar sua própria condição de existência.

Conforme sua linha de pensamento, Memmi (2007) elucida que o indivíduo colonizado é retratado como preguiçoso e intelectualmente inferior. Além disso, é negada ao colonizado a oportunidade de possuir quaisquer atributos positivos; mesmo que a preguiça seja uma característica, pode haver outras qualidades que a definam. No entanto, o direito de possuir qualquer traço positivo em sua personalidade lhes é negado. Segundo o autor, essa despersonalização do colonizado se perpetua através da percepção coletiva imposta pelo colonizador.

Nesse cenário o colonizado é quase um não humano, tende a se tornar rapidamente um objeto. “No limite, ambição suprema do colonizador, ele deveria passar a existir apenas em função das necessidades do colonizador, isto é transformar-se em colonizado puro” (Memmi, 2007, p.124).

Perante o exposto, Fanon (1968) evidencia que:

A cultura é em primeiro lugar a expressão de uma nação, de suas preferências e interdições, de seus modelos. É em todos os estágios da sociedade global que se constituem outras interdições, outros valores, outros modelos. A cultura nacional é a soma de todas as apreciações resultantes das tensões internas e externas à sociedade global e às diferentes camadas dessa sociedade. Na situação colonial, a cultura privada do duplo suporte da nação e do Estado perece e agoniza. A condição de existência da cultura é portanto a libertação nacional, o renascimento do Estado (Fanon, 1968, p. 204).

Todavia, Fanon (1968) enfatizou que o bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com base no suor e nos corpos de negros, árabes, indianos e amarelos, revelando uma perspectiva muitas vezes obscurecida pela narrativa dominante. Enfatizou que a construção da Europa como centro de poder e prosperidade não ocorreu num vácuo, mas sim sobre os alicerces instáveis e muitas vezes sangrentos da exploração colonial. Fanon acreditava que a riqueza acumulada pelos países imperialistas não era simplesmente o resultado das suas próprias vantagens, mas o produto direto da pilhagem sistemática dos recursos e do trabalho dos povos coloniais. Na verdade, ele acreditava que a Europa, longe de ser uma civilização autônoma e autossuficiente, era essencialmente um produto do Terceiro Mundo, com os seus recursos naturais explorados e o seu povo subjugado para alimentar a máquina voraz do colonialismo e capitalismo. Para Fanon (1968), o conceito de riqueza europeia estava intrinsecamente ligado à pobreza e à opressão dos povos colonizados, destacando a profunda ligação entre o desenvolvimento superficial de alguns países e a exploração implacável de outros. Vale destacar que, no Egito, a sua terra cultivável foi destinada à produção de algodão, quase todo para exportação para a Inglaterra (Hourani, 2006).

Dessa forma, para Armstrong (2001) mesmo que a expedição de Napoleão ao Egito tenha falhado, desde o início a cultura avançada da Europa, chegando, como chegou, com um exército moderno extremamente eficiente, foi sentido no Oriente Médio muçulmano como um assalto. A autora traz que durante os governos colonialistas, as raízes dos muçulmanos foram cortadas. Nesse contexto, depreendemos que Fanon (1968) compreende que a realidade nacional é a realidade social natural que é desfigurada pela dominação colonial. Ainda assim, a negação cultural, o desprezo pelas manifestações nacionais motoras ou emocionais, o

banimento de qualquer especialidade de organização concorrem para engendrar condutas agressivas no colonizado (Fanon, 1968). Logo, com a chegada das potências europeias, Hourani (2006) elucida que os estados e as sociedades muçulmanas não mais podiam viver num sistema estável e autossuficiente de cultura herdada; os mesmos precisavam estabelecer uma força para de algum modo conseguir sobreviver em um mundo dominado por outros. O autor ainda pontua que, o deslocamento da economia, a perda de poder e influência, a sensação de que o mundo político do Islã era ameaçado de fora, tudo isso se expressou em vários movimentos violentos contra as novas políticas, contra a crescente influência da Europa. Dessa forma, para Fanon (1968) a violência internalizada por ambas as partes, às vezes se voltava contra o colonizador, afetando sua vida privada, e outras vezes contra o colonizado, que acabava por reproduzir essa violência. Os relacionamentos entrecruzados tornam-se uma condição para a inclusão de troca de “papéis”.

Memmi (2007) afirma que para alcançar a objetividade e legitimidade do colonizador é essencial que o colonizado reconheça a sua própria objetividade e legitimidade. E quando o direito à liberdade de escolha é privado, os colonizados não têm outra saída. Só podem, em última análise, aceitar a autoimagem do colonizador, o que contribui ainda mais para a legitimação da autoimagem do colonizador. Nesse sentido, há um apego do colonizado ao colonizador. Partindo desse pressuposto, é importante ressaltar que durante o colonialismo no Oriente Médio, as várias nações europeias, impulsionadas pelo domínio político e econômico, invadiram gradualmente os centros cruciais do reino árabe muçulmano, aproximando-se de diferentes ângulos (Hourani, 2006). Entretanto, devido aos interesses conflitantes entre estas potências europeias, as terras árabes ainda mantinham um certo grau de liberdade para responder. Consequentemente, o autor ressalta que era plausível que os governos nativos se esforçassem por estabelecer os seus próprios sistemas, nos quais a Europa salvaguardasse os seus interesses com interferência mínima, enquanto a população muçulmana e não-muçulmana abraçaria voluntariamente estes órgãos de governo.

Lippold (2005) alucida que a alienação colonial tornou os colonizados/negros/árabes inferiores, forçando-os uma máscara branca, até sofriam de um distúrbio psicológico como sentir inferioridade diante do colonizador branco. Assim sendo, de acordo com Fanon (2008), o racismo cumpriu eficazmente o seu papel, permitindo ao colonizador dormir com consciência tranquila, pois explora as "sub-raças", e fez com que o colonizado se sentisse como fraco e inferior, permitindo assim um maior domínio cultural. Assim, é importante destacar que a exportação e o processamento do algodão eram lucrativos para os financiadores europeus, tal como os canais e outras obras públicas (Hourani, 2006). Logo, a ideologia

colonial tende a deslegitimar a história dos povos colonizados, esforçando-se para extinguir sua memória por meio da dominação cultural, conforme aponta Lippold (2005).

2.3 O Orientalismo

O Orientalismo é descrito como uma corrente do pensamento científico ocidental que busca estudar o comportamento de estrangeiros definidos como orientais. Essa perspectiva está intrinsecamente ligada ao colonialismo, classificando os orientais como “selvagens” ou “povos incivilizados”, o que justificaria a necessidade de colonização por parte do Ocidente. Essa prática resultou na perda de autonomia e soberania das populações orientais, bem como, no controle financeiro de suas riquezas (Buongiorno, 2021). O Orientalismo é, portanto, uma linha de pensamento e uma disciplina que surgiu para distinguir entre o que pertence à cultura ocidental, a qual ocupa o centro da análise, e o que não se enquadra neste nicho, estando fora da Europa (Noguchi, 2021).

Para mais, Noguchi (2021) alega que o conceito de Oriente estabelecido pelo Orientalismo é a ideia geral da cultura material europeia construída por uma série de europeus desde a antiguidade, quando o lugar começou a ser retratado em obras artísticas e intelectuais de forma exótica e misteriosa. Desse modo, a tarefa do Orientalismo é, homogeneizar um grupo de indivíduos que não têm necessariamente nada em comum fora do local onde vivem ou nasceram. É criar uma identidade fictícia para um grupo heterogêneo de pessoas. Essa criação ocorre ativamente porque o discurso não apenas demonstra o que pode ser dito, mas também confere a capacidade de dizê-lo a cada assunto que toca. O Orientalismo é um discurso que procura colocar o Oriente numa posição de destaque na experiência ocidental (Siqueira, 2016).

Em face do exposto, os estudos de Edward Said foram os primeiros a destacar o poder do discurso cultural ocidental e da ocidentalização como mecanismo de dominação cultural sobre os povos colonizados. Conforme Said (2007), os primeiros exercem domínio sobre os últimos, o que, por sua vez, frequentemente resulta na ocupação de suas terras, controle rígido sobre seus assuntos internos e exploração de seus recursos e riquezas em favor de uma ou outra potência ocidental. Para o autor o mundo está dividido em duas partes, a parte do colonizador e a parte do colonizado, e o próprio conceito de “Oriente” é apenas uma construção mental ocidental.

Assim, Said (2007) define o Orientalismo como:

O Orientalismo, portanto, não é uma visionária, mas uma fantasia europeia sobre o Oriente, corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se

feito um considerável investimento material. O investimento continuado criou o Orientalismo como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou – na verdade, tornou verdadeiramente produtivas – as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral (Said, 2007. p. 30).

Nesse caso, a idealização europeia do Oriente, conhecida como Orientalismo, não é um produto de previsão, mas sim uma criação fantástica. Ela compreende uma estrutura complexa de ideias e ações que foram desenvolvidas e criadas ao longo de muitas gerações. Esse investimento contínuo transformou o Orientalismo num sistema abrangente de compreensão do Oriente, servindo como um canal para a percepção ocidental. Para mais, o mesmo investimento também ampliou e validou as noções derivadas do Orientalismo, permeando um discurso cultural mais amplo. Então, Said (2007) explica que uma das características das relações oriental-europeias é que a Europa estava sempre em uma posição forte, para não dizer dominante. De modo semelhante, Hourani (2006) menciona que a experiência de estar sob o poder de outra pessoa é impressionante e levanta questões sobre a ordem fundamental do Universo, enquanto aqueles que possuem o poder podem facilmente ignorá-lo ou considerá-lo um dado adquirido, acreditando ser uma parte natural da vida e criando ou abraçando conceitos para justificar sua autoridade. Dito isso, vários tipos de justificações foram apresentados pelos países europeus no século XIX, sobretudo na Grã-Bretanha e na França, já que eram os dois países mais envolvidos no domínio sobre os árabes (Hourani, 2006).

O Orientalismo reitera a ideia incontestável de que a Europa ou o Ocidente dominaram efetivamente a maior parte do mundo e que esta percepção apenas reforçou esse domínio. Diante disso, Said (2007) propõe desconstruir a interpretação ocidental do Oriente. Isto é caracterizado pelo Ocidente a partir de uma visão etnocêntrica, na qual a Europa/Ocidente representa civilização e os não-europeus representam a “incivilização”. O período de grandes avanços institucionais e de conteúdo no Orientalismo coincidiu com um período de expansão europeia sem precedentes (Said, 2007).

Ainda, o autor também destaca que a realidade do Orientalismo é contínua e desumana, e que seu alcance, bem como suas instituições e influência disseminada, persistem até os dias atuais. De maneira semelhante, de acordo com Hourani (2006), a imaginação romântica cultivou um fascínio pelo enigmático Oriente, um lugar distante e estranho, alimentado pelo fascínio do passado e pelo fascínio do desconhecido. Esta visão, nascida de viagens e estudos, que atraía e ameaçava o berço das maravilhas históricas, serviu de fonte de

inspiração para as artes. Como resultado, as traduções das Mil e Uma Noites tornaram-se parte integrante da herança cultural ocidental.

Monteiro (2010) explica que muitos investigadores defendem que os países europeus são vistos como fortes e articulados, enquanto a Ásia é retratada como derrotada, obrigando os países europeus a serem claros em sua comunicação. Além disso, o Oriente simboliza o perigo. Os mistérios orientais ameaçam a racionalidade e a organização da Europa, incitando desconfiança em relação ao Oriente. Nesse sentido, Said (2007) define o Orientalismo como uma construção, uma instituição presente na imaginação ocidental, manifestando-se em diversos aspectos, desde a associação com o exotismo nos relacionamentos e questões sociais, até a islamofobia e os processos de “civilização”. Da mesma forma, Jomaa (2017) argumenta que a islamofobia refere-se ao medo ou aversão à religião islâmica e seus seguidores, logo, a palavra islamofobia:

É considerada um termo complexo, mas é cada vez mais recorrente nos discursos acerca da presença muçulmana no Ocidente, principalmente a partir do início do século XXI e, sobretudo, em decorrência do Onze de Setembro, evento considerado catalisador do fenômeno social islamofóbico, no qual o espectro muçulmano passou a ser julgado a partir de um viés alienado e radicalizado (Jomaa, 2017, p. 2-3).

Assim, percebemos que a islamofobia tem se tornado cada vez mais recorrente, devido à presença do Oriente no Ocidente, especialmente após os eventos de onze de setembro. Esse acontecimento é considerado o ápice da atual islamofobia, consolidando uma imagem do Oriente como extremista, violento e terrorista. Demant (2013) esclarece que o Islã é percebido como a falsa fé de uma crença equivocada, sendo essencial persuadir os muçulmanos de sua falha, pois essa crença pode levar a uma postura ideologicamente antagônica aos Estados Unidos.

De acordo com Hourani (2006), o Islã era percebido como uma ameaça moral e militar que precisava ser enfrentada. Traduzido para termos seculares, isso oferecia tanto uma justificativa para a dominação quanto um aviso. O autor explica que o medo de uma "revolta islâmica", um movimento repentino entre os povos desconhecidos dominados, estava presente na mente dos líderes europeus. Desta maneira, o Outro era tratado como um corpo homogêneo e imutável, criando um espaço fértil para o surgimento de estereótipos (Monteiro, 2010). Para mais, Araújo e Fonseca (2014) destacam que, desde a Idade Média, o Islã tem sido frequentemente associado ao desvio, heresia, bruxaria e licenciosidade.

Said (2007) aborda a formação do Orientalismo como um cenário apropriado para intelectuais, indicando que, a partir do final do século XVIII, surgiu um Oriente complexo,

"adequado" para ser estudado em ambientes universitários, exibido em museus e utilizado para ilustrar teorias em tratados antropológicos, biológicos, linguísticos, raciais e históricos sobre o homem e o universo. Também servia de exemplo para teorias econômicas e sociológicas, de natureza cultural, nacional ou religiosa. Neste caso, Hourani (2006) ressalta que a influência do Orientalismo nas artes visuais foi ainda maior, com temas islâmicos aparecendo em desenhos e decorações de alguns prédios europeus e um estilo de pintura "oriental" sendo praticado por diversos artistas. O autor também destaca que algumas imagens recorrentes apareciam nas obras: o cavaleiro árabe como um herói selvagem, a sedução das belezas do harém, o encanto do bazar, o *pathos*⁵ da vida a continuar entre ruínas de uma antiga grandeza.

Said (2007) defende que o Oriente e o Ocidente foram criações humanas e que tal como o Ocidente, o Oriente é uma ideia com uma história e tradição de pensamento, imaginação e vocabulário que lhe conferem realismo e presença no mundo ocidental. Desse modo, essas duas entidades geográficas sustentam-se mutuamente e, até certo ponto, se refletem uma na outra. Além do mais, Ambesange (2016) destaca que os países europeus criaram e recriaram o Oriente conforme seus desejos, representando-o sempre como misterioso, maravilhoso e talvez imoral. Deste modo, Said (2007) afirma que o Orientalismo é essencialmente uma doutrina política imposta ao Oriente devido à sua suposta inferioridade em relação ao Ocidente, o que tende a obscurecer as verdadeiras distinções do Oriente ao retratá-lo como intrinsecamente mais fraco.

Dessa forma, o Orientalismo pode ser entendido como um método de escrita, visão e estudo que foram moldados, regularizados (ou orientalizados), influenciados por imperativos e viés ideológicos claramente direcionados ao Oriente (Said, 2007). Para o autor, o Oriente é abordado, pesquisado, administrado e comentado de acordo com maneiras predefinidas. Mesmo após o término da Idade Média, o Ocidente persistiu em olhar para o Islã com preconceito e estranhamento, retratando as populações do Oriente Médio como exóticas, místicas e/ou atrasadas, reafirmando assim a superioridade da civilização ocidental (Said, 2007). Consequentemente, o orientalismo fabrica uma construção que serve como uma instituição na qual opiniões, perspectivas e teorias sobre o Oriente são disseminadas como conhecimento objetivo (Ambesange, 2016).

De acordo com Ambesange (2016) o Orientalismo examinou o Islã sem considerar sua população, retratando-o como uma religião do deserto. Ademais, a autora argumenta que o

⁵ "Originário da Grécia Antiga, 'pathos' refere-se a uma gama de experiências emocionais e afetivas que influenciam o comportamento humano e a tomada de decisões" (Matias Junior, 2024, s.p).

Orientalismo é utilizado para justificar a superioridade do domínio colonial ocidental sobre as terras orientais. Diante disso, é importante ressaltar a referência feita por Said (2007) ao político inglês Arthur James Balfour⁶, destacando que o conhecimento britânico do Egito é moldado pela perspectiva de “Egito para Balfour”. Said enfatiza que esse viés torna as questões de inferioridade e superioridade aparentemente insignificantes. Balfour não questiona a superioridade britânica nem a inferioridade egípcia; ele as encara como naturais. Said (2007) revela claramente a visão tendenciosa de Balfour sobre o Egito:

Balfour não apresenta evidências de que os egípcios e “as raças com que lidamos” apreciam ou mesmo compreendem o bem que lhes está sendo feito pela ocupação colonial. Não ocorre a Balfour, entretanto, deixar o egípcio falar por si mesmo, já que é mais provável que qualquer egípcio disposto a falar seja “o agitado [que] deseja criar dificuldades”, e não o bom nativo que faz vista grossa às dificuldades da dominação estrangeira (Said, 2007, p. 58).

Nesse sentido, Said (2007) destaca as palavras de Balfour sobre o Egito, afirmando que os egípcios são uma raça subjugada, dominada por uma raça que os conhece e sabe o que é melhor para eles. E seus momentos no passado são proveitosos hoje apenas porque os novos impérios poderosos os salvaram da decadência e os transformaram em habitantes de colônias produtivas. Assim sendo, conforme Said (2007, p. 93) "o Oriente, então, parece ser, não uma extensão ilimitada além do mundo europeu familiar, mas antes uma área fechada, um palco teatral anexado à Europa".

Certamente, o Ocidente é visto como um lugar de progresso e desenvolvimento científico, enquanto o Oriente é considerado remoto, imutável, primitivo ou atrasado (Ambesange, 2016). Ainda assim, o Oriente é também descrito como estranho, fantástico e bizarro, em contraste com o Ocidente, que é percebido como racional, sensato e familiar. O Orientalismo faz suposições sobre raça, e, conseqüentemente, o racismo é um objeto do Orientalismo. Não obstante, “eles representam os árabes como assassinos e violentos” (Ambesange, 2016, p.48).

Assim, é importante destacar que as forças francesas exploraram o Egito de todas as maneiras possíveis, mapeando sua paisagem e monumentos. Esse esforço resultou no primeiro estudo científico do Egito no sentido europeu. Contudo, estudiosos árabes já vinham estudando sítios egípcios antigos durante séculos. Desde então, a Europa, ou mais precisamente o Ocidente, tem mantido a hegemonia nos estudos egípcios. Certamente, a

⁶ “Arthur James Balfour foi o primeiro Conde de Balfour, foi um político e estadista britânico. E tornou-se Primeiro-ministro do Reino Unido entre 1902-1905”. Disponível em: <<https://www.johngraycentre.org/people/movers-and-shakers/arthur-james-balfour-1848%E2%80%931930/>>. Acesso em: 7 ago. 2024.

produção de conhecimento sobre a egiptologia está profundamente inserida na matriz de poder colonial, tornando o conhecimento sobre o antigo Egito colonial desde o princípio (Langer, 2021).

