

JOURNAL OF
DEMOCRACY
EM PORTUGUÊS

Volume 5, Número 5, Maio de 2016

O sequestro do “Soft Power”

Christopher Walker

**A Evanescente Miragem do
“Consenso Liberal”**

James Dawson e Seán Hanley

O Liberalismo Sem Resultados

Ivan Krastev

**O Compromisso dos Islamistas
na Tunísia**

Kasper Ly Netterstrøm

Como a Mídia Destruiu as Transições

Marc Lynch

**PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA**



FUNDAÇÃO IFHC | CENTRO EDELSTEIN

CONSELHO EDITORIAL

Bernardo Sorj

Sergio Fausto

Diego Abente Brun

Mirian Kornblith

CONSELHO ASSESSOR

Fernando Henrique Cardoso

Larry Diamond

Marc F. Plattner

Simon Schwartzman

TRADUÇÃO

Maria Cecília Porto

REVISÃO TÉCNICA

Isadora Carvalho

Apresentação

Este número do *Journal of Democracy* em Português reúne artigos que, em sua maioria, fazem uma revisão crítica das esperanças democráticas suscitadas pelo fim da União Soviética e do socialismo real no leste da Europa e, mais recentemente, pela chamada Primavera Árabe. A questão comum que os perpassa é por que aquelas esperanças se viram em boa medida frustradas, muito especialmente nos países árabes.

Em “O Sequestro do Soft Power”, Christopher Walker chama a atenção do leitor para um fenômeno sem precedente: a utilização, por regimes autoritários ou semi-autoritários, de estratégias e ferramentas de atuação internacional normalmente associadas ao exercício do soft power por países democráticos. Com o foco sobre a China e a Rússia, o autor ressalta o empenho crescente de regimes não democráticos em influenciar a opinião pública mundial por meio da criação de canais internacionais de televisão e organizações supostamente não governamentais que, sob a aparência de certa neutralidade e profissionalismo, atuam sob o comando dos respectivos governos. Walker argumenta que assistimos não apenas a uma interrupção da onda democrática que se verificou no mundo depois da queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética. Testemunhamos, isto sim, a ofensiva de regimes não democráticos que ingressaram com novos e mais inteligentes meios na batalha por corações e mentes na esfera da opinião pública global.

Seguem-se dois artigos em que os autores polemizam entre si a respeito da extensão, profundidade e razões do crescimento de movimentos e partidos antidemocráticos, quando não xenófobos e racistas, nos países da antiga Europa oriental, em alguns casos resultando na formação de governos no mínimo ambivalentes em relação a valores básicos da democracia. Em “O Evanescente Consenso Liberal”, James Dawson e Seán Hanley, responsabilizam as elites econômicas locais

e da União Europeia (EU) pelo ressurgimento de tendências antidemocráticas historicamente presentes naqueles países. Para os autores, esse ressurgimento é o preço que agora se paga por uma agenda de políticas que acenou com os benefícios da economia de mercado em detrimento da ênfase nos valores da democracia.

Ivan Krastev, em seu “Liberalismo sem Resultado”, acolhe parte do argumento de Dawson e Hanley. Reconhece que, mesmo na Polônia, onde maior foi o sucesso econômico da integração à EU, recentemente foi eleito um governo com inclinações não democráticas. Krastev, porém, vê os casos dos países do leste da Europa como parte do fenômeno mais amplo de crise da democracia em todo o continente europeu. Sustenta que as causas do problema estão na crise econômica (e na crise imigratória). Contrastando com o pessimismo de Dawson e Hanley, ele relembra o período entre o final dos anos 1960 e 1970, quando, no coração da Europa Ocidental, em particular na Itália, em meio à radicalização política, emergiram organizações terroristas e a democracia liberal parecia estar sob ameaça fatal. Para Krastev, as instituições da democracia-liberal superarão mais esta crise, mesmo que parte dos atores políticos, como na Europa de então, se choquem contra elas.