Destarte, é crucial considerar o longo e gradual processo de apropriação pelo qual a Europa, ou a consciência do Oriente, evoluiu de um estado textual e contemplativo para um estado administrativo, econômico e até mesmo militar. Desse modo, Said (2007) enfatiza que sua ideia é que o Orientalismo emergiu da íntima conexão entre Grã-Bretanha, França e o Oriente. Até o início do século XIX, isso se referia principalmente à Índia e às terras da Bíblia. Ao longo do século XIX, até ao fim da Segunda Guerra Mundial, a França e a Grã-Bretanha tiveram uma influência significativa sobre o Oriente e o Orientalismo. No entanto, após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos assumiram este papel dominante no Oriente, tal como a França e a Grã-Bretanha tinham feito antes (Said, 2007).

Por fim, Said (2007) enfatiza que não se deve presumir que a estrutura do Orientalismo seja apenas uma composição de mentiras e mitos que desaparecerá com o vento se a verdade for revelada. Pessoalmente, o autor acredita que o Orientalismo é particularmente valioso como um indicador do poder euro-atlântico sobre o Oriente, em vez de ser um discurso sincero sobre o Oriente (como é frequentemente afirmado em sua forma acadêmica). No entanto, o que merece respeito e compreensão é a sólida influência do discurso orientalista, sua estreita conexão com as instituições do poder político e socioeconômico, bem como, sua notável durabilidade.

3 EGITO: UM ESTADO EM TRANSIÇÃO

Remontando ao período da Antiguidade, o Egito possui uma narrativa rica e concisa, marcada pelos resquícios de civilizações passadas e por uma série de transformações significativas que ocorreram ao longo do tempo. Sobretudo, no que diz respeito à influência da religião em sua estrutura política e social. Sua história foi permeada de mitos, divindades e sistemas de crenças, e passou por transformações significativas quando esteve sob o domínio do Império Romano e do Cristianismo (entre 30 aC e 395 dC). Posteriormente, ainda permaneceu sob domínio bizantino de 395 a 639 dC, somente, então, foi sucedido pela influência generalizada do Islã por volta do ano de 630 dC. A islamização ocorreu de modo rápido pela sociedade egípcia, deixando uma marca definitiva no seu tecido cultural.

Demant (2013) afirma que o advento do Islã levou a grandes transformações no Egito. Após a ascensão do islamismo, vários governos tomaram forma na região (Península Arábica, Levante e Norte da África). Nesse sentido, a dinastia fatímida instaurou-se como a governante do Egito e, posteriormente, foi, sucedida pela dinastia aiúbida, estabelecida pelo curdo Saladino e, finalmente, a dinastia mameluca, que consistia de ex-escravos do exército de Saladino. Logo, surgiram três grandes impérios muçulmanos sunitas: o Império Omíada, o Império Abássida e o Império Otomano. O Império Otomano foi o último grande império a suceder aos Califados árabes, pois, com sua instauração, os turcos passaram a governar o mundo muçulmano sunita.

Contudo, o período de transição dos séculos XVIII para XIX configurou-se num momento de turbulência na história dos muçulmanos. Esse período presenciou a chegada dos impérios europeus, que trouxeram para o Egito alguns dos desafios associados ao início da modernidade. Devido à forte presença do domínio europeu, as sociedades muçulmanas sentiram que o impacto do império trouxe valores estranhos, imoralidade e dominação. Portanto, “o processo de modernização envolvia [...] grandes dificuldades e problemas praticamente insuperáveis, enquanto na Europa a palavra de ordem era inovação, no Egito, contudo, o espírito conservador pré-moderno ainda prevalecia” (Armstrong, 2009, p. 166).

Dividido em três seções, este capítulo irá analisar a paisagem histórica do Egito. A seção inicial se aprofunda no Egito pré-islâmico, examinando a antiga estrutura religiosa e o sistema de governança que permaneceu em vigor até a chegada do cristianismo e do islamismo. Ademais, serão retratados os vários governos que se desenvolveram ao longo da história no Egito, até o surgimento do Império Otomano e sua conquista do território egípcio.

A segunda seção irá analisar o Egito sob o domínio otomano, examinando o último grande império islâmico que sucedeu o califado e o seu impacto no Egito. Na parte final, a última seção deste capítulo explora o Egito como alvo das potências europeias, lançando luz sobre a influência e as ações das nações europeias na região. Estes eventos influenciaram diretamente na identidade religiosa do povo egípcio, introduzindo valores desconhecidos e alguns considerados imorais, como será abordado. O aprofundamento na análise desses eventos históricos é de fundamental importância para responder à problemática proposta.

3.1 Raízes Pré-Islâmicas: O Egito pré-islâmico e a ascensão do Islã

O Egito, apesar de sua restrita área territorial, em comparação ao vasto continente a que pertence, está situado a nordeste de África, onde originou-se uma das mais importantes civilizações do mundo (Jorge, 2018). Diante disso, as origens dessa civilização remontam a uma terra rodeada por sistemas de crenças e inúmeros deuses. Na Antiguidade, antes de o Islã emergir como a fé dominante no Egito, a região foi fortemente influenciada pela adoração de vários deuses durante o período faraônico.

A religião politeísta propunha a adoração de deuses que tinham formas antropomórficas, ou seja, formas humanas e de animais (Blanc, 2021). Esses mesmos deuses, de acordo com o autor, assumiam aspectos diferentes nas diversas cidades onde foram cultuados. Um aspecto notável dessa religião era sua crença na existência de vida após a morte. Além disso, Blanc (2021) destaca que o faraó⁷ era considerado uma divindade, a encarnação de um dos deuses, a figura-chave, ou seja, ele era o centro da vida egípcia.

Portanto, é possível certificar que a religião estava presente em todas as atividades da vida diária dos egípcios, na família, na sociedade, nas organizações políticas e na cultura. Dessa forma, Jorge (2018) constata que a religião do antigo Egito dominou diversos setores, influenciando consideravelmente o cotidiano da época, afirmando que os egípcios formaram uma civilização extremamente religiosa, que não se separava do seu contexto social, econômico e político, e que tudo era motivo religioso, desde o nascer até o pôr do sol.

A civilização egípcia durou mais de três mil anos e passou por cinco fases até desaparecer gradualmente sob o domínio romano, quando o cristianismo se tornou a religião do império, em meados do século IV (Blanc, 2021). Entretanto, logo após o declínio do Império Romano, o Egito dependeu do Império Bizantino durante um período significativo da história, até o advento do Islã. Sobretudo, nesse mesmo momento histórico, a partir do

⁷ “Título que ostentavam os antigos reis do Egito”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/fara%C3%B3/>>. Acesso em: 10 de ago. 2024.

advento do cristianismo, surgiram os Cristãos Coptas⁸ no Egito. De acordo com Hourani (2006), os coptas sustentavam a doutrina monofisista⁹, de que Jesus teria apenas uma natureza, isto é, a divina. Nesse sentido, para Da Costa Cruz (2017), os cristão egípcios não eram alinhados com a teologia, a disciplina eclesiástica e a prática litúrgica, por este motivo passaram a ser chamados de coptas, para designar os nativos da região.

O Islã, por sua vez, surgiu no início do século VII, por meio de uma revelação dada por Deus a Muhammad, sob a forma do que viria a se tornar um livro sagrado, o Alcorão. Para Hourani (2006), o Alcorão é reconhecido como a palavra de Deus, refletindo sua vontade através de princípios gerais e mandamentos específicos. Assim sendo, o Islã sustenta a visão de que as atividades políticas devem estar de acordo com os preceitos religiosos e vice-versa. Além de que, o islamismo representa uma estrutura que não apenas influencia a esfera política, mas também questões sociais e econômicas, tendo assim um impacto significativo na vida das pessoas em todos os aspectos (Da Costa, 2016). Em termos de abrangência, o Islã estava presente em toda a Península Arábica, nas terras sassânidas e nas províncias sírias e egípcias do Império Bizantino. Portanto, o grupo dominante nestas áreas não era apenas a população imperial, mas também os árabes da Arábia Ocidental (Hourani, 2006).

O islamismo chegou ao Egito entre 634 e 644, sob liderança de Umar ibn al-Khattab, o segundo califa ao suceder o Profeta Muhammad após sua morte (Armstrong, 2001). Assim, conforme a autora, os árabes invadiram o Egito e obtiveram uma série de vitórias. Logo, o Islã se espalhou completamente pela região introduzindo aspectos da religião na sociedade egípcia. À vista disso, a religião se firmou dentro do Egito e propagou a palavra de Deus, o bem estar político e social da *ummah*, isto é, uma comunidade que teria valor sacramental para o Islã (Armstrong, 2001). Desse modo, a região passou por uma transformação substancial com a conquista islâmica do Egito. Com isso, uma administração foi estabelecida por muçulmanos, resultando em alterações nas práticas religiosas e culturais. O Egito, por sua vez, foi incorporado ao Califado Islâmico e o governo da área foi reestruturado de acordo seus princípios.

Conforme Hourani (2006) destaca, o Islã era mais que uma cultura, era a palavra de Deus revelada, desse modo, somente a partir dele era oferecida a base para a vida. Ao

⁸ “Movimento eclesial e cultural surgido pela intervenção de São Marcos no ano I d.C. A partir do Concílio de Calcedônia, em 451, a Igreja Copta tornou-se independente”. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/artigos/%scoptas#:~:text=Como%20coptas%2C%20termo%20que%20derivou,Igreja%20Copta%20tornou%2Dse%20independente>>. Acesso em: 10 ago. 2024.

⁹ “Doutrina dos que admitiam uma só natureza em Jesus, refutando a coexistência das naturezas humana e divina”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/monofisismo/>>. Acesso em: 10 ago. 2024.

requerer essa compreensão, o Islã passa a ser uma religião em que as pessoas devem viver a partir de princípios bem específicos, mais do que simplesmente aceitarem certos credos (Armstrong, 2001).

Outro desdobramento da conquista árabe e da chegada do Islã, foi o surgimento do califado Fatímida na região, em 910, sob a liderança do califa Ubaiadullah, que alegava ser descendente de Fátima, a filha do Profeta Muhammad (Hourani, 2006). Ainda, de acordo com Hourani (2006), tanto por motivos religiosos, quanto políticos, os fatímidas marcharam para o leste em direção às terras dos abássidas – região central da península arábica – e, em 968, ocuparam o Egito, estabelecendo um credo distinto, pois era do segmento xiita do Islã. Os fatímidas eram líderes de um grande estado centrado no Vale do Nilo. Eles fundaram a cidade do Cairo e construíram uma cidade imperial ao norte de Fustat como símbolo do seu poder e independência (Hourani, 2006).

No Egito, a dinastia fatímida continuou a governar até 1171, quando surgiu a dinastia aiúbida¹⁰, fundada pelo general curdo Saladino (Hourani, 2006). Uma mudança na liderança do Egito, resultou em uma transformação da lealdade religiosa. Os fatímidas eram membros do ramo xiita ismaelita, contudo, Saladino identificava-se com o sunismo e o instituiu no Egito. Entretanto, segundo Armstrong (2001), uma milícia escravista turca, os mamelucos, dominou os exércitos do Império Aiúbida estabelecido por Saladino. Deste modo, em 1250, os mamelucos promoveram um golpe de Estado, derrubaram a dinastia Aiúbida e estabeleceram um novo império no Oriente Próximo. Por fim, o exército mameluco, composto pelos escravos militares, criou uma elite militar autoperpetuadora que governou o Egito durante dois séculos, até a chegada do Império Otomano ao Egito, em 1517, o domínio dos Otomanos será analisado na próxima seção (Hourani, 2006).

3.2 Egito Sob o domínio dos Otomanos: Transformações e Desafios

O Império Otomano era conhecido como a força militar mais poderosa do seu tempo (Khan, 2020). Os otomanos construíram um império duradouro e poderoso, estabelecendo firmemente o domínio do Islã sunita no governo. De acordo com Demant (2013), o império era tolerante porque aceitava todos os sunitas, independentemente da sua língua ou de onde procediam.

A região da Anatólia, no século XIII, viu o surgimento do Império Otomano, após esse território ser dividido em diversos principados. Osman I (1258-1324), governante de um dos

¹⁰ “Dinastia sunita fundada por Saladino, que governou o Egito e partes do Oriente Médio por um período entre os séculos XII e XIII”. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ai%C3%BAbida>>. Acesso em: 10 ago. 2024.

principados, começou a criar o império (Gonçalves, 2022). Durante seu período inicial de expansão, o Império Otomano foi liderado por guerreiros turcos muçulmanos conhecidos como Ghazi, que travaram batalhas contra o estado cristão bizantino. Dessa forma, com a desagregação da dinastia seljúcida (1037-1194)¹¹ e da fragmentação da Anatólia em várias áreas turcas, no século XIII, Osman I usou esse momento para conquistar terras importantes que pertenciam aos bizantinos. No ano de 1299, ele ganhou o controle de várias regiões e fundou o Império Otomano no que outrora era dominado por árabes (Demant, 2013).

A conquista de Constantinopla em 1453, por Mehmed II (1444-46), e a transformação dessa cidade na capital do império – a partir de então, com o nome de Istambul –, marcou uma nova etapa na história islâmica e no mundo (Gonçalves, 2022). O Império Otomano avançou para o leste em direção à dinastia Safávida no Irã e ao Sultanato Mameluco do Egito (1250-1517), sob comando de Selim I (1512-1520), para atacá-los (Khan, 2020). Selim I causou uma derrota arrasadora à dinastia Safávida em 1514, mas não conseguiu a conquista completa. Em compensação, os mamelucos foram completamente derrotados em 1517 (Khan, 2020). Com o poder de fogo superior e a organização militar, os otomanos, em 1516-17, conseguiram ocupar a Síria, o Egito e o leste da Arábia (Demant, 2013).

Sobretudo, os otomanos deram ao seu império uma orientação islâmica distinta, especialmente durante o reinado de Suleiman, quando a *shariah* foi elevada a um status que nunca lhe havia sido concedido em qualquer outro Estado islâmico anteriormente conforme aponta Armstrong (2001):

Tornou-se a lei oficial da terra para todos os muçulmanos, e os otomanos foram os primeiros a regulamentar os tribunais da *shariah*. Os especialistas em leis — os *qadis*, que dispensavam justiça nos tribunais, seus consultores (*muftis*), que interpretavam a lei, e os professores dos *madrasahs* — tornaram-se um corpo de funcionários do governo, e criaram um elo moral e religioso entre o sultão e seus súditos (Armstrong, 2001, p.183).

Neste contexto, o autor explica que a *shariah* foi formalmente exigida como lei válida para todos os muçulmanos, e o Império Otomano foi o precursor dos tribunais que regulamentaram a aplicação destas normas. Assim, juristas, administradores judiciais, consultores responsáveis pela interpretação da lei e professores de escolas religiosas formaram um corpo governante (Armstrong, 2001). Esta estrutura estabeleceu um vínculo moral e religioso entre o monarca e o seu povo. Por sua vez, Hourani (2006) destaca que os títulos de governantes islâmicos, como paxá ou sultão, indicavam a sua ligação à tradição do

¹¹ “Os turcos seljúcidas eram originários das estepes asiáticas, que adotaram a versão sunita do Islã, varreram a Pérsia e os territórios vizinhos orientais e depois avançaram para o oeste, em direção à Anatólia” (Khan, 2020, s.p).

reinado persa. Estes governantes também eram herdeiros de uma tradição islâmica autêntica e podiam afirmar a sua autoridade legítima do ponto de vista dos princípios religiosos.

Nesse sentido, “os otomanos defenderam as fronteiras do Islã e as ampliaram quando possível” (Hourani, 2006, p.294). Ainda, Khan (2020) elucida que o Islã continuou a ser um fator definidor do império e era esperado que o sultão protegesse os praticantes dessa fé e o próprio Islã. Conforme observado por Hourani (2006), o sultão serviu não apenas como protetor das fronteiras do islamismo, mas também como guardião dos seus locais sagrados, incluindo Meca e Medina no Hedjaz, Jerusalém e Hebron na Palestina. Localidades que recebiam (e ainda recebem) peregrinos vindos de todo o mundo islâmico.

A cidade de Damasco assumiu maior importância durante o período otomano, porque estava ligada a Istambul por uma grande rota comercial e podia ser firmemente controlada (Hourani, 2006). E também era uma das cidades onde as principais caravanas organizadas de peregrinação continuavam a partir. Vale destacar que, “as receitas do Egito e da Síria formavam uma grande parte do orçamento, e eram os lugares onde se concentrava a peregrinação anual a Meca” (Hourani, 2006, p. 300). Dessa forma, a posse das cidades sagradas atribuía aos otomanos uma forma de legitimidade e um direito à consideração do mundo islâmico que nenhum outro Estado muçulmano possuía (Hourani, 2006).

Para Hourani (2006) o Egito, como a Síria, era importante:

Por razões estratégicas, financeiras e religiosas: [o Egito] era um dos bastiões do controle otomano do Mediterrâneo Oriental, um país que produzia grandes receitas de impostos, um antigo centro de ensino islâmico e um ponto a partir do qual se organizava a peregrinação. Mas era mais difícil de manter que a Síria, por causa de sua distância de Istambul e da extensão da rota terrestre através da Síria, e por que tinha recursos para sustentar um centro independente de poder: um rico campo, produzindo um grande excedente para uso do governo, e uma grande cidade, com uma longa tradição como capital (Hourani, 2006, p. 301-302).

O autor salienta que, desde o início, o governo otomano relutou em dar demasiado poder ao seu governador do Cairo, sendo frequentemente substituído e seu poder foi assolado por limitações. É visto que, quando os otomanos conquistaram o Egito, estabeleceram vários corpos militares e, durante algum tempo, no século XVII, esses corpos foram recrutados na sociedade egípcia: os soldados casaram-se em famílias egípcias e entraram no comércio e nos ofícios (Hourani, 2006). Ademais, segundo o autor, os egípcios obtiveram o direito de integrar-se aos corpos. Embora os comandantes dos corpos fossem enviados de Istambul, outros oficiais eram otomanos locais, com uma solidariedade local (Hourani, 2006).

Sob o mesmo ponto de vista, Ogot (2010) ressalta que a conquista do Egito modificaria a política otomana, ou seja, a partir de então, seria orientada para o domínio das

rotas marítimas do Mediterrâneo, e a levar o império a empreender a conquista de outros países árabes da África do Norte. O Egito atraiu particular interesse devido à sua agricultura intensiva, grande população e localização à beira do Mar Vermelho, o que colocou aos seus novos senhores a tarefa de continuar a lutar contra os portugueses para ganhar domínio no Oceano Índico (Ogot, 2010).

Selim I abandonou o Egito em 1517 e deixou Khāyr Bey, o antigo emir¹² mameluco, como chefe da província egípcia, mantendo-o como uma entidade administrativa única (Ogot, 2010). O período de mandato de Khāyr Bey pode ser considerado um período de transição de poder para os otomanos, sem ceder o território conquistado. Conforme Ogot (2010), Khāyr Bey governou o Egito mais como vassalo do Sultão do que como administrador de província, no entanto, conservou seu título, mantendo sua corte segundo o ritual dos sultões mamelucos. Ainda, rodeou-se de alguns antigos dignitários mamelucos, preparados para servir ao novo regime, confiando-lhes, certas tarefas significativas na gestão das finanças e nos cargos políticos militares (Ogot, 2010). No entanto, os antigos métodos de gestão nunca foram modificados.

Contudo, Ogot (2010) ressalta que o poder de Khāyr Bey não era amplo, pois Selim I deixou um poderoso exército estacionado no Egito, com o objetivo de consolidar o poder otomano e impedir, se necessário, que os mamelucos tentassem de reconquistar a região. No entanto, conforme Ogot (2010):

Apesar dessa prevenção, com a morte de Khāyr Bey, em 1522, o início da nova era surgiu com a resistência à hegemonia otomana e, uma tímida rebelião contra o primeiro vice-regente, organizada e rapidamente reprimida por dois governadores regionais mamelucos, uma tentativa mais séria de libertar o Egito tomou a forma de uma rebelião desencadeada pelo novo vice-regente, Ah. Mad Pasha, em 1524. Este se declarou sultão do Egito, cunhou sua própria moeda, ganhou o apoio de algumas "tribos" árabes e capturou a Cidadela do Cairo (Ogot, 2010, p. 170-171).

No entanto, Mad Pasha foi expulso do Cairo após ser traído por líderes beduínos que o apoiaram inicialmente. Sendo assim, estava claro que o governo de Istambul precisava definir claramente as diretrizes legais do Egito dentro da organização do Império Otomano (Ogot, 2010). Portanto, conforme o autor, um estatuto foi implementado através de um ato jurídico especial destinado a regular a vida política, militar, civil e econômica do Egito, ou seja, introduziu efetivamente o sistema administrativo otomano no país.

¹² "Vem da palavra árabe Amir, que significa "comandante " ou " príncipe". No Oriente Médio muçulmano, o termo é usado para se referir a um comandante militar, governar provincial ou oficial militar de alta patente". Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/copa-do-catar/noticia/2022/11/25/emir-xeque-califa-sultao-entenda-o-que-significam-os-titulos-associados-ao-islamismo.ghtml>>. 11 ago. 2024

Durante o século XVI, a estratégia expansionista do Império Otomano envolveu fortemente o Egito, que serviu como um intermediário crucial devido à sua localização estratégica entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico (Ogot, 2010). Até porque, as rotas comerciais que transportavam mercadorias do Oriente para a Europa passavam pelo Mar Vermelho e pelo Egito. Por outro lado, de acordo com Ogot (2010), quando o Sultão Selim I conquistou o Egito, o comércio com o Oriente estava nas mãos dos navegadores portugueses, assim, uma vez conquistado o Egito, restava ao Império Otomano eliminar, se possível, os portugueses do Oceano Índico ou, ao menos tentar criar barreiras ao acesso deles ao Mar Vermelho.

A transformação do Egito em uma província do Império Otomano marcou o declínio do Sultanato Mameluco e trouxe impactos profundos nas atividades culturais egípcias (Ogot, 2010). Essa nova ordem afetou a dinâmica social, econômica e educacional do país, além de manipular o uso da língua árabe como meio de expressão cultural. Após o colapso do Sultanato, o Cairo perdeu seu *status* de centro espiritual da comunidade sunita. Com a anexação ao Império Otomano, o turco-otomano prevaleceu na vida cultural e pública, o que contribuiu para a diminuição do uso do árabe como mediador cultural nas esferas públicas (Ogot, 2010).

Entretanto, apesar da influência política, social e cultural do Império Otomano sobre o Egito, como nas demais províncias árabes, o processo não resultou em uma simples assimilação. Embora houvesse uma transformação em direção à versão turco-otomana da civilização islâmica, o Egito preservou elementos únicos de sua identidade. Essa resistência cultural foi crucial para o surgimento de um movimento de renovação e fortalecimento da identidade árabe nos séculos XIX e XX (Ogot, 2010).

Nesse sentido, podemos afirmar que o domínio otomano exerceu uma influência sobre o Egito, mas a preservação da identidade cultural egípcia serviu como base para futuros movimentos de renovação nacional. Em outras palavras, embora o domínio otomano tenha influenciado a cultura egípcia, o Egito manteve aspectos de sua identidade.

No contexto dos problemas cada vez mais difíceis da chamada questão Oriental, isto é, os problemas causados pela decadência do império Otomano e da expansão do domínio colonial pelas potências europeias, o Egito iria se tornar um país de especial importância na política mundial (Ogot, 2010).

3.3 Egito: alvo das potências europeias

A chegada de uma potência europeia ao Egito se deu em 1798, quando Napoleão Bonaparte desembarcou no país, partindo de Toulon, com o objetivo de desafiar a influência britânica no Oriente Médio. Napoleão trouxe consigo um grupo de estudiosos, uma biblioteca repleta de literatura moderna europeia e um laboratório científico (Armstrong, 2009).

Para Armstrong (2009), uma era científica e secular oriunda do pensamento ocidental desembarcava no mundo islâmico, marcando um embate que perduraria por séculos. Apesar dos conflitos interculturais que surgiriam, cabe a ressalva de que foi Napoleão Bonaparte que estabeleceu o ponto de partida para a redescoberta moderna da cultura egípcia antiga (De Leão, 2015), algo, até certo ponto, relegado pelos muçulmanos.

De acordo com Hourani (2006), as guerras napoleônicas haviam mostrado a superioridade estratégica no uso das armas, sobretudo na organização e uso dos exércitos. Em 1798, ocorreu a Batalha das Pirâmides, na qual o exército francês, liderado por Napoleão¹³, derrotou o exército mameluco, permitindo aos franceses ocuparem a cidade do Cairo três dias depois, marcando o início do controle francês sobre o Egito (Mark, 2023). Entretanto, “poucos dias depois, a frota francesa seria destruída na Batalha do Nilo, isolando o exército de Bonaparte da Europa” (Mark, 2023, s.p.). Um ano depois, Napoleão abandonou seu exército em Alexandria ao perceber o fracasso de sua expedição e retornou à França, assumindo o poder no Golpe do 18 de Brumário. Seu exército permaneceu no Egito até se render às forças anglo-otomanas em 1801 (Mark, 2023). Após a Batalha das Pirâmides, uma série de reviravoltas políticas e militares se sucederam no Egito, começando com a ocupação dos franceses e perdurando até a ascensão de Muhammad Ali ao poder (Hourani, 2006).

Desse modo, Armstrong (2009) argumenta que após o território ser devolvido aos turcos, a mudança foi caótica pois:

Os mamelucos não aceitaram o novo governador turco e durante dois anos lutaram com os janízaros e os albaneses enviados pelos otomanos, aterrorizando a população. Na confusão, o jovem oficial albanês Muhammad Ali assumiu o poder. Cansados de tanta desordem e decepcionados com a incompetência dos mamelucos, os ulemás¹⁴ o apoiaram [e] [...] encabeçaram um levante popular contra os turcos e enviaram uma delegação a Istambul, pedindo que Muhammad Ali fosse confirmado

¹³ Napoleão tentou estabelecer um governo provisório ao instaurar algumas reformas administrativas, buscando ganhar a confiança dos egípcios, no entanto, a maioria da população ficou insatisfeita com as mudanças introduzidas no país. Para Armstrong (2009, p. 162) “os egípcios ficaram perplexos e incapazes de compreender a ideologia iluminista de liberdade e autonomia, instaurada pelos franceses. Como resultado, as diferenças culturais e ideológicas que os separavam dos europeus vieram à tona, evidenciando o forte impacto dessa ocupação, marcado pela disparidade militar e intelectual entre os dois mundos”.

¹⁴ “Entre os muçulmanos, indivíduo sábio e conhecedor de teologia e da lei canônica”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/ulem%C3%A1/>>. Acesso em: 12 ago. 2024.

paxá, ou governador do Egito. O sultão concordou, e a população do Cairo exultou (Armstrong, 2009, p. 163).

Dito isso, com a retirada dos franceses, o Egito retornou ao controle dos otomanos, mesmo estando formalmente sob o domínio dos mamelucos. Dada a instabilidade política que assolava o país, Muhammad Ali, um comandante de origem albanesa, assumiu o poder em 1805 (Hourani, 2006). De acordo com Armstrong (2009), Muhammad Ali¹⁵ ganhou apoio dos *ulemás* ao prometer que não implementaria mudanças sem consultá-los.

Muhammad Ali chegou ao Egito junto às forças otomanas enviadas para enfrentar os franceses. Para os *ulemás*, este parecia o melhor momento, pois acreditavam que o *status quo* havia sido restabelecido e que, após os tumultos dos anos anteriores, a vida finalmente retornaria à normalidade (Armstrong, 2009). Entretanto, Muhammad Ali tinha outros planos e estava decidido a implantar no Egito um Estado moderno independente.

Muhammad Ali, de acordo com Armstrong (2009), começou a construir seu império aniquilando os líderes mamelucos: mais de mil deles foram saqueados e massacrados, fazendo com que a casta desaparecesse do Egito. Conforme a autora, mais uma vez, o processo de modernização começou com um ato de limpeza étnica.

Nada obstante, Muhammad Ali difundiu várias campanhas militares que expressavam seu desejo de ampliar o seu controle no Egito, Muhammad recrutou os camponeses para melhorar o sistema de irrigação e de canais de água do Egito (Armstrong, 2001). E para secularizar o país, ele confiscou grande parte das propriedades doadas por motivos religiosos. Essas ações o colocaram em confronto direto com o Império Otomano pois, segundo Dos Santos (2018), a política de Muhammad Ali entrava em conflito com o projeto de centralização do governo otomano, na qual precisou haver uma negociação em troca de apoio contra a independência grega¹⁶.

Conforme Dos Santos (2018), Muhammad Ali não recebeu do sultão otomano o governo sobre a Síria, como lhe havia prometido, pela ajuda contra os gregos, dessa forma, em 1831 iniciou-se uma revolta que teve fim em 1840, com a mediação da Grã-Bretanha,

¹⁵ “Muhammad Ali foi o paxá e vice-rei do Egito, fundador da dinastia que governou o Egito do início do século XIX até meados do século XX. Ele encorajou o surgimento do moderno estado egípcio”. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Muhammad-Ali-pasha-and-vice-roy-of-Egypt>>. Acesso em: 12 ago. 2024.

¹⁶ “Em 1827, aconteceu a Batalha Naval de Navarino. O confronto teve como palco a costa ocidental do Peloponeso, no mar Jônico. As forças aliadas da Grã-Bretanha, França e Rússia derrotaram decisivamente as forças otomanas e egípcias que se opunham aos gregos”. Disponível em: <<https://www.canalhistory.com.br/hoje-na-historia/acontece-batalha-naval-de-navarino-ultima-ser-travada-totalmente-com-navios-vela>>. Acesso em: 12 ago. 2024.

assim, Muhammad Ali conseguiu se manter no poder no Egito¹⁷. Para Hourani (2006), as mudanças introduzidas no Egito superaram as do resto do Império fazendo com que o país seguisse um caminho distinto de desenvolvimento.

Segundo Armstrong (2009), para conduzir uma nação ao mundo moderno, o líder parece precisar estar disposto a recorrer à violência. E na ausência de instituições estáveis e democráticas, a força pode ser o único caminho para estabelecer um governo sólido. Muhammad Ali foi igualmente severo em relação à economia, percebendo que o verdadeiro fundamento do poder ocidental estava nos métodos científicos de produção (Armstrong, 2009).

Nesse contexto, Hourani (2006) elucida que:

Houve uma tentativa constante de treinar grupos de oficiais, médicos, engenheiros e funcionários em novas escolas e por missões da Europa. Numa sociedade menor e mais simples que o corpo principal do Império, o governante pôde pôr toda a terra agrícola sob seu controle, confiscando fazendas fiscais e dotações religiosas, e usar seu poder para ampliar o cultivo do algodão, comprar a produção a um preço fixo e vendê-la aos exportadores de Alexandria; isso envolveu um novo tipo de irrigação, a construção de represas desviando água do rio para canais que a levassem aonde era necessária. A princípio ele [Muhammad Ali] tentou introduzir têxteis e outros bens em fábricas, mas o mercado interno pequeno, a escassez de energia e a falta de qualificação técnica tornaram essas tentativas ineficazes, embora houvesse alguma exportação de têxteis durante certo tempo (Hourani, 2006, p. 361).

No entanto, para Hourani (2006), durante os últimos anos do reinado de Muhammad Ali, a pressão da Europa forçou-o a renunciar ao seu monopólio na venda de algodão e outros produtos, assim, o Egito transitou para uma economia de plantações e matérias-primas. Os produtos acabados eram importados a preços determinados pelo mercado mundial. O comércio de importação e exportação, por estar em expansão, levou os comerciantes envolvidos nele a desempenharem um papel cada vez mais importante, não apenas no comércio em si, mas também na organização da produção, adiantando capital para proprietários de terras e agricultores, determinando o que deveria ser produzido, comprando e processando – descaroçando algodão e enrolando seda – e em seguida, exportando (Hourani, 2006). Por certo, os principais comerciantes eram europeus, que possuíam uma vantagem clara, pois tinham conhecimento aprofundado do mercado europeu e acesso facilitado ao crédito bancário (Hourani, 2006).

¹⁷ “A primeira Guerra Egípcio-Otomana aconteceu em 1831, o exército treinado pela França de Muhammad Ali Pasha, sob o comando de seu filho Ibrahim Pasha, derrotou o exército otomano. A Segunda Guerra Egípcio-Otomana durou de 1839 e foi na Síria. O Império Otomano agiu para ocupar as terras perdidas para Muhammad Ali na Primeira Guerra Otomano-Egípcia”. Disponível em: <<https://history-maps.com/pt/story/History-of-the-Ottoman-Empire>>. Acesso em: 15 ago. 2024.

Deste modo, a modernização do Egito teve início com Muhammad Ali, cuja maior realização foi o cultivo do algodão. Esse produto tornou-se uma valiosa fonte de exportação e de renda, permitindo-lhe adquirir máquinas, armas e manufaturados da Europa (Armstrong, 2009). Segundo Harris (1964), o cultivo de algodão resultou na fundação da indústria têxtil egípcia na década de 1820. Além de suas conquistas econômicas, Muhammad Ali consolidou seu poder através de uma série de reformas militares e administrativas que transformaram o Egito em uma potência regional. No entanto, seu governo chegou ao fim em 1854, quando foi assassinado. Com sua morte, o poder foi transferido para seu quarto filho, Muhammad Said Pasha, que assumiu o governo em um momento de crescente envolvimento europeu no Oriente Médio.

Said Pasha era francófilo, devido à simpatia que nutria pela cultura francesa e pelo estilo de vida ocidental. Assim como o pai, deu continuidade ao processo de modernização iniciado por ele, promovendo reformas que visavam modernizar ainda mais o país. Para mais, Said Pasha manteve proximidade com estrangeiros, o que influenciou várias de suas reformas, incluindo a revitalização do exército, inspirada em modelos europeus (Armstrong, 2009). No entanto, essa medida não foi meramente influenciada por sua convivência com estrangeiros, mas sim como uma estratégia necessária para fortalecer o Egito em um contexto de crescente pressão externa. Contudo, essa proximidade não foi o único motivo para as reformas militares. O fortalecimento do exército foi uma medida estratégica para consolidar o poder egípcio diante do crescente envolvimento europeu no Oriente Médio. Todavia, ao final de seu reinado, Said Pasha se desiluiu com as práticas corruptas e os esquemas incertos de algumas empresas europeias, percebendo que nem toda a influência estrangeira trazia benefícios ao Egito.

O Canal de Suez¹⁸, uma das maiores obras de engenharia do século XIX, foi inaugurado em 1869, com grande participação de capital francês e britânico, e construído predominantemente com mão de obra egípcia (Hourani, 2006). Ademais, foi uma obra de grande importância estratégica, conectando o Mar Mediterrâneo ao Mar Vermelho. Sua construção revolucionou o comércio internacional ao permitir uma rota marítima¹⁹ mais curta entre a Europa e a Ásia, assim como, a redução do tempo e dos custos de transporte das mercadorias, simbolizando a inserção do Egito no cenário geopolítico global.

¹⁸ “O canal de Suez foi promovido por Ferdinand de Lesseps, cônsul francês” (Armstrong, 2009, p. 171).

¹⁹ De acordo com Neto (2012, p.88) “Até hoje, a importância dessa via marítima é enorme. O transporte de petróleo e de mercadorias pelo Canal de Suez evitaria que embarcações precisassem contornar o continente africano na rota entre o Leste da Ásia e a Europa”.

No entanto, o canal também trouxe à tona tensões entre as potências europeias, sobretudo, Inglaterra e França, interessadas em controlar essa via estratégica e a soberania egípcia. A relevância do canal foi tamanha que as duas potências temiam que a fragilidade financeira do Egito compromettesse o controle dessa rota vital (Armstrong, 2009). Para proteger seus interesses, essas nações impuseram severas medidas financeiras ao governo egípcio, assegurando o controle de sua economia. Diante do exposto, a necessidade de manter o canal operacional sem interferências políticas foi um fator chave na intervenção estrangeira, pois conforme assegura Armstrong (2009):

Com o Canal de Suez o Egito adquiriu uma importância estratégica sem precedentes, e as potências europeias não podiam permitir que se arruinasse por completo. Para salvaguardar seus interesses, a Inglaterra e a França impuseram ao *quediva* controles financeiros que ameaçavam tornar-se políticos. Muhammad Ali tinha razão de temer que o canal compromettesse a independência do país (Armstrong, 2009, p. 173).

Hourani (2006) destaca que o *quediva*²⁰ Ismail Pasha aproveitou essa oportunidade para enfatizar que o Egito não pertencia mais à África, mas sim ao mundo civilizado da Europa. Essa mudança de identidade ficou ainda mais evidente com a construção do Canal de Suez, que não só serviu como um marco logístico, mas também representou um passo decisivo nas relações de poder e influência entre o Oriente Médio e o Ocidente. O canal, e sua subsequente nacionalização, reafirmaram o papel central do Egito na cena internacional e sua importância estratégica para as principais potências mundiais.

Ademais, Armstrong (2009) elucida que, a grande inauguração foi um acontecimento fulgurante, os convidados ganharam passagem e hospedagem de graça. Foi construída uma estrada especial para levar os visitantes às pirâmides e, todo esse esbanjamento tinha como objetivo convencer a comunidade internacional da prosperidade do Egito e atrair novos investimentos. No entanto, o Egito estava à beira da falência.

Nesse contexto, Hourani (2006) salienta que:

A exportação e o processamento de algodão eram lucrativos para os financistas europeus, e também o eram o canal e outras obras públicas. Entre 1862 e 1873, o Egito tomou emprestado 68 milhões de libras, mas recebeu apenas dois terços, o restante foi descontado. Apesar dos esforços para aumentar seus recursos, incluindo a venda de suas ações no canal ao governo britânico, em 1876 não podia pagar suas obrigações, e pouco anos depois impôs o controle financeiro anglo-francês (Hourani, 2006, p.373).

²⁰ “Título dos vice-reis turcos do Egito, de 1867 a 1914”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/quediva/>>. Acesso em: 15 ago. 2024.

Em vista disso, segundo o autor, o aumento da influência estrangeira, a crescente carga de impostos para satisfazer as exigências de credores estrangeiros e outras causas levaram a um movimento para limitar o poder do *quediva*.

Em 1863, Said Pasha morreu e o poder passou para seu sobrinho Ismail Pasha. Ainda que a construção do Canal já tivesse começado em 1859, Ismail Pasha também apoiava o projeto, e, por ter herdado uma obra em andamento, resolveu dar continuidade. Entretanto, ele resolveu submeter a concessão do canal à arbitragem do imperador francês Napoleão III, supostamente com a intenção de renegociar os termos para adquirir maiores benefícios para o Egito (Armstrong, 2009). À parte a questão da arbitragem, Ismail Pasha enfrentou desafios financeiros significativos, como a queda do preço do algodão, uma das principais fontes de receita do Egito, pois teria de arcar com os custos de despesa do canal e de seus ambiciosos projetos de modernização²¹.

Portanto, de acordo com Armstrong (2009):

Tais projetos incluíam a construção de 1440 quilômetros de ferrovias, 430 pontes e 112 canais, que irrigariam cerca de 1.373.000 acres de terras até então improdutivas. Na gestão do *quediva* o Egito progrediu mais rapidamente que sob qualquer um de seus antecessores: ele também tinha planos para a educação de ambos os sexos, pesquisa científica e explorações geográficas. O Cairo se tornou uma cidade moderna, com novos edifícios, avenidas largas e belos jardins (Armstrong, 2009, p. 173).