O artigo de Kasper Ly Netterston sobre a Tunísia é, por assim dizer, o mais alentador deste número. Nele a pergunta não é sobre o que deu errado, mas sim sobre por que deu certo a transição para a democracia num país de maioria islâmica. O autor destaca a mudança ocorrida no interior do partido islâmico Ennahda, que conseguiu encontrar espaços específicos para a religião e a política, deixando para trás o islamismo utópico que marcou sua fundação. A atuação do Ennahada passou a obedecer a cálculos políticos similares aos de qualquer partido conservador submetido às regras de um Estado democrático. Netterston chega a compará-lo ao Partido Republicano, nos Estados Unidos, no qual é cada vez maior o peso do conservadorismo evangélico. Os líderes do Ennahada teriam, segundo o autor, compreendido a impossibilidade

de fundir religião e política num país diverso e mais ocidentalizado do que os demais países árabes. Isso não significa que tenham desistido de difundir valores islâmicos na sociedade tunisiana e influenciar as decisões políticas com base nesses valores. É cedo, portanto, acrescentarmos, para tirar conclusões definitivas sobre o caso da Tunísia, o que não o torna menos interessante, antes o contrário.

Este número termina com o artigo em que Marc Lynch avalia o papel da mídia árabe nas revoluções e revoltas que varreram parte importante do Norte da África e do Oriente Médio entre 2011 e 2012. Para o autor, a mídia contribuiu para o insucesso da Primavera Árabe. De um lado, na ausência de real liberdade de imprensa, a mídia convencional logo se tornou instrumento de disputa entre interesses políticos e geopolíticos, inclusive a Al Jazeera. De outro, com a difusão da Internet e dos *smart phones*, a “rua árabe” passou a se comunicar por meio das mídias sociais, as quais tendem separar a opinião pública em nichos de adeptos da mesma causa ou ponto de vista. A combinação desses dois fenômenos teria resultado no aumento da polarização e do medo sobre os desdobramentos do processo político, contribuindo para que ele degenerasse em lutas sectárias.

Boa leitura.

Bernardo Sorj e Sergio Fausto

Diretores de Plataforma Democrática

O Compromisso dos Islamistas* na Tunísia**

Kasper Ly Netterstrøm

Kasper Ly Netterstrøm é doutorando no European University Institute, em Florença, Itália. Ele viveu na Tunísia e tem feito várias visitas ao país desde a revolução de 2011.

Entre outubro e dezembro de 2014, a Tunísia realizou uma votação parlamentar e uma eleição presidencial em dois turnos, ambas de forma regular e ordenada e sob condições livres e justas. Depois de várias semanas de negociações, um amplo conjunto de partidos políticos se reuniu para formar um novo governo. Com este feito, a Tunísia tornou-se o único país no Oriente Médio e África do Norte a transformar a sua experiência de “Primavera Árabe” de 2011 em uma transição real para a democracia. Por trás desta história de sucesso, há um processo constitucional que se estendeu por trinta meses, desde a queda do ditador Zine al-Abidine Ben Ali, no início de 2011.

O processo foi atribulado. Houve crises e interrupções. Em muitos momentos, a tarefa de fazer a ponte entre opiniões diferentes na assembleia constituinte parecia impossível. No final, porém, um espírito

* O autor usa a palavra “islamist”, que tem sentido político, de ativista islâmico. Em português, o termo islamista tem o mesmo sentido, que é diferente de islamita e muçulmano, ambos com sentido apenas religioso. NdaT.

**Publicado originalmente como “The islamist’s compromise in Tunisia”, *Journal of Democracy*, Volume 26, Número 4, Outubro de 2015 © 2015 National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press

de compromisso prevaleceu e a assembleia aprovou uma nova Constituição em 26 de janeiro de 2014. Notavelmente, o grande partido islâmico conhecido como Ennahda (“renascença” ou “renovação”, em árabe) apoiou a nova legislação, mesmo sendo ela baseada em muitos princípios a que o partido se opusera previamente.

Já de início a Constituição declara, por exemplo, que a Tunísia é um “estado civil” (*dawla al-madaniya*) – uma expressão que sugere a não interferência religiosa no estado. A Constituição garante uma ampla relação de direitos humanos universais – inclusive a liberdade de expressão e uma forte defesa dos direitos das mulheres. Muito significativamente, não há referência à lei islâmica (*shari’a*), mas apenas aos “ensinamentos do Islã” (*ta’alim al-Islam*). Ao mencionar os “ensinamentos”, mas não a “lei”, a Constituição efetivamente exclui qualquer papel legal para o corpus religioso islâmico.