Entretanto, a autora explica que, embora Ismail Pasha tenha de início financiado parte de seus projetos, logo deparou-se com dificuldades financeiras para pagar as suas obras. Para conseguir recursos extras, adotou um sistema de crédito que facilitaria a tomada de empréstimos, obtendo financiamentos lucrativos, especialmente junto a banqueiros e investidores europeus. Esses empréstimos, todavia, vinham com juros altos, e uma parte significativa foi desviada para os negociantes – corretores, banqueiros e empresários estrangeiros – que, lucravam com os empréstimos e, também encorajaram Ismail pasha a gastar ainda mais dinheiro.

Da mesma forma, Harris (1964) também afirma que ao observar as várias faces do período de Ismail Pasha, nota-se que o Egito foi inundado por estrangeiros e um dos motivos foi o fato de o próprio *quediva* ter assumido a liderança na promoção de um grande fluxo de europeus. Conforme destaca o autor, o *quediva* precisava deles e de suas habilidades para os

²¹ “Em 1867, obtive do sultão o direito de usar o título de *quediva*, (grande príncipe) para distinguir-se dos outros paxás otomanos. Por esse privilégio pagaria anualmente a Istambul um tributo extra de 350 mil libras” (Armstrong, 2009, p. 172).

seus empreendimentos de modernização, ou seja, eles eram indispensáveis, inclusive para o que se entendia como a nova educação, eles eram muito desejados.

Conforme Hourani (2006), a abertura do Canal de Suez despertou o interesse da Grã-Bretanha devido ao seu comércio marítimo com a Ásia e a necessidade de proteger seu império indiano. Dessa forma, a crescente influência estrangeira levou a Grã-Bretanha a intervir diplomaticamente e, eventualmente, militarmente em 1882, sob o pretexto de restaurar a ordem no Egito. Para o autor, o bombardeio britânico de Alexandria e o subsequente desembarque de tropas na Zona do Canal foram motivados pelo interesse crescente da Grã-Bretanha em controlar o Canal de Suez, que era vital para as rotas comerciais e militares do império. Nesse contexto, as tropas britânicas ocuparam o Egito e estabeleceram um domínio informal, mas só foi solidificado pela França a supremacia britânica em 1904²² (Hourani, 2006).

Ismail Pasha queria que os europeus participassem na exploração da riqueza de seu país. Nesse sentido, Harris (1964) explana que:

Ele [Ismail Pasha] procurou atrair o capital europeu para o Egito por meios de todos os tipos atrativos, incluindo taxas de juros muito generosas. Os especuladores europeus, naquela época de “bolhas” e demasiada expansão, responderam rapidamente. O fluxo de comerciantes e empresários estrangeiros começou, na verdade, no início da década de 1840, logo após os acordos comerciais algo-turcos e franco-turcos de 1838 entrarem em vigor no Egito (Harris, 1964, p.33).

Por conseguinte, o autor afirma que os acordos realizados por Muhammad Ali continuaram a influenciar o governo de Ismail Pasha. Para mais, Harris (1964) destaca que estes acordos resultaram no dismantelamento dos monopólios comerciais estabelecidos anteriormente. Dessa forma, esses acordos abriram as portas do Egito ao controle europeu, garantindo aos estrangeiros liberdade para conduzir negócios sem restrições.

Para mais, Armstrong (2009) elucida que o canal certamente contribuiu para arruinar a frágil economia egípcia, porém não foi o único responsável:

A trajetória de Ismail demonstra, mais uma vez, o enorme custo da modernização num país não ocidental. Ismail queria libertar o Egito da suserania otomana. Tinha uma concepção moderna de autonomia, mas tudo o que conseguiu foi uma dependência mutilante e, enfim, a ocupação por uma potência europeia. Muhammad Ali lutou como soldado para conquistar a liberdade e Ismail tentou comprá-la (Armstrong, 2009, p.172).

²² “Em 8 de abril de 1904 foi assinado o acordo Entente Cordiale, os governos francês e inglês deixaram de lado suas rivalidades coloniais na África e acertaram uma estreita cooperação política. Na qual a França aceitou o controle britânico sobre o Egito, e o Reino Unido reconheceu o interesse dos franceses sob o Marrocos”.

Disponível em:

<<https://www.dw.com/pt-br/1904-governos-franc%C3%AAs-e-ingl%C3%AAs-regulamentavam-interesses-na-%C3%A1frica/a-784041>>. Acesso em: 15 ago. 2024.

Segundo a autora, embora Muhammad Ali e Ismail Pasha pretendessem transformar o Egito numa nação moderna e independente, o resultado foi que o país se tornou efetivamente uma colônia britânica. Como resultado, a ocupação britânica criou novas fissuras na sociedade egípcia. Os *ulemás* perderam o seu estatuto de educadores e guardiões primários do conhecimento para aqueles com educação ocidental (Armstrong, 2009). Para mais os tribunais da *Shariah* deram lugar ao Tribunal Civil Europeu criado por Lord Cromer²³. Ainda, segundo a autora, os artesãos e pequenos comerciantes também foram prejudicados, por causa das obras realizadas por Cromer: na economia, na aprimoração da irrigação, aumento da produção de algodão e com a abolição da corveia²⁴. Ademais, um grupo de funcionários públicos e intelectuais ocidentalizados formou uma nova elite, mas foi rejeitado pela grande maioria da população (Armstrong, 2009). Entretanto, o impacto mais prejudicial dessas transformações foi a inclinação dos próprios egípcios em internalizar as percepções negativas que os colonizadores lhes atribuíam, o que resultou na perpetuação de uma auto imagem desfavorável²⁵ (Armstrong, 2009).

De acordo com Armstrong (2009), a ocupação britânica foi descrita por Muhammad Abdu²⁶ como uma “torrente de ciência”, afogando os religiosos tradicionais:

É uma época que forjou um elo entre nós e as nações civilizadas, conscientizando-nos de suas excelentes condições [...] e de nossa medíocre situação: assim revelando sua riqueza e nossa miséria, seu orgulho e nossa degradação, sua força e nossa fraqueza, seus triunfos e nossas deficiências (Armstrong, 2009, p.224).

A autora explana que esse corrosivo sentimento de inferioridade interfere na vida religiosa do povo colonizado, levando um reformador, como Muhammad Abduh, a responder às críticas dos colonialistas e a comprovar que o Islã podia ser tão racional e moderno quanto qualquer outro sistema ocidental. Por conseguinte, “pela primeira vez os muçulmanos tiveram de deixar seus conquistadores organizarem sua agenda intelectual” (Armstrong, 2009, p. 225).

É certo que a experiência colonial e o choque com a Europa transtornaram a sociedade islâmica. O mundo mudaria irremediavelmente e era difícil para os muçulmanos saberem

²³ “Foi agente e cônsul-geral britânico e governante do Egito (1883-1907)”. Disponível em: <<https://cmes.fas.harvard.edu/news/lord-cromer-victorian-imperialist-edwardian-proconsul>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

²⁴ “Velho sistema de trabalho forçado no sistema feudal” (Armstrong, 2009, p. 224).

²⁵ “No Egito, particularmente, o colonialismo britânico não só provocou mudanças econômicas e sociais, como também influenciou a forma como os egípcios se viam, conformando-se com os estereótipos coloniais. Estes processos revelam a profundidade da influência colonial, não apenas no domínio material, mas também nos domínios simbólicos e psicológicos” (Fanon, 1968, p. 33-34)

²⁶ “Foi erudito religioso, jurista e reformador liberal egípcio e discípulo de al-Afghani”. Disponível em: <<https://www.cis-ca.org/voices/a/abduh.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

como reagir ao Ocidente, porque aquele era um desafio sem precedentes (Armstrong, 2001). Tal era essa dinâmica de transformações que, em 1914, os britânicos puseram fim à soberania otomana e converteram o Egito em seu protetorado (Hourani, 2006). O Império Otomano, a última grande potência muçulmana a unificar o Oriente Médio, suportou três séculos de expansão, seguidos de três séculos de estagnação e declínio, até o seu fim após a Segunda Guerra Mundial (Demant, 2013). Vale destacar que, conforme Hourani (2006) o Tratado de Lausanne²⁷ (1923), pode ser visto como o instrumento que encerrou formalmente o Império Otomano.

Em suma, “o país foi submetido às atividades comerciais competitivas de multidões de europeus, muitos dos quais eram francamente vorazes e viam o Egito como uma terra dada por Deus, pronta para ser explorada” (Harris, 1964, p. 34). Com isso, depois da primeira Guerra Mundial, sucedeu-se uma instabilidade no Egito, um movimento nacionalista fortaleceu-se, em especial com o partido de *Wafd*²⁸ que buscava a independência total do país (Armstrong, 2009). Segundo a autora, a Revolução egípcia de 1919 gerou agitação, ataques contra os britânicos, destruição de ferrovias e das linhas telegráficas. Diante disso, em 1922 a Inglaterra concedeu ao Egito uma certa autonomia, foi a maneira de manter o controle indireto e preservar seus interesses. Por conseguinte, o *quediva* Fuad I²⁹ ascendeu ao trono e o país ganhou uma constituição liberal e um organismo parlamentar representativo (Armstrong, 2009).

Mesmo após 1922, o Egito não obteve plena independência e os britânicos continuavam a controlar a defesa e a política externa (Armstrong, 2009). De acordo com a autora, isso demonstra que as novas estruturas democráticas eram ilusórias e essa dependência não ajudava os egípcios a conquistarem autonomia, ou seja, ela era limitada e tendia proteger os interesses dos britânicos. Em outras palavras, isto significou que, em vez de simplesmente ceder, os britânicos criaram instituições através das quais o país foi indiretamente afetado. Dar autonomia ao Egito não foi um presente, foi uma resposta estratégica ao crescente nacionalismo e à pressão internacional, salvaguardando os interesses britânicos na região.

²⁷ “O Tratado de Lausanne, firmado em 24 de julho de 1923, foi um ato importante para a paz nas regiões dos Balcãs e do Oriente Médio. O Tratado reconheceu a República Turca como Estado independente (e laico), fixou fronteiras entre muitos países e resolveu inúmeras pendências administrativas e econômicas”. Disponível em: <<https://www.cedem.unesp.br/#!/noticia/633/cem-anos-do-tratado-de-lausanne-e-de-um-crime-contra-humanidade/>> . Acesso em: 20 ago. 2024.

²⁸ “O partido nacionalista Wafd foi fundado em meados de 1919, liderados por Saad Zaghlul, contestando a ocupação britânica no Egito” (De Lima, 2018, p. 169).

²⁹ “Fuad I foi o primeiro rei do Egito (1922-36) após sua independência da Grã-Bretanha”. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Wafd>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

Em virtude disso, iria surgir no Egito um movimento que recorreria ao sentimento islâmico e iria servir de protótipo para grupos semelhantes em outros países muçulmanos (Hourani, 2006).

4 A IRMANDADE MUÇULMANA: UMA ANÁLISE DE SEU SURGIMENTO E DE SUA ATUAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NO EGITO

A influência marcante da modernidade no Egito, durante o século XIX, provocou uma nova postura defensiva que levou ao surgimento de uma resistência à ciência moderna, pavimentando o caminho para o que, hoje, se denomina fundamentalismo. No entanto, o movimento fundamentalista não emergiu como uma reação imediata ao início da modernidade ocidental. Ele começou a se consolidar em um período em que o processo de modernização já estava significativamente avançado.

À medida que empresas americanas se instalavam no Egito e a cultura ocidental se espalhava, grande parte da população local começou a sentir o país cada vez mais estranho e ocidentalizado (Armstrong, 2009). Como reação, muitos se afastaram da sociedade moderna e formaram instituições militantes, que funcionavam como refúgio e base de resistência. Enquanto alguns membros da sociedade planejavam uma contraofensiva, outros começaram a construir uma contracultura e a desenvolver um discurso próprio, a fim de enfrentar a crescente secularização trazida pela modernidade (Armstrong, 2009).

Durante o domínio colonial, a cultura e a identidade muçulmana foram profundamente impactadas. Enquanto a população continuasse a imitar a cultura colonial, permaneceria desprovida de uma identidade autêntica. O islamismo, desde sua chegada ao Egito, tornou-se uma parte essencial da sociedade, incorporando elementos religiosos à cultura e promovendo tanto a mensagem de Deus quanto a prosperidade política e social. De fato, somente o islamismo oferecia à população egípcia uma sensação de verdadeira segurança (Armstrong, 2009).

Por conseguinte, foi fundada no Egito em 1928, a Irmandade Muçulmana por Hassan Al-Banna, com o objetivo de promover aquilo que ele considerava constituir a essência do Islã (Zahreddine; Pires, 2016). Nesse contexto, a Irmandade Muçulmana surgiu como uma resposta a certos modelos introduzidos no mundo islâmico durante o século XIX. Em consequência do descontentamento generalizado, esses movimentos organizados surgiram dentro da população, buscando a moralidade religiosa como uma solução viável para questões que antes eram vistas como seculares. Portanto, os muçulmanos estão sincronizados com os fundamentalistas de outras crenças que, pelo mundo todo, partilham suas profundas apreensões quanto à moderna cultura secular (Armstrong, 2001).

Em síntese, analisar o papel da Irmandade Muçulmana e sua relação com o governo militar formado na época, não apenas lança luz sobre um período crucial da história do Egito,

como também fornece *insights* valiosos para compreender o seu papel no processo que levou à destituição da monarquia, três décadas após sua instauração.

Este último capítulo abordará a origem do fundamentalismo islâmico atual que teve como base os atos da Irmandade Muçulmana. Inicialmente será discorrido sobre a criação e a ideologia da Irmandade Muçulmana, sob a liderança de Hassan Al-Banna, que teve sua base na vertente sunita, que resultou em grande influência política e religiosa na sociedade egípcia. Em um segundo momento será analisada a expansão da Irmandade Muçulmana sob o controle de Sayyid Qutb, e, por fim, será detalhado o processo que levou à queda da monarquia e destituição do monarca Farouk I, com o golpe militar liderado pelos oficiais livres, sob liderança de Gamal Abdel Nasser.

4.1 Origem e Ideologia da Irmandade Muçulmana sob a liderança de Hassan Al-Banna

Para entender a Irmandade Muçulmana e sua trajetória, é fundamental reconhecer que a mesma se trata de uma organização islâmica que se tornou o principal movimento político do Egito. Fundada em 1928 por Hassan Al-Banna³⁰, na cidade de Ismaília, a Irmandade, também conhecida como Irmãos Muçulmanos, desempenhou um papel central na política e na sociedade egípcia (De Castro, 2014).

Hassan Al-Banna cresceu em uma família religiosa, o que influenciou profundamente sua vida espiritual, embora não tenha recebido uma formação religiosa formal (Zahreddine; Pires, 2016). Durante a juventude, ele entrou em contato com o sufismo, uma corrente que busca uma conexão mais íntima e espiritual com Deus, frequentemente inspirada por elementos da filosofia, sociologia e literatura, praticada em ambientes educativos (Bellinati, 2015). Esta experiência influenciou profundamente sua vida³¹. Além do mais, Armstrong (2009) afirma que, ainda jovem, Al-Banna passou a disseminar as ideias de três importantes pensadores islâmicos: Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh e Rashid Rida. Para compreender os ideais das figuras que influenciaram o jovem Al-Banna, deve-se destacar que o persa Jamal al Din Al Afghani (1838-1897) e o egípcio Muhammad Abduh (1849-1905) compartilhavam de um mesmo ideal. Isto é, ambos defendiam a necessidade de uma reforma dentro do Islã, o motivo principal de tal reforma era atualizar a doutrina para que esta

³⁰ “Hassan al-Banna nasceu em 1906 em uma região rural a nordeste do Cairo. Seu pai tinha formação religiosa, e influenciou a vida espiritual de Hassan, embora ele próprio não tivesse uma formação religiosa” (Zahreddine; Pires, 2016, p.123).

³¹ “Em um grupo de oração, Al-Banna conheceu Ahmad al-Sukkari, com quem fundou a Sociedade de Beneficência Hasaniya, cujos objetivos eram preservar a moral muçulmana e combater o proibido. Contudo, mais tarde, esta sociedade e os seus objetivos contribuíram para o surgimento da Irmandade Muçulmana” (Weber, 2012, p. 196).

acompanhasse a realidade daquele tempo. O persa e o egípcio, respectivamente, partilhavam do raciocínio de que o mundo islâmico precisava de uma reforma de pensamento religioso para resultar na recomposição da dignidade da religião (De Castro, 2014).

Em seguida, devemos mencionar o discípulo de Abduh, o sírio Rashid Rida (1865-1935). A abordagem do discípulo trazia como crença um estado de inércia dos *ulemâs* acrescentado de repressão dos seus governantes. Em suma, Rida, na sua observação sobre a realidade da época, adotava o pensamento do retorno dos ensinamentos disseminados pelo que o Profeta Muhammad, os Bem-Guiados e a *sunnah*³² defendiam, tais características da vertente salafista tinham como principal objetivo a renovação religiosa do movimento (De Castro, 2014).

O Egito em que Hassan Al-Banna nasceu havia se tornado uma colônia britânica, e para grande parte da população, a cultura e a sociedade egípcia eram percebidas de forma subalterna (Almeida e Silva, 2011). Kamel (2007) explica que, para Al-Banna, a miséria e os problemas que afligiam os países islâmicos no início do século, e que ainda persistem, eram resultados diretos dos desvios que o Islã vivenciou ao longo dos anos.

Nesse contexto, a Irmandade Muçulmana surgiu como um movimento voltado para a reforma moral, tanto individual quanto social, buscando diagnosticar e enfrentar os problemas que afetavam as sociedades muçulmanas (Hourani, 2006). Colocando a religião novamente no centro da vida social, o movimento passou a ser um guia predominante para a existência dos egípcios. Nada obstante, a Irmandade Muçulmana era formada por artesãos, trabalhadores, estudantes e pequenos comerciantes, que, junto a seu líder Hassan Al-Banna, identificaram um enfraquecimento na sociedade egípcia, marcada pela dependência e influência cultural ocidental (Al Assar, 2010). Metaforicamente, Hassan Al-Banna pode ser visto como uma ponte que conecta a ideia de retorno às origens do Islã – já defendida por alguns reformistas – à necessidade de reconstruir, desde as bases, uma identidade religiosa e cultural ameaçada pela influência ocidental (Pace, 2005).

Cabe ressaltar que a Irmandade Muçulmana identifica-se com a vertente sunita, nesse sentido é necessário discorrer sobre suas características: a vertente sunita, desde os seus primórdios, se estabeleceu associada a um Estado centralizado, organizado em torno de uma corte burocrática e com autoridade político-militar clara, exercida pelos califas (Palazzo, 2014). O termo "sunita" deriva de "Ahl al-Sunna", ou "povo da tradição", referindo-se àqueles

³² "Aquilo que o profeta fez ou disse. Considera-se o Profeta Muhammad como um exemplo a ser seguido, por isso seus ensinamentos foram guardados" (Da Costa, 2016, p. 48).

que seguem tanto o Alcorão quanto a *sunnah* como guias para o comportamento correto do muçulmano (Coggiola, 2007).

Eles acreditam que a revelação terminou com a morte do Profeta, cabendo à comunidade seguir o que está no Alcorão e na *sunnah* (Kamel, 2007). O Alcorão é considerado pelos sunitas uma revelação clara e definitiva da Lei divina, e o califa, escolhido entre os seguidores mais fiéis à trajetória do Profeta, é o responsável por liderar a comunidade e garantir a fidelidade à verdade revelada (Vaz, 2015).

Ademais, essa vertente também reconhece os quatro primeiros califas como os "Quatro *Rashidun*", que significa "Bem-Guiados", escolhidos entre os companheiros mais próximos do Profeta Muhammad (Almeida e Silva, 2011). Esses califas viveram de forma simples e fiel aos preceitos da religião, aliada ao respeito pelas tradições tribais locais e pela liderança política. O primeiro califa foi Abu Bakr (632-34), sucessor do Profeta após sua morte, dando seguimento ao seu trabalho (Mubarak, 2014).

No geral, para os sunitas, a relação entre religião e política é marcada pela subordinação da religião à política, convertendo os preceitos religiosos em princípios constitucionais e ético-jurídicos que sustentam a nova ordem política nascida com o Islã (Pace, 2005).

Nesse contexto, o surgimento do atual fundamentalismo islâmico, com um viés mais político, pode ser associado ao estabelecimento da Irmandade Muçulmana no Egito (Maske, 2016). O movimento teve como ponto de partida a implementação de uma reforma moral e religiosa, buscando normatizar conceitos como responsabilidade pública, mudança jurídica, participação popular e reforma educacional (Al Assar, 2010). O autor argumenta que o principal perigo enfrentado pelos egípcios e pelo mundo muçulmano não está apenas na dominação política, mas também no impacto da cultura ocidental, que colocava em risco a existência da comunidade islâmica. Para muitos muçulmanos, o fundamentalismo representa uma reafirmação de sua identidade cultural, uma observância rigorosa dos ritos religiosos, dos valores familiares e da moralidade, além de um retorno ao esplendor do passado (De Matos, 2003).

Nos momentos iniciais da Irmandade, Al-Banna formulou um programa de seis pontos expressos em: 1) Interpretação do Alcorão no espírito da época; 2) unidade das nações islâmicas; 3) melhoria nos padrões de vida, conquistar a justiça e a ordem social; 4) combater o analfabetismo e a pobreza; 5) emancipar a dominação estrangeira; 6) promover a paz e a fraternidade islâmica no mundo (Armstrong, 2009). Para Armstrong (2009), Al-Banna compreendia a fé não apenas como uma adesão racional a um credo, mas como algo que só

poderia ser plenamente entendido e vivenciado por meio da prática cotidiana e dos rituais islâmicos.

Dessa forma, a Irmandade Muçulmana transformou um sentimento nacionalista anticolonial em um projeto voltado para a restauração da comunidade muçulmana, fundamentado na recuperação dos valores islâmicos (Al Assar, 2010). A principal preocupação de Al-Banna era o esvaziamento das mesquitas, uma vez que o processo de modernização não envolvia a maioria dos egípcios, que sentiam-se confusos perante as ideias ocidentais disseminadas por diversos jornais e revistas (Armstrong, 2009). Além disso, segundo Armstrong, os *ulemás*, ao se oporem à modernidade, não conseguiam guiar adequadamente os fiéis em meio a esse contexto de transformação.

Como mencionado anteriormente, a Irmandade Muçulmana não se restringia a um movimento puramente político. Hourani (2006) expressa essa perspectiva de maneira clara, ao trazer o discurso de Al-Banna:

“Vocês [Irmandade Muçulmana] não são uma sociedade beneficente, nem um partido político, nem uma organização local de fins limitados. Ao contrário, são uma nova alma no coração desta nação, para dar-lhe vida através do Corão [...] Quando lhes perguntarem para que convocam, respondam que e para o Islã, a mensagem de Maomé, religião que contém dentro de si governo, e tem como uma de suas principais obrigações a liberdade. Se lhes disserem que vocês são políticos, respondam que o Islã não admite essa distinção. Se forem acusados de revolucionários, digam: ‘Somos vozes a favor do direito e da paz em que acreditamos claramente, e dos quais nos orgulhamos. Se vocês se levantarem contra nós ou ficarem no caminho de nossa mensagem, então temos permissão de Deus para defender-nos contra sua injustiça’” (Hassan Al-Banna apud Hourani, 2006, p. 456-457).

Diante disso, como mencionado no segundo capítulo, as iniciativas da Irmandade Muçulmana, como a criação de escolas, hospitais e sindicatos, levaram-na a se tornar um movimento de contracultura, uma vez que atuou diretamente sobre as distorções sociais do Egito (Armstrong, 2009). A Irmandade acreditava que o declínio do Islã era provocado pela adesão cega às tradições e pelos excessos do sufismo, exacerbados pela influência ocidental. Embora houvesse aspectos positivos, essa influência trouxe valores estranhos, imoralidade, atividades missionárias e dominação imperial. Para um muçulmano devoto, a situação da *ummah* não era apenas uma questão política, mas um princípio religioso fundamental, tão essencial no islamismo quanto as doutrinas centrais no cristianismo (Armstrong, 2009).

Destarte, ao fundar a Irmandade Muçulmana, Hassan Al-Banna propôs um retorno aos valores islâmicos sociais, políticos, morais e culturais, tanto na sociedade egípcia quanto em todo o mundo muçulmano. Seu projeto de nação era baseado na teoria e na história da

civilização islâmica, com o Alcorão e os *ahadith* como suas principais referências (Al Assar, 2014). Para Al-Banna, a revitalização da sociedade muçulmana estava no retorno ao verdadeiro Islã, conforme expresso no Alcorão e interpretado por *ijtihad*³³ autênticos, orientando todas as esferas da vida pelos princípios islâmicos (Hourani, 2006). Em outras palavras, isso implicava transformar o Egito em um Estado islâmico governado por uma *shariah* reformada.

Pace (2005) sugere que Al-Banna provavelmente tinha uma compreensão clara das potencialidades sociais e culturais que seu movimento poderia mobilizar. Ele vislumbrava, ou pelo menos acreditava, que o movimento rapidamente se transformaria em um modelo a ser seguido, inclusive em outros países. Conforme afirma Pace (2005):

Se esse modelo foi bem-sucedido, é porque a fórmula criada por al-Banna se mostrou eficaz no longo prazo. A originalidade e a especificidade da fórmula pode ser sintetizada assim: unir o trabalho de base de reislamização a partir de baixo da sociedade à mobilização mais estritamente política, no intuito de fazer as estruturas do Estado corresponderem à nova identidade muçulmana reconstituída na sociedade civil (Pace, 2005, p. 255).

Em outras palavras, segundo o autor, Al-Banna pretendia desenvolver um movimento que se infiltrasse na sociedade, visando submeter a lógica do poder político à primazia da Lei corânica. Para mais, seu propósito era de que o movimento alcançasse o poder, permitindo que fosse implementado um modelo de Estado fundamentado na Lei corânica e amparado por um autêntico poder popular, que se estenderia desde os bairros urbanos até os pequenos vilarejos (Pace, 2005).

Nesse contexto, a Irmandade Muçulmana tornou-se um movimento de massa em todo o Oriente Médio, sendo, na época, a única ideologia capaz de atrair diversos setores da sociedade (Armstrong, 2001). Hassan Al-Banna entendia que os muçulmanos precisavam adotar a ciência e a tecnologia modernas e reformar suas instituições políticas e sociais, mas acreditava que essa transformação deveria estar profundamente ligada a uma renovação espiritual.

Para Armstrong (2009), os ritos e normas éticas da Irmandade tinham o propósito de guiar os fiéis em direção a Deus, seguindo o exemplo do Profeta. Para Al-Banna, apenas dentro deste contexto espiritual³⁴ as instituições modernas e as reformas fariam sentido para

³³ “A *ijtihad* é um esforço individual e coletivo de juristas para produzir uma explicação da mensagem religiosa”. Disponível em: <<https://www.icarabe.org/politica-e-sociedade/jihadistas-sao-todos-muculmanos>>. Acesso em: 26 set. 2024.

³⁴ “Hassan al-Banna viu o luxo em que viviam os britânicos na zona do canal ao contraste com os casebres miseráveis dos operários egípcios, viu isso como um problema religioso que necessitava de uma solução islâmica” (Armstrong, 2001, p. 209).

os muçulmanos. No começo, ele apresentava a Irmandade Muçulmana da seguinte forma: “A Irmandade tem uma mensagem *salafi*³⁵, segue o caminho dos sunitas, é uma organização política, um grupo atlético, uma união científica e cultural, um empreendimento econômico e uma ideia social” (Kamel, 2007, p. 186).

A Irmandade Muçulmana surgiu em um período em que o Egito estava sob o domínio repressivo britânico. O movimento emergiu ao perceber o enfraquecimento das comunidades muçulmanas, incluindo a do próprio Egito, que se encontrava sufocada pela dependência e pela influência cultural ocidental. As potências europeias dividiram os países sob seu controle em esferas de influência, de acordo com seus interesses (Al Assar, 2014). Armstrong (2001) observa que os fundamentalistas frequentemente expressam sua insatisfação com aspectos da modernidade destacando de forma exagerada aqueles elementos que, em sua visão, se opõem aos valores modernos. Além disso, Armstrong (2001) relata que Al-Banna defendia que o Islã era um modo de vida abrangente e que a religião não deveria ser confinada à esfera privada, como sustentava o Ocidente. Nesse contexto, Armstrong (2001) esclarece que:

A sociedade de al-Banna tentava interpretar o Corão não só para atender ao espírito da nova era, mas para unificar as nações islâmicas, melhorar o padrão de vida, chegar a um nível mais alto de justiça social lutar contra o analfabetismo e a pobreza, e libertar as terras muçulmanas da dominação estrangeira. Durante os governos colonialistas, as raízes dos muçulmanos foram cortadas. Enquanto os muçulmanos copiassem os outros povos, eles permaneceriam mestiços culturais (Armstrong, 2001, p. 210).

A partir dos seis pontos do programa de Al-Banna, percebe-se que seu pensamento se alinhava à tradição reformista do Islã, iniciada no século XIX pelos reformadores mencionados anteriormente, como Afghani, Abdu e Rashid Rida (Oliveira, 2015). Al-Banna compreendia que os muçulmanos necessitavam da ciência e tecnologia modernas e que era essencial reformar as instituições políticas e sociais (Armstrong, 2001). No entanto, ele também acreditava, assim como os reformadores, que essa mudança deveria estar intrinsecamente ligada a uma renovação espiritual. Nesse sentido, a Irmandade Muçulmana buscava aumentar o compromisso religioso na sociedade egípcia, oferecendo uma educação rigorosa aos seus membros e, posteriormente, recrutando-os para promover a religião junto ao público em geral (Wickham, 2013).

³⁵ “Salafī significa, em árabe, seguidor dos ancestrais. Trata-se de um movimento islâmico sunita. É um derivado de ‘salaf al-salihin (os pios ancestrais)’. Disponível em: <https://icarabe.org/artigos/o-islã-movimento-salafiyā-e-salafin>. Acesso em: 27 set. 2024.

Al Assar (2014) explica que, apesar dos esforços dos líderes religiosos locais nas mesquitas, pouca coisa mudava; a negligência, a ignorância e os conflitos continuavam a prevalecer. Nesse contexto, Al Assar (2014) afirma que:

Com o intuito de se afastar desses conflitos, Al-Banna decide reiniciar pequenos sermões, como havia feito na sua época universitária no Cairo, em cafés, lugares onde a população egípcia frequentava com uma constante frequência nesse período, talvez mais que as mesquitas. Os temas eram sobre a interpelação dos corações reconfortantes sem culpa; o chamamento para responsabilidade; o retorno da prática dos valores islâmicos e entre outros (Al Assar, 2014, p.5).

Em síntese, para o autor, os sermões eram apresentados de forma simples e acessível, com duração de no máximo quinze minutos. Esse método se mostrou eficaz, atraindo cada vez mais pessoas aos cafés para ouvir o jovem professor islâmico (Al Assar, 2014). A ideia central de Al-Banna era estabelecer uma rede de pequenas células espalhadas pelo território, cada uma liderada por uma ou mais pessoas de sua confiança (Pace, 2005).

Diante do exposto, como mencionado anteriormente no segundo capítulo, percebe-se que as mudanças políticas ocorridas no mundo muçulmano desorientaram os fiéis a tal ponto que muitos já não compreendiam sua própria religião (Armstrong, 2001). De acordo com Wickham (2013), para Al-Banna e outros conservadores religiosos, os problemas de dominação econômica, política e militar estrangeira eram agravados pela disseminação de valores e práticas seculares ocidentais. O autor acrescenta que os modelos seculares de direito e educação, importados da Europa, estavam desalinhados com as crenças e sentimentos religiosos da sociedade egípcia. Como resultado, os fundamentalistas evidenciavam uma divisão na sociedade, polarizando-a entre aqueles que aceitavam a cultura secular e aqueles que a viam como uma ameaça (Armstrong, 2001).

4.2 A Irmandade Muçulmana se expande e surge a liderança de Sayyid Qutb

A Irmandade Muçulmana surgiu em um período de significativas mudanças políticas, sociais e culturais no país. Essa época foi marcada pela resistência à dominação estrangeira, pela desintegração do Império Otomano e pela busca de uma identidade nacional própria. Inicialmente, a Irmandade era um movimento apolítico, com foco na reforma da prática religiosa e na prestação de assistência social aos seus membros (Zahreddine; Pires, 2016). No entanto, suas atividades passaram a ganhar um caráter político no final da década de 1930, como por exemplo o protesto árabe na Palestina contra o movimento sionista em 1936 e o apoio da Irmandade Muçulmana na Causa Palestina na sociedade egípcia (Zahreddine; Pires,

2016). Tais eventos introduziram cada vez mais a Irmandade Muçulmana no campo político, cabe ressaltar que o grupo envolveu-se plenamente na política em 1941 (Souza, 2018).

Nesse período o líder Al-Banna foi preso, e a Irmandade Muçulmana foi banida, marcando o início de uma fase importante na história da organização (Pace, 2005). Tais tensões são descritas por Pace (2005):

Não se deve esquecer que por trás dos gestos de repressão do governo egípcio se achavam as autoridades inglesas que exigiam que a própria associação fosse reduzida ao silêncio. A partir desse momento, em todos os casos, **pode-se afirmar que vai rapidamente amadurecer no seio dos Irmãos Muçulmanos a ideia da necessidade de preparar-se para entrar na clandestinidade, para resistir aos ataques do governo filo-inglês**: este passo foi considerado extremo, desde o momento em que al-Banna, posto em liberdade um mês depois, continuará imaginando que seria possível praticar uma via parlamentar de oposição (Pace, 2005, p.260, grifos nossos).

Tal declaração do autor remonta que o líder Al-Banna tinha intenções de permanecer e ganhar força na política do país, entretanto, os fatos que ocorreram posteriormente não foram os resultados esperados pelo mesmo.

Pace (2005) relata um dos fatos cruciais que desdobraram-se com a tentativa de introdução do grupo na esfera política. Ocorre que, nas praças, a Irmandade Muçulmana organizava uma oposição firme, promovendo manifestações com palavras de ordem religiosas e slogans de cunho nacionalista, contra os ingleses e os governos considerados fracos diante deles. Como resultado, Al-Banna ganhou status como uma figura religiosa e política de grande importância, o que culminou em sua morte no centro do Cairo (Pace, 2005).

Como resultado das manifestações da Irmandade Muçulmana, de acordo com Armstrong (2009), Hassan Al-Banna foi assassinado na frente do quartel-general da Associação Muçulmana de Jovens no dia 12 de fevereiro de 1949 por agentes secretos a pedido do primeiro-ministro egípcio Ibrahim al-Hadi.

De acordo com Souza (2018), após a morte de Al-Banna, a liderança da Irmandade Muçulmana foi passada para Sayyid Qutb. Ele era um intelectual que teve contato direto com a cultura ocidental enquanto estudava nos Estados Unidos. O assassinato de Al-Banna intensificou em Qutb o desejo de ver a civilização islâmica se tornar poderosa internacionalmente, o que, segundo Romano (2017), dependeria de uma luta contínua contra os valores e a estrutura político-econômica do mundo ocidental.

É importante destacar algumas características essenciais do novo líder Sayyid Qutb. Como relata Demant (2013), Qutb foi amplamente influenciado pelo movimento fundamentalista, sendo um pensador que buscava conduzir o Islã por um novo caminho. Para

ele, os termos "tradicionalista" e "modernista" não eram adequados, e sua intenção era levar o Islã para um conceito de "marginalidade", um fundamentalismo contemporâneo. Essas ideias foram moldadas pela sua educação religiosa tradicional, sua sensibilidade jovem e, principalmente, pela experiência da cultura secular durante seu período de estudos nos Estados Unidos, entre 1948 e 1951.

Durante sua estadia nos Estados Unidos, Sayyid Qutb experimentou um desconforto cultural significativo, não devido a maltrato direto, mas por um choque ideológico com os valores sociais e morais da sociedade americana, que ele via como materialistas, superficiais e em desacordo com os princípios islâmicos. Embora não haja evidências claras de discriminação racial contra ele, Qutb expressou em seus escritos uma crítica profunda ao estilo de vida ocidental, considerando-o vazio e alienante. Seu descontentamento não foi causado por preconceito explícito, mas por uma alienação ideológica, levando-o a uma rejeição do modo de vida ocidental, que ele considerava corrompido e distante dos valores islâmicos (Demant, 2013).

De acordo com Al Assar (2010), mesmo antes de estudar nos Estados Unidos, Sayyid Qutb já demonstrava preocupações com o legado islâmico e com questões como pobreza e injustiça social. Sua experiência direta com a sociedade estadunidense foi fundamental para o desenvolvimento de seu pensamento, que passou a defender uma resistência absoluta às práticas sociais ocidentais, além de valorizar a fé islâmica como elemento central para a transformação e o desenvolvimento social (Al Assar, 2010).

O conceito chave para compreender as ideias de Qutb é a noção de *jahiliyyah*³⁶, que ele definiu como a "barbárie ignorante", uma inimiga eterna da fé islâmica, que deveria ser combatida pelos muçulmanos até o fim, seguindo o exemplo do Profeta (Oliveira, 2015). Segundo Kamel (2007), o salto teórico de Qutb ocorreu com o desenvolvimento do conceito de *jahiliyyah*. Ele acreditava que, pouco depois dos primeiros tempos do Islã, o mundo havia retornado a esse estado de ignorância e permanecia assim até os dias atuais, inclusive nas comunidades que se consideravam muçulmanas. Na visão de Qutb, ninguém estava vivendo o Islã de maneira verdadeira.

Hourani (2006) explica que Sayyid Qutb definiu a verdadeira sociedade islâmica de forma radical, afirmando que ela seria aquela que aceita plenamente a soberania de Deus, com o Alcorão como a única fonte de orientação para todos os aspectos da vida. Para ele, todas as

³⁶ "Jāhiliyyah, no islamismo, o período que precede a revelação do Alcorão ao profeta Muhammad. Em árabe, a palavra significa 'ignorância' ou 'barbárie' e indica uma avaliação muçulmana negativa da vida e cultura pré-islâmicas na Arábia." Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/jahiliyah>. Acesso em: 27 out. 2024.

outras sociedades ainda viviam em estado de *jahiliyyah*, independentemente de seus sistemas, fossem eles comunistas, capitalistas, nacionalistas ou de outras religiões, incluindo aquelas que se diziam muçulmanas, mas que não obedeciam à *shariah* (Hourani, 2006):

A estrada para a criação de uma sociedade realmente muçulmana, declarou Sayyid Qutb, começava com a convicção individual, transformada em imagem viva no coração e encarnada num programa de ação. Os que aceitavam esse programa formariam uma vanguarda de combatentes dedicados, usando todos os meios, inclusive a *jihad*, que só devia ser empreendida quando os combatentes atingissem a pureza interna, mas devia então ser travada, se necessário, não apenas para defesa, mas para destruir todo culto de falsos deuses e remover todos os obstáculos que impediam os homens de aceitar o Islã (Hourani, 2006, p.580).