E o que é mais importante, a Constituição concede o direito à “liberdade de consciência e crença” (*hurriet al-damir*). No mundo muçulmano, este princípio é verdadeiramente revolucionário. Em vez de um direito coletivo de grupos para praticar suas fés respectivas (ou “liberdade de culto”), a liberdade de consciência reconhece que cada indivíduo, homem ou mulher, tem o direito de escolher livremente a sua fé. Isto significa que uma pessoa pode mudar sua afiliação religiosa ou abandonar suas crenças e práticas religiosas. Não apenas os ideólogos islâmicos, mas a maioria das autoridades islâmicas tradicionais também condena rigorosamente a ideia de qualquer muçulmano possa deixar o Islã, seja por outra religião ou pelo ateísmo.

Nesta questão chave e também em outras, a nova Constituição está em total contradição com a ideologia original islâmica do Ennahda. Como comentou Yadh Bem Achour, presidente da comissão que elaborou a Constituição, este é um “grande paradoxo. Estas conquistas modernizadoras foram alcançadas apesar dos islamistas serem maioria na assembleia”¹.

Por muito tempo, as ciências sociais tentaram compreender os partidos e movimentos islâmicos, e como eles evoluem. A aceitação da Constituição pelo Ennahda é um dos mais notáveis exemplos de transformação de um partido islâmico e por esse motivo é de grande importância. Fundado em 1981, o Ennahda passou por décadas de luta pela sobrevivência. Durante este período, o partido desenvolveu diferentes alas que se distinguem por suas experiências dominantes: exílio, prisão ou ativismo clandestino. Quando a revolução tunisiana aconteceu, estes elementos se juntaram rapidamente e tiveram que enfrentar duras questões ideológicas com significado prático imediato. O processo constitucional tunisiano é a história de como o partido islâmico lidou com este desafio histórico.

O paradigma da Moderação Islamista

O termo “islamismo” foi cunhado no final dos anos 1970 pelos cientistas políticos franceses que tentavam entender a Revolução Iraniana e outros casos de ativismo islâmico que estavam naquela época em ascensão². Na ocasião, movimentos como o Ennahda não se referiam a si próprios como “islamistas”, mas sim como “muçulmanos”. O termo acadêmico “islamista”, porém, foi popularizado pela mídia ocidental e acabou sendo adotado por alguns dos próprios sujeitos. O Ennahda, por exemplo, refere-se atualmente a si mesmo como partido islamista³.

O islamismo invoca a tradição ideológica fundada por Jamal-Eddin Al-Afghani (1838-1897), Hassan al-Banna (1906-1949), Abu’A’la Mawdudi (1903-1979) e outros, no final do século XIX e início do século XX. Também se identifica com os movimentos políticos que levaram adiante esta tradição, sendo o mais importante entre eles a Irmandade Muçulmana e suas várias divisões e partidos irmãos no mundo árabe e muçulmano. Islamismo é a ideia de que o Islã não é somente uma religião, mas também uma ideologia política. É a crença de que todos os aspectos da sociedade podem e devem se organizar de

acordo com os textos fundamentais do Islã. Assim como se pode falar de uma “economia socialista” ou uma “economia liberal”, os islamistas acreditam que também há uma “economia islâmica”, sem falar na política educacional, social, ambiental islâmica, e por aí fora. Como diz um famoso slogan da Irmandade Muçulmana, não importa qual é o problema, “o Islã é a solução”. Esta solução está – em teoria – sempre baseada em uma interpretação do Alcorão e da prática dos quatro primeiros califas (também conhecidos por “califas bem guiados”), sendo que o último deles morreu no ano 661 d.C.

O islamismo não é uma ideologia conservadora que toma a sociedade existente como modelo. O islamismo rejeita a tradição real dos governos dentro do mundo muçulmano, como por exemplo, os impérios Otomanos e Safávida, classificando-os como “não-islâmicos”. O islamismo é a priori uma ideologia que quer transformar a sociedade conforme uma série de ideias pré-definidas. Neste sentido, o islamismo tem várias semelhanças com o socialismo e o comunismo.