O autor também destaca que a luta dos muçulmanos deveria ter como objetivo a criação de uma sociedade islâmica universal, sem distinções de raça e com alcance global. Para Qutb, “a era ocidental havia chegado ao fim”, já que o Ocidente não poderia fornecer os valores necessários para sustentar a nova civilização material; apenas o Islã seria capaz de oferecer esperança ao mundo (Hourani, 2006).

Segundo Qutb, a trajetória do Profeta incluía quatro estágios pelos quais os muçulmanos deveriam passar para recriar, no século XX, uma comunidade verdadeiramente orientada (Armstrong, 2009). É necessário discorrer sobre os quatro estágios experienciados pelos muçulmanos, sendo o primeiro estágio constituído em um afastamento do *establishment* pagão e *jahili*, ou seja, o grupo muçulmano deveria manter distância de valores considerados diferentes, cabe pontuar que Qutb valorizava a *mafasalah*, a estratégia da dissociação.

Em seguida, o segundo estágio tratava de ressaltar a rejeição da *jahiliyyah* moderna e criar um espaço de islamismo puro, ou seja, os muçulmanos poderiam ter contato com os descrentes, porém não incentivar tal ato e de maneira alguma envolver-se em assuntos políticos, em destaque, a educação (Armstrong, 2009).

Já o terceiro estágio visava instituir um Estado islâmico em Medina, pois naquela época, no ano de 622, ocorreu uma grande separação e migração dos fiéis que tiveram que afastar-se por completo do restante da sociedade de Meca por conta da perseguição, e migrar para Medina. Tal ação foi resultado do *establishment* pagão e *jahili*, o primeiro estágio que o Profeta desenvolveu (Armstrong, 2009).

Por fim, no quarto e último estágio desenrolou-se uma batalha contra o exército de Meca, por conta da perseguição dos verdadeiros crentes da comunidade muçulmana, após violentos ataques, no ano datado de 630, a cidade de Meca cedeu e aceitou a presença do

Profeta Muhammad, em conjunto, com o domínio islâmico e superiordade de Deus, assim encerrou-se os chamados quatro estágios da trajetória do Profeta (Armstrong, 2009).

Como mencionado no segundo capítulo, Armstrong (2009) aponta que os muçulmanos sempre vivenciaram o divino de forma mais imperativa do que doutrinária; por isso, o fundamentalismo islâmico sempre seria ativista e focado na *ummah*. Além disso, o Islã tinha a capacidade de proporcionar a continuidade necessária em tempos de rápidas e desconcertantes transformações (Armstrong, 2009).

Ressalta-se também que Sayyid Qutb foi influenciado pela obra de Abul Ala Mawdudi³⁷ (1903-79), que temia a destruição iminente do Islã. Mawdudi acreditava que o Ocidente estava se unindo para esmagar o Islã e relegá-lo ao esquecimento (Armstrong, 2009). Conforme Demant (2013), a influência de Mawdudi para o líder Sayyid Qutb tinha como fonte cinco princípios desenvolvidos pelo pensador indiano, cabe ressaltar que Mawdudi recebeu formação educacional ultraconservadora dos deobandis³⁸. Esses princípios envolviam “a antiapologia, o antiocidentalismo, o literalismo, a politização e o universalismo” (Demant, p. 206, 2013).

As relações prévias de Qutb com as elites políticas e intelectuais serviram para estabelecer uma aliança entre a Irmandade Muçulmana e o novo regime dos Oficiais Livres (nacionalismo/socialismo árabe) liderados pelo militar Gamal Abdel Nasser (Al Assar, 2010). De acordo Pace (2005), a Irmandade Muçulmana estava disposta a se unir ao movimento dos Oficiais Livres para efetivar a destituição do rei Farouk I e estabelecer uma República popular.

Em suma, a coexistência da Irmandade com o novo governo do Egito tornou-lhes possível escapar do fim dos partidos políticos após a Revolução egípcia, uma vez que novo regime os via como um movimento ou organização social, em vez de um partido político (Al Assar, 2010). Contudo, os eventos que sucederam a aliança entre a Irmandade Muçulmana e o grupo do militar Gamal Abdel Nasser não deram prosseguimento nos ideias de Sayyid Qutb para o Islã, esses fatos serão abordados no subtópico a seguir, pois tratará dos desdobramentos do golpe militar sob comando de Gamal Abdel Nasser, a instituição do Nasserismo e o declínio da Irmandade Muçulmana.

³⁷ “A ideologia de Mawdudi, como a de outros pensadores muçulmanos modernos, baseava-se na doutrina da soberania de Deus. Desafiava o mundo moderno, pois contradizia, uma a uma, suas verdades sagradas. Sendo comandada unicamente por Deus, o legislador supremo, a humanidade não tinha o direito de elaborar suas próprias leis ou controlar o próprio destino. Ao atacar toda a noção de liberdade e soberania humanas, Mawdudi contestava todo o etos secularista” (Armstrong, 2009, p. 322).

³⁸ “Os Deobandis são sunitas, eles não se vêem necessariamente como um movimento dentro desta vertente do islã, mas podem se considerar os mais puros muçulmanos sunitas”. Disponível em: <https://www.30-dias.org/2020-dia-16/>. Acesso em: 28 out. 2024.

4.3 O Golpe dos Oficiais Livres e a Irmandade Muçulmana: Conflito e Cooperação no Egito de Nasser

Para uma compreensão detalhada do golpe militar liderado por Gamal Abdel Nasser no Egito em 1952, é necessário abordar uma série de eventos cruciais que ocorreram durante esse período. Este subcapítulo examina os acordos estabelecidos com a Irmandade Muçulmana, a fim de destituir a monarquia sob o comando do rei Farouk I, o golpe militar liderado por Nasser e a subsequente instituição da República do Egito (Wickham, 2013).

Antes de analisar a aliança da Irmandade Muçulmana com o golpe, é imprescindível compreender a figura de Gamal Abdel Nasser (1918-1970) e sua relevância para a história egípcia. Segundo De Almeida e Fernandes (2018), Nasser foi um militar com uma orientação laica, mas ao mesmo tempo portador da herança religiosa do país, consolidando-se como uma figura política de enorme importância. Como afirma Armstrong (2009, p. 306), Nasser era um “formidável e jovem oficial do Exército, [...] seu nacionalismo militante se distinguia profundamente do antigo ideal liberal”.

Conforme aponta Wickham (2013), o golpe que depôs a monarquia em 1952 contou inicialmente com o apoio da Irmandade Muçulmana, que acreditava ter desempenhado um papel fundamental na deposição do monarca, impulsionada por seus ideais religiosos e pelo apoio público significativo. No entanto, após dois anos de governo, em 1954, Nasser, já consolidado em sua posição de poder, iniciou uma repressão severa contra a Irmandade Muçulmana, levando a organização a sofrer uma intensa perseguição.

Para entender como a Irmandade Muçulmana passou a se tornar uma inimiga do governo de Nasser, é fundamental, primeiramente, analisar como se deu a aliança entre as duas partes. A Irmandade já estava amplamente inserida na esfera política egípcia. Como apontam Zahreddine e Pires (2016), desde 1936, a organização se envolveu ativamente no protesto árabe na Palestina contra o movimento sionista, demonstrando seu compromisso com causas geopolíticas importantes. Ao longo da década de 1940, a Irmandade continuou a se engajar em movimentos em defesa da Palestina, angariando apoio entre a população egípcia (Zahreddine & Pires, 2016).

Após o assassinato de Hassan Al-Banna, líder da Irmandade, em 1949, a organização passou a ser liderada por Sayyid Qutb, que procurou estabelecer uma aliança com as novas autoridades políticas e militares. Nesse contexto, a aproximação com os Oficiais Livres, liderados por Gamal Abdel Nasser, foi facilitada, e o apoio da Irmandade ao golpe que destituiu o rei Farouk I em 1952 foi crucial.

Segundo Pace (2005), essa articulação entre os dois grupos foi consolidada por Anwar Sadat³⁹, que mais tarde sucederia Nasser no poder. O grupo dos Oficiais Livres, composto por militares que se opunham à monarquia, teve papel central na criação da República do Egito e contou com o apoio de diversos setores, incluindo a Irmandade Muçulmana (Al Assar, 2010).

A aliança entre a Irmandade Muçulmana e os Oficiais Livres, embora inicialmente pragmática, foi vista de forma positiva pela Irmandade. O apoio ao golpe militar que derrubou o governo monárquico de Farouk I em 1952 permitiu à Irmandade escapar da repressão que vivia desde a Revolução de 1948, sendo reconhecida não mais como uma organização política, mas como uma entidade social (Souza, 2018). A Irmandade, que gozava de grande popularidade no Egito, foi crucial na colaboração com os Oficiais Livres para o sucesso da revolução. A relação entre os dois grupos, inicialmente marcada por uma aliança estratégica, logo se deterioraria, o que resultaria em uma repressão severa à Irmandade nos anos seguintes.

Para os Oficiais Livres, embora houvesse certo receio em relação à forte influência da Irmandade Muçulmana, a aliança com o grupo era estratégica. Eles viam nela uma forma de enfraquecer os partidos políticos opositores ao novo regime, que ainda eram uma força significativa no país. Por outro lado, a Irmandade Muçulmana também reconheceu os benefícios dessa cooperação, pois, além de compartilhar com o novo regime uma oposição ao imperialismo britânico e à monarquia, os Oficiais Livres não se alinhavam com os grupos comunistas egípcios, o que os tornava aliados ideais para enfraquecer seus inimigos comuns (Mitchell, 1993).

Portanto, a aliança entre a Irmandade Muçulmana e os Oficiais Livres foi, inicialmente, uma colaboração mútua, com cada grupo buscando garantir seus próprios interesses políticos e sociais dentro do novo contexto revolucionário. Dessa forma, com a popularidade da Irmandade Muçulmana no Egito, unida aos Oficiais Livres, a destituição do governo monárquico do Rei Farouk I ocorreu em um contexto de grande instabilidade política relacionada à monarquia. Em julho de 1952, na capital egípcia, Cairo, teve início a invasão ao Quartel-General do Cairo. É de suma importância entender o desenrolar do golpe, como descreve Paschoalino (2015):

O golpe teve início na noite do dia 22 de julho e continuou pela madrugada do dia 23, em que os oficiais invadiram o Quartel-General do Cairo, além de outros lugares

³⁹ “Anwar Sadat (1918- 1981) foi um oficial do exército egípcio e político que foi presidente do Egito de 1970 até seu assassinato em 1981”. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Anwar-Sadat>. Acesso em: 29 out. 2024.

estratégicos, tais como o aeroporto, a estação de rádio e a central telefônica, ou seja, os principais centros de comunicação da capital. Desdobramentos das ações dos Oficiais Livres, na madrugada do dia 23 de julho, a cidade de Alexandria estava na mão dos revolucionários e a grande parte dos principais pontos estabelecidos por Nasser já estava sob controle, além da guarnição de Sinai, el-Arish. As forças estrangeiras representavam risco, pois as tropas britânicas poderiam atacar a qualquer sinal de conflito ou insurreição popular [...] Assim, na manhã do dia 23 de julho de 1952, o Coronel Naguib, que não tinha participado no golpe, assumiu a presidência do Conselho Revolucionário (Paschoalino, 2015, p. 35).

Deve-se ressaltar que, em 26 de julho de 1952, houve um cerco ao palácio Ras el-Tin, cujas ações visavam a renúncia do Rei Farouk I e a sucessão de seu filho Ahmed Fuad II. No entanto, a monarquia perdurou por apenas onze meses, sendo substituída pelo novo governo republicano. Embora o golpe tenha ocorrido sob a liderança de Nasser, o primeiro presidente do Egito foi Muhammad Naguib (1901-1984), conhecido como Coronel Naguib⁴⁰, militar e político egípcio. Contudo, seu mandato foi breve, em razão de discordâncias e tensões entre ele e Nasser. O golpe militar, articulado entre Naguib e Nasser, resultou na instituição de um novo governo republicano, no qual ambos estavam inicialmente aliados. Como descreve De Farias (2023):

A Revolução Egípcia de 1952 derrubou a monarquia nacional e levou ao poder um grupo de oficiais de média patente, denominados de “Oficiais Livres”. A figura que personificava e dava credibilidade ao movimento perante as massas era a do general Muhammad Naguib. Porém, o militar atuava mais como um “testa de ferro” do que como uma liderança e foi compelido a se afastar em 1954 após desavenças com Nasser, real mandante do grupo e novo governante da nação (De Farias, 2023, p. 4).

A afirmação de que havia tensões entre os dois aliados, Naguib e Nasser, reflete um conflito crescente que levou a uma significativa mudança no cenário político do país. De acordo com Da Silva Junior (2006), o Coronel Naguib mantinha apreço pelos antigos partidos políticos e pela Irmandade Muçulmana, o que gerou desentendimentos com os Oficiais Livres, ocasionando o seu afastamento da presidência e subsequente prisão domiciliar. As tensões entre os dois aumentaram especialmente em 1953, conforme observa Lima (2015), destacando que as divergências sobre as políticas do novo regime acabaram aprofundando a crise interna:

Nasser, que a partir de 1953 estava engajado em uma disputa interna com Naguib a respeito dos rumos do Egito e da qual sairia vitorioso. Nasser percebia os irmãos muçulmanos como um grupo pouco fiel a ele, enquanto a Irmandade não via em

⁴⁰ “Muhammad Naguib foi um oficial do exército egípcio e estadista que desempenhou um papel proeminente na derrubada revolucionária do rei Farouk I em 1952”. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Muhammad-Naguib>. Acesso em: 28 out. 2024.

Nasser o líder que imaginara antes. Assim, rapidamente a relação entre as duas partes se deteriorou (Lima, 2015, p. 7).

Desta forma, após a prisão do Coronel Naguib, o líder militar Gamal Abdel Al-Nasser assumiu a presidência do Egito em 1956⁴¹. Como destaca Lima (2015, p. 8), “Nasser conseguiu tirar de cena seu rival na junta militar, Naguib”. Vale ressaltar que, além de Naguib, a junta militar inicialmente formada, que incluía Nasser e outros membros, visava o controle do Egito após o golpe militar de 1952, evento que ocasionou a destituição da monarquia de Farouk I. Com o afastamento de Naguib e o crescente domínio de Nasser sobre o governo, também aumentaram as tensões com a Irmandade Muçulmana, que, conforme descrito anteriormente, havia apoiado o golpe na expectativa de uma maior implementação de mudanças religiosas.

Essa dinâmica de alianças e rupturas evidencia que, embora o golpe militar e a subsequente revolução tenham sido eventos interligados, com o golpe de 1952 sendo a ação militar que derrubou a monarquia, a revolução, por sua vez, diz respeito a um processo mais amplo de transformação política e social iniciado por essa ação. Portanto, é importante estabelecer a uniformidade no uso desses termos ao longo da narrativa, já que ambos representam fases interconectadas, mas com diferenças claras no foco e nas consequências imediatas para o país.

Nos primeiros momentos de seu governo, Nasser buscou o apoio da Irmandade Muçulmana, reconhecendo a importância estratégica do grupo para consolidar sua posição de poder. Utilizando uma retórica islâmica, ele conseguiu atrair o respaldo do movimento, já que, naquele contexto, a legitimidade religiosa era essencial para garantir a estabilidade do novo regime (Armstrong, 2009). No entanto, ficou claro que a intenção de Nasser não era estabelecer um Estado islâmico, apesar de ter inicialmente explorado essa linguagem religiosa. A adoção do Islã como ferramenta estratégica foi fundamental para a consolidação de seu governo nos primeiros anos, um momento em que o apoio popular e a legitimação política eram cruciais (De Farias, 2019).

Diante do exposto, Armstrong (2009) esclarece que:

Nasser optou por um regime socialista e cortejava os soviéticos. Pretendia expulsar os ingleses de uma vez por todas e em relação a Israel e ao Ocidente mantinha uma atitude ousada para seu povo. Desenvolveu uma política externa pan-arabista, enfatizando a solidariedade do Egito com outros países asiáticos e africanos que

⁴¹ Ressalta-se que no período de 1954, Gamal Abdel Al-Nasser já “havia consolidado sua posição como chefe incontestável do novo governo revolucionário” (Wickham, 2013, p. 8), contudo, o mesmo somente assumiu a presidência do Egito em 1956.

lutavam para libertar-se do jugo europeu. Também era decididamente secular, nada, nem mesmo a religião, podia interferir no interesse nacional; tudo, inclusive a religião, devia subordinar-se ao Estado (Armstrong, 2009, p. 306).

Em outras palavras, o rompimento entre a Irmandade Muçulmana e Nasser foi, em grande parte, causado pela recusa do líder egípcio em transformar o país em um estado islâmico. Nasser, com uma visão secular e nacionalista, procurava estabelecer um governo baseado no pan-arabismo e no socialismo árabe, afastando-se das propostas da Irmandade. Como aponta Pires (2013), Al-Banna, fundador da Irmandade, via o nacionalismo sem religião como inconcebível, pois acreditava que a lealdade à nação deveria estar alinhada com os princípios islâmicos. Nesse sentido, a divergência de visões sobre o papel da religião no Estado gerou uma grande frustração para a Irmandade, que esperava ter um papel mais influente na definição das políticas egípcias, principalmente no que se refere à implementação da *shariah* e à organização da sociedade islâmica.

Em 13 de janeiro de 1954, após um confronto entre estudantes universitários ligados à Irmandade Muçulmana e a polícia, Nasser decidiu dissolver a organização. A ação levou o “aparato secreto” da Irmandade a se reorganizar, preparando-se para um confronto que considerava inovador com o regime (Wickham, 2013). Portanto, essa ruptura não foi a única mudança no cenário político do Egito. Com a dissolução da Irmandade e a eliminação de Naguib como rival político, Nasser consolidou ainda mais seu poder. Em 1956, ele assumiu oficialmente a presidência, após um período de tensões com o Coronel Naguib (De Farias, 2023). No entanto, Nasser não apenas se distanciou da Irmandade, mas também começou a moldar sua ideologia e política de forma mais autônoma, estabelecendo o “nasserismo” como uma ideologia panárabe e socialista.

O “nasserismo” enfatizava a revolução social, a redistribuição de renda e o controle estatal da economia, com a premissa de que a liderança de Nasser deveria ser usada para fortalecer o Egito e seu papel no mundo árabe (Hourani, 2006). Nasser se tornou, assim, uma figura central não apenas no Egito, mas também no Oriente Médio, enquanto o movimento que ele liderou, baseado no nacionalismo secular, afastava-se cada vez mais das influências islâmicas tradicionais que a Irmandade buscava. Ademais, como afirma Hourani (2006):

O regime de ‘Abd al-Nasser começava a pensar no país como parte do mundo árabe, e seu líder natural. Acreditava que sua liderança devia ser usada no sentido da revolução social: a propriedade ou controle pelo Estado dos meios de produção e redistribuição da renda eram essenciais para maximizar a força nacional e gerar apoio de massa ao regime (Hourani, 2006, p. 530).

Este conflito de visões – entre o Egito laico e o nacionalista sob a liderança de Nasser e o anseio da Irmandade por um Estado islâmico – foi o cerne do rompimento entre os dois. Para a Irmandade, a frustração era grande, pois esperavam ter uma influência mais forte no novo regime. Já Nasser, afastando-se de qualquer aliança religiosa, procurava consolidar um poder secular, afastando os elementos islâmicos em sua política de modernização e pan-arabismo.

Em suma, a Irmandade Muçulmana percebeu, após a destituição da monarquia e a ascensão de Nasser ao poder, que o líder egípcio estava utilizando sua popularidade para consolidar seu próprio regime, em vez de atender às suas expectativas políticas e religiosas (Al Assar, 2010). A principal divergência entre os dois grupos estava centrada na visão sobre o Islã. Para Nasser, o Islã era um instrumento de moderação política, uma forma de legitimar e manter o controle sobre a população sem necessariamente transformar o Egito em um Estado islâmico. Já para a Irmandade Muçulmana, o Islã representava o princípio orientador para todas as esferas da sociedade, sendo um elemento crucial para o desenvolvimento e a moralidade nacional (Al Assar, 2010).

Durante a repressão à Irmandade Muçulmana no Egito, que se intensificou a partir de 1954, membros do grupo buscaram refúgio em países vizinhos, como a Síria, onde encontraram apoio entre os islamitas locais (Zahreddine & Pires, 2016). A fundação da Irmandade Muçulmana Síria tornou-se um símbolo da resistência ao regime de Nasser, mostrando que o movimento tinha o potencial de desafiar os governos nacionalistas árabes, principalmente no contexto das políticas pan-árabes de Nasser (Zahreddine & Pires, 2016).

Dessa forma, para neutralizar a influência da Irmandade e consolidar sua autoridade, Nasser não apenas perseguiu seus membros, mas também acusou a organização de apoiar ideias extremistas e radicais. O regime impôs severas sanções à Irmandade, resultando em prisões e a clandestinidade do movimento. Embora a repressão tenha sido direcionada a qualquer grupo considerado uma ameaça, foi a Irmandade Muçulmana, com sua capacidade de mobilizar a opinião pública, que se tornou o alvo central, pois representava a única força capaz de contestar o poder de Nasser (Fernandes, 2017).

Em conclusão, com a ascensão de Nasser à presidência em 1956, o Egito iniciou um novo capítulo em sua história, no qual os objetivos políticos de Nasser prevaleceram sobre as aspirações religiosas da Irmandade. Mesmo que os interesses religiosos da Irmandade, como a implementação da *shariah*, fossem genuínos, Nasser priorizou a construção de um regime secular e nacionalista, o que resultou na marginalização das demandas religiosas do movimento. O início da República do Egito sob o comando de Nasser foi marcado por uma

política que colocava os objetivos nacionais e sociais em primeiro plano, deixando as questões religiosas para segundo plano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da transição do Egito da monarquia para a república, com a ascensão de Gamal Abdel Nasser e a queda do rei Farouk I, nos permite refletir sobre as dinâmicas de poder, identidade e resistência em um contexto pós-colonial. Isso posto, ao longo do trabalho, buscamos compreender como a herança colonial e a construção de identidades nacionais influenciaram nas escolhas políticas dos egípcios, particularmente na interação entre o secularismo promovido pelo regime militar e os ideais religiosos defendidos por movimentos como a Irmandade Muçulmana.

Tendo isso em vista, o problema de pesquisa deste estudo concentrou-se em entender como a Irmandade Muçulmana se manifestou no Egito durante o período de transição da monarquia para a república, em 1952. Para isso, a hipótese inicialmente levantada sugeria que a Irmandade, ao longo das décadas de 1930 e 1940, passou de um movimento puramente religioso para um movimento com uma forte orientação política, influenciada pela revolta árabe na Palestina e pela crescente interferência dos impérios europeus na região.

Assim sendo, o estudo buscou analisar como essas transformações na Irmandade contribuíram para a derrubada do regime monárquico, introduzindo uma nova abordagem islâmica para o governo e a sociedade egípcia, e como seu discurso político contribuiu para a reconfiguração da política egípcia. Desse modo, compreender as dinâmicas de poder, identidade e resistência que marcaram o período pós-colonial egípcio torna-se imprescindível.

Nesse sentido, conceitos-chave, como Orientalismo, pós-colonialismo e fundamentalismo islâmico, foram aplicados para entender como as práticas de dominação colonial e as lógicas políticas impostas pelos impérios europeus continuaram a influenciar a sociedade egípcia, mesmo após a independência formal. O fundamentalismo islâmico, neste contexto, surge como uma resposta ideológica ao secularismo ocidental e ao impacto das potências coloniais. Ele representa uma tentativa de retorno a uma identidade islâmica autêntica, em oposição às influências externas que foram vistas como corruptoras da verdadeira essência da sociedade muçulmana. A monarquia egípcia, embora autônoma em teoria, ainda se alinhava aos interesses ocidentais, refletindo a continuidade das estruturas de poder coloniais, como descrito pela teoria pós-colonial. A figura do rei Farouk I exemplificou a presença de um regime que, embora nacional, estava profundamente ligado aos interesses das potências europeias, o que gerou insatisfação popular e um terreno propício para movimentos de resistência, como a Irmandade Muçulmana. Esta organização, ao adotar um discurso fundamentalista, buscava restaurar uma ordem política e social que considerava mais

fiel aos princípios islâmicos e menos influenciada pelas potências coloniais ou pela modernidade ocidental.

A transição da monarquia para a república em 1952, e especialmente a ascensão de Gamal Abdel Nasser ao poder, foi um marco na história moderna do Egito. No entanto, a análise histórica revela que a substituição da monarquia não significou uma ruptura total com os legados coloniais. A política de Nasser, com seu foco na modernização e secularização, ignorava muitas das profundas tradições culturais e religiosas da população egípcia, especialmente das classes mais pobres e dos setores religiosos. A Irmandade Muçulmana soube explorar esse vácuo, oferecendo um discurso alternativo que defendia o retorno à essência islâmica da sociedade, um retorno que também questionava o modelo de governança secular promovido pela nova república.

Nesse sentido, o capítulo histórico foi essencial para contextualizar a transição do Egito da monarquia para a república, fornecendo a base necessária para compreender o processo político e as tensões sociais que permeavam o período. Esse capítulo descreve não apenas os eventos que levaram ao golpe de 1952, mas também esclarece as motivações dos principais atores, como o rei Farouk I, o movimento militar dos Oficiais Livres e os líderes da Irmandade Muçulmana. Tal perspectiva permite traçar as raízes dos problemas enfrentados pelo Egito, incluindo o legado colonial e as disputas internas de poder, que continuariam a influenciar as políticas do novo regime republicano.

A análise histórica revela, assim, o contexto em que as dinâmicas de poder, resistência e identidade se desenrolaram no Egito. A monarquia de Farouk I, embora buscasse autonomia, operava dentro de uma lógica estabelecida pelas potências coloniais, principalmente pela Grã-Bretanha, que ainda exercia influência significativa sobre a política egípcia. A estrutura social e política da época, marcada por uma forte desigualdade de classes e por um governo distante das aspirações populares, contribuiu para o enfraquecimento do regime monárquico e para o crescimento de movimentos de resistência.

Além disso, o golpe militar de 1952, liderado pelo Movimento dos Oficiais Livres, representou uma ruptura formal com a monarquia, mas não eliminou as influências do colonialismo ou das estruturas de poder imperialistas. Portanto, a aliança entre a Irmandade Muçulmana e os Oficiais Livres foi fundamental na luta pela independência, a qual a Irmandade apoiou ativamente.

Assim, a política de modernização secular promovida pelo novo regime de Nasser, apesar de representar uma mudança, não lidou de forma eficaz com as demandas populares por uma identidade autêntica e por uma sociedade mais equitativa. Esse aspecto evidencia

como o processo republicano, embora apresentado como uma libertação nacional, manteve-se parcialmente ancorado em lógicas coloniais, embora sob uma roupagem republicana.

Ademais, ao discutir as tensões entre secularismo e religiosidade, especialmente no contraste entre as políticas de Nasser e as demandas da Irmandade Muçulmana, o capítulo histórico nos mostra como a população egípcia, afetada por décadas de dominação colonial e pelas incertezas do novo regime, buscava reconectar-se com suas raízes islâmicas. Esse retorno à identidade islâmica, evidente no discurso da Irmandade, reflete as angústias de uma sociedade que, apesar da independência formal, ainda se via sob forças externas e sob uma elite secular que não representava suas crenças e valores.

Finalmente, o estudo sobre a Irmandade Muçulmana é fundamental para compreender a resistência religiosa ao secularismo imposto pelo regime de Nasser, especialmente quando analisado dentro do contexto pós-colonial. A Irmandade, ao se opor à modernização secular, não só reflete uma resposta direta ao autoritarismo do novo regime, mas também uma crítica ao colonialismo e à insatisfação com as políticas da elite secular egípcia.

O movimento islâmico, que propunha uma re-islamização da sociedade egípcia, buscava restaurar uma identidade coletiva islâmica que se distanciasse das influências coloniais e das falhas do novo governo republicano. Essa resposta pode ser interpretada como um movimento de resistência à opressão colonial e ao secularismo, uma tentativa de reconectar o Egito com suas raízes islâmicas e reafirmar uma identidade nacional autêntica.

Conseqüentemente a crítica social e política da Irmandade não se limitava apenas à oposição ao regime secular, mas também estava voltada para as desigualdades econômicas e sociais exacerbadas pelo colonialismo. A teoria pós-colonial, como ilustrada por autores como Fanon e Bhabha, ajuda-nos a entender como as dinâmicas de poder, resistência e identidade operavam no Egito pós-colonial, especialmente no que diz respeito à classe popular empobrecida, que se viu atraída por um discurso islâmico que oferecia uma alternativa à modernização secular e à dominação das elites. A Irmandade Muçulmana tornou-se, assim, um ponto central de resistência a um modelo de sociedade que não atendia às necessidades espirituais e sociais da população.

Desse modo, o capítulo sobre a Irmandade Muçulmana não só complementa a análise histórica do Egito pós-monarquia, como também contribui de maneira crítica para a discussão mais ampla sobre identidade, resistência e as tensões entre secularismo e religiosidade. Ele revela como as respostas da população egípcia, especialmente as camadas populares, foram moldadas pelas complexas interações entre colonialismo, pós-colonialismo e as buscas por uma identidade autêntica em um contexto de modernização e mudança política.

Em conclusão, este estudo demonstrou o papel crucial da Irmandade Muçulmana no processo de transição do Egito da monarquia para a república, não apenas no campo religioso, mas também no político. A análise das transformações da Irmandade, à luz das teorias pós-coloniais e do orientalismo, revelou como as dinâmicas de poder internas e externas moldaram o movimento, que emergiu como um dos principais protagonistas na oposição ao secularismo e na busca por uma identidade islâmica autêntica.

Sua crítica à modernização ocidental e resistência ao governo secular refletiram o profundo desejo da população egípcia de restaurar seus valores e identidade cultural, estabelecendo a Irmandade como uma força de resistência com impacto significativo na história política do Egito.

Assim, ao longo deste trabalho, mostramos como os conceitos de orientalismo, pós-colonialismo, fundamentalismo islâmico e secularismo se entrelaçam nas complexas dinâmicas políticas e sociais do Egito durante a transição da monarquia para a república. A análise das relações entre o regime de Nasser e a Irmandade Muçulmana evidenciou as tensões de poder e identidade no contexto pós-colonial, ressaltando como o fundamentalismo islâmico emergiu como uma resposta ideológica à imposição de um secularismo ocidental e às estruturas de poder colonial ainda presentes no país. Esse contexto marcou a dificuldade de construção de um Estado autônomo, em um cenário permeado por profundas desigualdades coloniais e pela resistência às imposições externas, tanto políticas quanto culturais.

Diante do que foi apresentado, compreende-se que a hipótese proposta neste estudo, de que a Irmandade Muçulmana passou de um movimento puramente religioso para um movimento político proporcionando transformações políticas, sociais e contribuindo para a deposição da monarquia, foi confirmada.

A análise das transformações da Irmandade revelou que, a partir da década de 1940, especialmente após a revolta árabe de 1936 e o crescente movimento sionista, a organização se distanciou de suas origens religiosas, adotando um discurso e ações com uma forte orientação política. A partir de 1941, ao se envolver ativamente nas questões políticas, como o lançamento de candidatos nas eleições e a oposição ao domínio colonial britânico, a Irmandade se consolidou como uma força significativa no cenário egípcio. Essa transição para uma militância política foi marcada pela defesa de um governo baseado nos princípios islâmicos, que contestava diretamente o modelo secular de Nasser.

Assim, a hipótese de que a Irmandade teve um papel fundamental na transição do Egito da monarquia para a república foi validada, pois, além de se posicionar como oposição ao regime secular, a Irmandade se apresentou como uma alternativa viável para a população

egípcia, oferecendo uma proposta política, social e cultural alinhada com suas aspirações de identidade islâmica autêntica. Portanto, o estudo confirma a relevância da Irmandade Muçulmana na construção das tensões entre secularismo e religiosidade, mostrando como ela se tornou um ponto central de resistência às influências externas e uma força significativa na reconfiguração da política egípcia.

Em suma, o papel da Irmandade Muçulmana no Egito durante o golpe militar de 1952 foi grande de relevância e colaborou para estabelecer o novo regime republicano. No entanto, os eventos posteriores à República demonstram que houve uma ruptura entre estes dois atores, o que ocasionou, inclusive, a clandestinidade da organização. É fato, também, que no transcorrer dos séculos XX e XXI o Egito passou por mudanças em suas lideranças políticas, assim como a Irmandade, que inclusive chegou a eleger um presidente democraticamente em 2012, como resultado dos movimentos conhecidos como Primavera Árabe. Ou seja, apesar de esta pesquisa se restringir a um recorte temporal específico, ela visa contribuir e estimular que mais trabalhos sobre o Oriente Médio e o Norte da África venham a ser desenvolvidos, tal a relevância da região para o contexto mundial.

REFERÊNCIAS

AL ASSAR, Ragda Ahmad Salah. Hassan al Banna: o redespertar da identidade islâmica. **Anais eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP**, Santos, 2014. Disponível em:

<https://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/29/1406762616_ARQUIVO_ArtigoAnpuhSp2014.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2024.

AL ASSAR, Ragda Ahmad Salah. **A Irmandade Muçulmana: Nação sob o cosmo islâmico**. Monografia (Especialização) -Departamento de História da Puc-Rio, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, p. 43, 2010. Disponível em:

<<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16835/16835.PDF>>. Acesso em: 18 out. 2024.

AMBESANGE, Praveen V. Postcolonialism: Edward Said & Gayatri Spivak. **Research Journal of Recent Sciences E-ISSN**, v. 2277, 2016. Disponível em:

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/60990917/9.ISCA-RJRS-2016-05120191022-74640-hgeiuk-libre.pdf?1571814893=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DPostcolonialism_Edward_Said_and_Gayatri.pdf&Expires=1717641658&Signature=gLo~fdKrBc5ywtw6oWQHQHf8aAjpR40hTWz57BKOA6NFoXf98rdtJuBwt5CFwrZletCimm-B8w6hjhScZsCNX8u5rVEcQr-BN-88uuUcJyf9QtHs2LsefELaA3YRoVxhNQJLXXKIZyYQMDXk5kcheRqRT~D6U0JXegKZm3PNRd-0u7H0-8GvXt7KfhZKXaQ6LpmRAxwfVcALogl8CbmPmVuL6VJjKHdqjT95lzc0SEVlaHCQlhvM33nVzM1XaywNritFIDnJeLNfC50uXWj1I~fPOZPmsikIFhubqNcinTR3Max7v5T~aw~Xl957AlotQK90qBpmna7yer6iDMoAwA_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 30 maio 2024.

ARAUJO, Luiz Antônio; DA SILVEIRA FONSECA, Virginia P. O orientalismo nas revistas semanais de informação: Islã insano, cismático e imutável. **Libero**, n. 33, p. 61-74, 2016.

<Disponível em: <https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/131>>. Acesso em: 3 jun. 2024.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, Tradução: Hildegard Feist, p. 583, 2009.

ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda, Tradução: Anna Olga de Barros Barreto, p. 287, 2001.

ASSIS, Washington Luiz dos Santos; DE SOUZA, Sergio Luiz. Colonialismo e desigualdades sociais: ensaio teórico para a construção de um pensamento crítico pós-colonial. **Simbiótica. Revista Eletrônica**, p. 159-171, 2019. Disponível em:

<<https://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/27200>>. Acesso em: 26 maio 2024.

BELLINATI, Gisele. **A influência da irmandade muçulmana do Egito na política externa do governo Morsi: do engajamento político-social à chegada ao poder (2011-2013)**.

Monografia (Especialização) - Curso de Curso de Relações Internacionais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, p. 69, 2015. Disponível em:

<<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/1472>> . Acesso em: 20 out. 2024.

BHABHA, Homi K.. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora Ufmg. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves, p. 395, 1998.

BLANC, Claudio. **O Grande Livro da Mitologia Egípcia**. 7. ed. São Paulo: Editora Camelot, p. 144, 2021.

BRASIL, Dw. **Redação online**, 2024. Disponível em:
<<https://www.dw.com/pt-br/not%C3%ADcias/s-7111>>. Acesso em: 15 ago. 2024.

BRASIL, History Channel. **Networks América Latina**, 2024. Disponível em:
<<https://www.canalhistory.com.br/sobre-o-history>>. Acesso em: 15 ago. 2024.

BRITANNICA, Encyclopedia. **História na ponta dos seus dedos**, 2024. Disponível em:
<<https://www.britannica.com/>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BUONGERMINO, Henrique Faiani. **O que é Orientalismo?**. Sites da Unipampa-Laboratório de Estudos em História do Mundo Árabe e Islã, 2021. Disponível em:
<<https://sites.unipampa.edu.br/lehmai/o-que-e-orientalismo/#:~:text=A%20perspectiva%20Orientalista%20est%C3%A1%20intrinsecamente,seus%20territ%C3%B3rios%20e%20perca%20de>>. Acesso em: 18 abr. 2024.

CENTRE, John Gray. **Arthur James Balfour (1848–1930)**: biblioteca, museu e arquivo. Biblioteca, Museu e Arquivo. 2023. Disponível em:
<<https://www.johngraycentre.org/people/movers-and-shakers/arthur-james-balfour-1848%E2%80%931930/>>. Acesso em: 7 ago. 2024.

CHAVES, Murilo Mangabeira. **A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon**. 2019. Disponível em:
<<http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/38045>>. Acesso em: 27 maio 2024.

CIS - Centro de Ciências Islâmicas. **Revista de Ciências Islâmicas**, 2000. Disponível em:
<<https://www.cis-ca.org/>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

CMES. **The Center for Middle Eastern Studies Harvard University**, 2023. Disponível em:
<<https://cmes.fas.harvard.edu/home>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

COGGIOLA, Osvaldo. Islã histórico e islamismo político. **Instituto de cultura árabe**, 2007. Disponível em:
<https://www.icarabe.org.br/sites/default/files/pdfs/reflexoes_sobre_o_mundo_arabe_contemporaneo_-_aula_7b.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2024.

DA COSTA, Jéssica Pereira. **O islã, os muçulmanos e seus conceitos**: Vocabulário de conceitos para o estudo do Islã e dos muçulmanos. UCS, 2016. Disponível em:
<<https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/8290>>. Acesso em: 5 abr. 2024.

DA COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues. Das relações entre modernidade e o fundamentalismo religioso. **Teocomunicação**, v. 44, n. 2, p. 220-246, 2014. Disponível em:
<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/17747>>. Acesso em: 22 maio 2024.