Os estudiosos do tema se dividem na maneira pela qual percebem estes movimentos e partidos. Os orientistas e neoconservadores veem os partidos islamistas como essencialmente não democráticos e incapazes de promover reforma. Bernard Lewis, por exemplo, escreve que:

Para os islamistas, a democracia... é uma via de mão única na qual não há retorno, nem rejeição à soberania de Deus, tal como é exercida pelos Seus representantes escolhidos. O resumo clássico de sua política eleitoral é “um homem (e somente homens), um voto, uma única vez”⁴. Aqueles que tendem a ver o islamismo como uma forma de política de identidade, como Dale Eickelman e James Piscatori, o retratam com mais nuances e mais positivamente. No debate francês, estas posições opostas são representadas por Gilles Kepel, que vê o islamismo como um movimento radical, versus François Burgat, para quem o islamismo deve ser entendido à luz da luta contra o colonialismo e os regimes autoritários da região.

Também vale notar que este debate se estende além da esfera acadêmica. Tanto no Ocidente como no mundo muçulmano, a questão dos “verdadeiros motivos” dos islamistas é um tópico recorrente de discussões e discordâncias políticas. Muitos dos protestos contra a coalisão liderada pelo Ennahda na Tunísia, por exemplo, foram alimentados pelo medo da oposição de que o Ennahda quisesse estabelecer no país uma teocracia como a do Irã.

Como consequência do sucesso eleitoral do partido turco de raiz islamista Justiça e Desenvolvimento (AKP) e da agenda de democratização do governo dos Estados Unidos pós-11 de setembro, o debate acadêmico tem avançado nos últimos anos. Em vez de tentar desvelar a “verdadeira natureza” do islamismo, o foco agora é em como os partidos e movimentos islamistas podem se tornar mais moderados. Isto tem inspirado novos esforços na identificação dos fatores que podem mudar o comportamento dos islamistas. Vali Nasr e Fareed Zakaria enfatizam o desenvolvimento econômico, enquanto Stathis Kalyvas e outros apontam para a estrutura organizacional⁵. A teoria mais proeminente de todas, porém, é a “hipótese da inclusão-moderação”, popularizada por Jillian Schwedler⁶. Ela pressupõe que a inclusão no processo político vai tornar os partidos islamistas mais moderados. A bibliografia sobre esta ideia é ampla e variada, mas há conceitos e explicações comuns suficientes para que se possa falar de um “paradigma da inclusão-moderação”.

Um traço importante compartilhado por muitos estudos que cabem neste paradigma é a distinção entre moderação tática e ideológica (algumas vezes chamadas de moderação “comportamental” versus “substancial”). Enquanto a primeira se preocupa somente em conseguir o poder, a última é um processo no qual o partido islamista genuinamente muda sua ideologia. Os islamistas podem adotar novas políticas e deixar intacta a ideologia, ou podem revisitar sua ideologia e, como consequência, formular novas políticas.

A maioria dos estudos dentro do paradigma da moderação afirma que os movimentos islamistas passam pelo aprendizado político e

assim são levados a revisar suas posições ideológicas. Já a questão de como isso ocorreria, exatamente, é motivo de disputa. Schwedler acentua os debates e tomadas de decisão dentro dos partidos islamistas, enquanto Berna Turam enfatiza as interações cotidianas com outros partidos e organizações⁷. Em ambas as visões, a moderação aparece como parte de um processo deliberativo. Embora Jürgen Habermas não seja citado, há uma concepção quase habermasiana de como os valores mudam. Os islamistas formam suas opiniões em uma esfera neutra e então avançam politicamente. A evolução ideológica acontece fora do campo político.

O paradigma da inclusão-moderação merece crédito por ir além do velho debate e por levantar temas como os processos internos dos partidos islamistas e as causas da reforma ideológica. Os autores que trabalham dentro do paradigma também têm contribuído com valiosos aconselhamentos políticos. Porém, esta bibliografia também sofre de alguns problemas recorrentes. Seu relacionamento próximo com a promoção da democracia no Oriente Médio conferiu a ela um forte viés normativo e produziu algumas conceptualizações problemáticas.