DA COSTA CRUZ, Alfredo Bronzato. O funcionamento econômico da Igreja copta nos estágios iniciais do Egito islâmico (séculos VII a X). **Veredas da História**, v. 10, n. 2, 2017. Disponível em:

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/56279134/A._CRUZ._O_funcionamento_economico_da_Igreja_Copta...-libre.pdf?1523314116=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DO_funcionamento_economico_da_Igreja_Copt.pdf&Expires=1730404028&Signature=H0aW5vPL1jRpFr7e1K6mmsN7z9Yo9n13y68IBUVrBTbwLvz1Imst9nRiXupw8MpMcHbCZgVAwZ5jwI5hcH7nl3IDjumFsSAXNSp5YzR71gOm0kjDeLqDg6of5yBks9cP76N3Ana5L2GxpegavhG3x9i-Sfwjgqpsg7XExJ95raP1zs-mLql2z7i-WL-syQdhdT-7DqFKW2MApHre8hsnLw856deIUjth2UfGoo~Z9wFbNg1Uy~Y8zUln-5uMcceRWcX1WSPmRlm3boecbyxzHnreu7-rq22xdhOFQdHOvF8zpFiCoUg2F8169rAPNMDE-Cq0mT9seJ-0y0rx69IEg_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 20 set. 2024.

DA SILVA, Bruno Alcântara Conde. ENTRE O COLONIZADOR E O COLONIZADO: a concepção de colonialismo e de relações de poder nas obras de Frantz Fanon, Albert Memmi e Paulo Freire. **Kwanissa: Revista De Estudos Africanos E Afro-Brasileiros**, 2021.

Disponível em:

<<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/15280>>. Acesso em: 26 maio 2024.

DA SILVA JUNIOR, Theodoro. **A Era Nasser**. 2006. Disponível em:

<<https://www.batalhaosuez.com.br/antigo/historiaEraNasser.htm>>. Acesso em: 28 out. 2024.

DAS NEVES, Cleiton Ricardo; DE ALMEIDA, Amélia Cardoso. A identidade do “Outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais. **Em Tempo de Histórias**, n. 20, p. 123-135, 2012. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/19862>>. Acesso em: 25 maio 2024.

DE ALMEIDA E SILVA, Teresa. Islão e fundamentalismo islâmico no contexto político. **Revista de História das Ideias**, v. 36, p. 287-307, 2018. Disponível em:

<https://impactum-journals.uc.pt/rhi/article/view/2183-8925_36_14>. Acesso em: 27 maio 2024.

DE ALMEIDA E SILVA, Teresa. **Islão e o fundamentalismo islâmico**: das origens ao século xxi. Lisboa, Portugal: Editora Pactor, p. 184, 2011.

DE CASTRO, Isabelle Christine Somma. Aberturas, realinhamentos e clivagens: as oportunidades políticas e a expansão da Irmandade Muçulmana no Egito (1936-1949). **Anais Do XVI Encontro Regional De História Da Anpuh-Rio: Saberes E Práticas Científicas**. Rio de Janeiro: Anpuh, p. 10, 2014. Disponível em:

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/40345244/1400528486_ARQUIVO_ANPUH-RJ-2014-texto-libre.pdf?1448399969=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DAberturas_realinhamentos_e_clivagens_as.pdf&Expires=1730325437&Signature=QhQMUfmyqJ-FrNfSKuZig6aYrj1lM0pEfVKQi3fgle4RWcSs3nxHXXpXeR4CRvwAOtjZzMS7M3yTcDpiBLRYuH4T2NbQrfcEBfDKOld48I7Hr1kXuYrGGRZcPgjRszUrDR61hj2bEH59T2irX9Si0se7OTLAoF35RDLeGH~WbwkXYn6iHBDtye~EjVgX-aoZum9UJVUn1ErrDAMYxRGbcW1CgU4r7VziJNfO7kjJsrq3W-H3Kapehx5fL8asbJTtXhN0hMTzaP-BUjelaCDWxd-KtUBrUmeSNTSxP3-1MijVWtb0Q8i5pmvnMNXhragg131HOrgXFS0WLcjGLjdnPA_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA> Acesso em: 21 ago. 2024.

DE FARIAS, Victor Cecchini. AS FLUTUAÇÕES DE GAMAL ABDEL NASSER. **32º Simpósio Nacional de História**, São Luís, Ma, Anpuh Nacional, 2023. Disponível em:

<https://www.snh2023.anpuh.org/resources/anais/11/snh2023/1691166266_ARQUIVO_1182d289ca359435cd6fb565ddd5fbd1.pdf>. Acesso em: 29 out. 2024.

DE FARIAS, Victor Cecchini. O “Nacionalismo Popular” De Gamal Abdel Nasser. **30º Simpósio Nacional de História**. Recife, Anpuh- Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1554681008_ARQUIVO_ONacionalismoPopulardeGamalAbdelNasser-Artigo.pdf>. Acesso em: 16 out. 2024.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. 3. ed. São Paulo: Editora Contexto, p. 398, 2013.

DE SOUZA, Humberto Araújo Quaglio. Reação e Identificação nas Relações entre Fundamentalismo Islâmico e Modernidade. **Caminhos da História**, Vassouras, v. 7, Edição Especial, p. 109-118, 2011. Disponível em: <https://dl1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/25867643/011_-_Reacao_e_Identificacao_nas_Relacoes_entre_Fundamentalismo-libre.pdf?1390869900=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DReacao_e_Identificacao_nas_Relacoes_entr.pdf&Expires=1717640619&Signature=ZSYT5oJaEpUGMnrwPkOJOY0EPO~9sgJpT2CAnSdcNWxyn5f~q1MRGxsaypwEavtXOXZ4XiOymme4XCgzQhHCoqRjXWaN5owqeIkNAAUNB1MDLQEW2IhxWyLwu4TsJAiec3m9o~2kWkJKspMwmg1JMym998z9oY1SExI0544UgDHUSdFUhn~RIG7SvnF0tXmTahCgekUNQ8ZeXZklKYJzGAaQ-al4JCj37amFexkLjGuEn0tIDTJUXswyzJID2FY07ejpeVFu9vt46U72FZc1FVYwglqYGMI-fE1xGV5IDV6wKQMc~XzwF7M0jBDkaHCjPupQRprDnTwW5tEYrZBA_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 25 maio 2024.

DE MATOS, Vera Menino. **O fundamentalismo na sua vertente político-religiosa**. 2003. Disponível em: <<http://www.janusonline.pt/>>. Acesso em: 20 out. 2024.

DO PRADO, Patrícia Simone. O Mundo nos nomeia: o fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 11, n. 32, 2013. Disponível em: <<https://openurl.ebsco.com/EPDB%3Aagcd%3A10%3A25061482/detailv2?sid=ebsco%3Aplink%3Ascholar&id=ebsco%3Aagcd%3A115932284&crl=c>>. Acesso em: 22 maio 2024.

DOS SANTOS, Ana Carolina. **Percepções sobre o Império Otomano na Obra de Arnold J. Toynbee**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 107, 2018. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-20032019-125048/en.php>>. Acesso em: 26 set. 2024.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, Tradução: José Laurênio de Melo, p. 141, 1968. Disponível em: <<https://afrocentricidade.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/06/os-condenados-da-terra-frantz-fanon.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2024.

FERNANDES, Márcia de Paiva. **Religião, política e direitos de minorias: um estudo das constituições egípcias (1923-2014)**. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Curso de Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2017. Cap. 0. Disponível em: <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/985638>>. Acesso em: 29 out. 2024.

G1 Portal de Notícias da Globo. Globo Comunicação e Participações S.A 2024. Disponível em: <<https://g1.globo.com/>>. Acesso em: 1 ago. 2024.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4. ed. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, Tradução: Sandra Regina Netz, p. 594, 2005. Disponível em: <<https://damas20162.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/08/giddens-anthony-sociologia.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2024.

GONÇALVES, Júlia Christina Gírio. **Império Otomano: desde sua origem até seu declínio**. 2022. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/imperio-otomano/#:~:text=Origens%20e%20expans%C3%A3o%20do%20Imp%C3%A9rio,da%20constru%C3%A7%C3%A3o%20de%20um%20imp%C3%A9rio>>. Acesso em: 15 out. 2024.

HARRIS, Christina Phelps. **Nationalism and Revolution in Egypt: the role of the muslim brotherhood**. Stanford, California: The Hoover Institution On War, Revolution, And Peace, p. 284, 1964.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, Tradução: Marcos Santarrita, p. 703, 2006.

ICARABE. **Instituto da Cultura Árabe**. 2003. Disponível em: <<https://icarabe.org/>>. Acesso em: 26 set. 2024.

INFOPÉDIA. **Dicionários Porto Editora**. 2024. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

JOHNSTONE, Patrick. **30 dias**. Movimento Global de Oração. Disponível em: <<https://www.30-dias.org/about/>>. Acesso em: 28 out. 2024.

JOMAA, Hajar. **Islamifobia e Terrorismo: o Islã e a xenofonia nos Estados Unidos após o onze de setembro de 2001**. Unesp, Universidade Estadual Paulista, 2017. Disponível em: <<https://www.inscricoes.fmb.unesp.br/upload/trabalhos/201782810712.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2024.

JORGE, Arthur Marques. **A Religião Como Fator Civilizatório No Egito Antigo**. Monografia (Especialização) - Curso de Licenciatura em História, Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, p. 56, 2018. Disponível em: <<https://repositorio-api.animaeducacao.com.br/server/api/core/bitstreams/ce0e7f2e-f866-40c0-b0a6-c822068c6502/content#:~:text=A%20religi%C3%A3o%20%C3%A9%20um%20elemento,os%20eg%C3%ADpcios%20eram%20estritamente%20religiosos>>. Acesso em: 5 set. 2024.

KAMEL, Ali. **Sobre o Islã: a afinidade entre muçulmanos judeus e cristãos e as origens do terrorismo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A, p. 319, 2007.

KHAN, Syed Muhammad. **Império Otomano**. 2020. Disponível em: <<https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18700/imperio-otomano/>>. Acesso em: 24 set. 2024.

LANGER, Christian. O colonialismo informal da Egiptologia: da missão francesa ao estado de segurança. **Mare Nostrum**, v. 12, n. 1, p. 243-268, 2021. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/183117>>. Acesso em: 2 jun. 2024.

LIMA, José Antonio Geraldês Graziani Vieira. **A ascensão da Irmandade Muçulmana ao poder no Egito e seu impacto na política externa egípcia**. Programa de pós-graduação em Relações Internacionais - Curso de Relações Internacionais, Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 92, 2015. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-27072015-134431/en.php>>. Acesso em: 29 out. 2024.

LIPPOLD, Walter Günther Rodrigues. **O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia**. Monographia (FAPA), v. 1, p. 1-20, 2005. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Walter-Lippold/publication/373141147_O_pensamento_anticolonial_de_Frantz_Fanon_e_a_Guerra_de_Independencia_da_Argelia/links/64dc2c2b78e40b48bd4cd70c/O-pensamento-anticolonial-de-Frantz-Fanon-e-a-Guerra-de-Independencia-da-Argelia.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2024.

MARK, Harrison W.. **Batalha das Pirâmides**. 2023. Disponível em: <<https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-2238/batalha-das-piramides/>>. Acesso em: 25 set. 2024.

MASKE, Wilson. **A Radicalização do Islã**. Curitiba, Universidade Católica do Paraná, 2016. Disponível em: <https://d1wqtxtslxzle7.cloudfront.net/49463557/HIST_CONT_ISLAM-libre.pdf?1475978454=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_RADICALIZACAO_DO_ISLA.pdf&Expires=1729895235&Signature=CslQJX-xkWvog-kQUdXx2YpjsduLjTIBC0ZMviJOU6alo85Uevpg0TY4yxUMQ~c~qNW4tPG2fciFAQPKktHFR~510tyhn6IYW-DKYeAlQ-n6tdykQADvUIqwjl9hRm~cyFKbaShpJlC1Ni9lyI6puwCbDmXUZvpGbYwiFHY5ca4wvWaAWpl-sP1-piTdOPzCOeYbvC7H1Lv8i32ZDrXAx7V17pLvYMaMFpEv6oJD6hC4KcHcsdu02czZI4QISv62hoae64KoN46uCqjoYgWukX4oobYtnxLracR3eTJJ0q~d5Kk9AEBui0o1ZzkmeOeic1uU30BHc0HTmtzszw_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 10 out. 2024.

MATIAS JUNIOR, Hernandes. **Entenda o conceito de Pathos na Filosofia**. 2024. Disponível em: <https://cafecomite.com/2024/07/01/entenda-o-conceito-de-pathos-na-filosofia/>. Acesso em: 26 ago. 2024.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1ª Edição, p. 192, 2007.

MICHAELIS. **A mais completa linha de dicionários do Brasil**. 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 15 jun. 2024.

MITCHELL, Richard. P. **The society of the muslim brothers**. New York: Oxford University Press, 1993. Disponível em: <<https://dokumen.pub/qdownload/the-society-of-the-muslim-brothers-9780195084375.html>>. Acesso em: 29 out. 2024.

MONTEIRO, Ana Carolina Oliveira. **Oriente e mídia: representação orientalismo e contra-hegemonia.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação-Habilitação em Jornalismo)-Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/2501/2/AMONTEIRO.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2024.

MUBARAK, Caleb. **Introdução ao islamismo.** Sevilla, Espanha: Ed. Junta de Missões Mundiais, Tradução: Hellen Ramiro de Araújo, p. 50, 2014. Disponível em: <<https://www.missoesmundiais.com.br/attachments/article/15/Introducao-ao-Islamismo.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2024.

NEVES, Rita Ciotta. Os Estudos Pós-Coloniais: um paradigma de globalização. **Babilônia–Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução**, 6, v. 7, p. 231-239, 2009. <Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/561/56112331018.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2024.

NOGUCHI, Daniele Yukimi. **O que é o “Orientalismo”?**. 2021. Disponível em: <<https://medium.com/daniele-noguchi/o-que-%C3%A9-o-orientalismo-92df8e3cabad>>. Acesso em: 1 jun. 2024.

OGOT, Bethwell Allan . História geral da África V: África do século XVI ao XVIII. **Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África**, Universidade Federal de São Carlos, Brasília, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000121551_por>. Acesso em: 15 ago. 2024.

OLIVEIRA, Alaor Souza. Nação islâmica e nacionalismo no Islã político. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], v. 14, 2015. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1007>>. Acesso em: 5 maio 2024.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais.** Petrópolis: Editora Vozes, Tradução: Ephraim Ferreira Alves, p. 364, 2005.

PALAZZO, Carmen Lícia. As Múltiplas faces do Islã. **Sæculum–Revista de História**, 2014. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/36067335/Isla-libre.pdf?1419662146=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DAs_multiplas_faces_do_Isla.pdf&Expires=1729895977&Signature=bcX~oD~jaW5H1IZ0cCdpr31E~di17NkZkFJEhOBeu2rhvapYYXJSa-D6EO RiCXslzW7LG2H0xQTWj3n28bIYTeeRBVZqx-XtvOp1psgOUNJmsF-gb1Dkw3RP~yIH~yOYtuwxxoJNrI OUMNbD50AgguCK155SzeTog3Qpl5UTuwBX~F3adGc9-u8~gvPe6YDL3594pxiuHbfR6-xvGAKekx3ipDZSKxM6ZwCsQIZ68Ww2xHC6DmATcLTMDpjYsHsB2dEef7yZPZayKU6jLz-BcPxVZylhjqqw08OLeAtOIwl-rzYLyP9iVOc8Gzn7JSTiHGHSYmuhjOZmIClv1R9dRA_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 28 set. 2024.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões–“Migrações e Imigrações das Religiões”.** Assis: ABHR, 2008. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/8fundamentalismo.pdf>. Acesso em: 27 maio 2024.

PASCHOALINO, Inara Teixeira. **As contradições dos governos militares egípcios (1952-2011):** a influência das potências na regra do jogo. Monografia (Bacharelado) - Curso de Curso de Relações Internacionais, Universidade Federal do Pampa - Unipampa, Santana do Livramento, p. 104, 2015. Disponível em:

<<https://dspace.unipampa.edu.br/bitstream/riiu/881/1/Paschoalino%2c%20Inara%20Teixeira.%20As%20contradi%3%a7%3%b5es%20dos%20governos%20militares%20eg%3%adpcios%20%281952-2011%29%20%20a%20influ%3%aancia%20das%20pot%3%aancias%20na%20regra%20do%20jogo.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2024.

PIRES, Guilherme di Lorenzo. **A Inserção Da Irmandade Muçulmana Na Sociedade Internacional Do Oriente Médio:** um estudo dos aspectos nacionais e transnacionais. Dissertação (Mestrado) - Curso de Curso de Relações Internacionais, Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 141, 2013. Disponível em:

<https://bib.pucminas.br/teses/RelInternac_PiresGD_1.pdf>. Acesso em: 19 out. 2014.

ROCHA, João Pedro Pereira. “Quem sou eu, na verdade?”: sobre identidades “pós-coloniais” em Frantz Fanon. **XIX Semana de História da UEG/GO.** Anais eletrônicos Goiás, v.11, n.3, p.218-224, 2016. Disponível

em:<<https://www.anais.ueg.br/index.php/anpuhgo/article/view/3997>>. Acesso em: 20 abr. 2024.

ROCHA, Zeferino. A perversão dos ideais no fundamentalismo religioso. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 17, p. 761-774, 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/3j4CBPgbVksnGDYVbJYsxzp/?format=html>>. Acesso em: 19 abr. 2024.

ROMANO, Rogério Tadeu. **A Irmandade Muçulmana e os movimentos terroristas no Egito.** 2017. Disponível em:

<<https://jus.com.br/artigos/62324/a-irmandade-muculmana-e-os-movimentos-terroristas-no-egito>>. Acesso em: 25 out. 2024.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, Tradução: Rosa Eichenberg, p. 528, 2007. Disponível em:

<<https://elivros.love/autor/Edward-W-Said>>. Acesso em: 20 abr. 2024.

SIQUEIRA, Vinicius. **A arqueologia do Orientalismo em Edward Said.** 2016. Disponível em: <<https://colunastortas.com.br/orientalismo/>>. Acesso em: 2 jun. 2024.

SOUZA, Sabrinny Correia. **A Irmandade Muçulmana e a possibilidade de um modelo autêntico de modernidade.** Monografia (Especialização) - Curso de Curso de Relações Internacionais, Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais - FAJS do Centro Universitário de Brasília (Uniceub)., Brasília, p. 51, 2018. Disponível em:

<<https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/prefix/12982>>. Acesso em: 15 out. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?.** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida Marcos Pereira Feitosa André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora Ufmg, p. 136, 2010.

UNESP. **Centro de Documentação e Memória,** 2024. Disponível em:

<<https://www.cedem.unesp.br/#/>>. Acesso em: 20 ago. 2024.

VAZ, Celia Morgado. Fundamentalismo Islâmico: A trajetória de um povo na busca da sua identidade. **Estudos de religião**, v. 29, n. 2, p. 30-42, 2015. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342540>>. Acesso em: 20 abr. 2024.

WEBER, María Dolores Algora. Los hermanos musulmanes después de la " Revolución del 25 de enero": de los ideales del pasado a los desafíos políticos del presente. **Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos**, p. 189-222, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4098404>>. Acesso em: 20 out. 2024.

WICKHAM, Carrie Rosefsky. **The Muslim Brotherhood: evolution of an islamist movement**. New Jersey, United Kingdom: Princeton University Press, p. 381, 2013. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9781400866243-fm/html>>. Acesso em: 15 out. 2024.

ZAHREDDINE, Danny; PIRES, Guilherme Di Lorenzo. **A Irmandade Muçulmana Egípcia: Aspectos transnacionais e nacionais de sua atuação política**. 2016. [S. l.], v. 11, n. 1, p. 118–143, **Revista Carta Internacional**, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <<https://www.cartainternacional.abri.org.br/Carta/article/view/315>>. Acesso em: 31 mar. 2024.