Primeiro, o próprio conceito de moderação é normativo. Ser “moderado” não faz sentido em si mesmo. Pode-se ser ou não moderado somente em relação a alguma outra coisa, e a bibliografia da moderação raramente explicita esta “alguma outra coisa”. A maioria dos estudos sobre moderação islamista discute em detalhes os diferentes fatores que levam à moderação, mas devotam pouco espaço à definição do que significa ser “moderado”. Muitos estudos apresentam apenas uma definição operacional de moderação e ignoram o conteúdo normativo do conceito. Outros explicam como definem a moderação teoricamente, mas deixam de discutir criticamente o emprego do termo em si. Isto se torna óbvio ao observarmos as diferentes definições de moderação que são apresentadas. Schwedler, uma referência nesse campo de estudo, define moderação como “deixar as práticas excludentes”. Em

seu estudo sobre o Partido da Justiça e Desenvolvimento do Marrocos (PJD), Eva Wegner e Miguel Pellicer definem a moderação como uma “crescente flexibilidade em relação a crenças ideológicas centrais”⁸.

Ambas as definições substituem a moderação por outro conceito relacional. “Flexibilidade” ou “deixar as práticas excludentes” não nos levam muito mais longe do que a ideia de moderação. E estas definições têm a mesma normatividade implícita de “moderação”. Se os movimentos islamistas mostrassem “flexibilidade” se tornando mais violentos do que sua posição ideológica inicial parecia prever, então isto contaria como “moderação”? Ou se os movimentos islamistas abandonassem as “práticas excludentes” deixando de excluir jihadistas armados, teríamos que considerar isto um ato de “moderação”?

Em seu estudo sobre os movimentos islamistas jordanianos, Janine Clark evita esta armadilha definindo moderação ideologicamente como “uma maior aceitação e entendimento da democracia, das liberdades políticas, e dos direitos das mulheres e das minorias”⁹. De forma similar, em sua comparação dos partidos islamistas e comunistas, Sucedá Karakaya e A. Kadir Yildirim definem moderação simplesmente como “uma mudança de posições sobre a democracia, o sistema econômico e o papel político do Islã”¹⁰.

Estudos como estes, com suas definições de moderação baseadas em conteúdo, são mais honestas quanto à natureza normativa do conceito. Mas se “moderado” é simplesmente um outro jeito de dizer “mais democrático” ou “mais secular”, por que então falar de “moderação”? Se efetivamente significa “mais democrático” por que não dizer isso de uma vez? “Moderação” repousa em um julgamento de valor; não tem nenhuma função analítica, e só pode servir para obscurecer o caráter normativo de um estudo. Não há nada de errado em se perguntar como os movimentos islamistas podem se tornar mais democráticos ou seculares, mas então isto deveria estar expresso claramente, e não oculto atrás do conceito vago de “moderação”.

O segundo problema do paradigma da inclusão-moderação é a sua distinção entre moderação tática e ideológica. Apesar de seu apelo intuitivo, há o risco de que esta distinção faça com que nossa compreensão dos movimentos islamistas fique distorcida. Colocar uma severa distinção entre tática e ideologia implica que a moderação ideológica é a única forma verdadeira de moderação. Se os islamistas deixarem de manter debates filosóficos internos antes de revisar sua agenda política, não podemos dizer que eles foram “moderados”. Se eles fizerem concessões por pragmatismo e necessidade política, estas concessões são necessariamente vistas como táticas e, portanto, superficiais e temporárias. Aos olhos da teoria da moderação, islamistas que têm feito concessões táticas irão revertê-las na primeira chance que aparecer. Aqui o paradigma da moderação traz de volta a discussão prévia sobre os islamistas terem ou não uma agenda oculta.

O problema é que compromissos e concessões políticas frequentemente vêm antes das mudanças de cunho ideológico. Os movimentos islamistas podem fazer concessões contra sua vontade, puramente por razões táticas e pragmáticas, mas uma vez que estes compromissos já foram feitos, eles podem afetar a posição ideológica dos islamistas. Um foco muito rígido na distinção de moderação tática e ideológica, em outras palavras, ameaça obscurecer os possíveis efeitos ideológicos que compromissos políticos podem exercer sobre os movimentos islamistas. Contornando este risco, o estudo de Carrie Wickham sobre o partido egípcio Wasat delineia a maneira pela qual as concessões táticas podem influenciar a posição ideológica inicial de um partido, derrubando assim a distinção rígida entre moderação tática e ideológica¹¹.

O terceiro problema com o paradigma da moderação é que ele trata o poder sempre como um meio e nunca como um fim. Claro que há verdade na ideia de que os islamistas querem poder para pôr em prática seu programa político. Porém, os motivos que mobilizam os atores políticos – inclusive os islamistas – são muito mais variados do que

simplesmente a implementação de um programa ideológico. Para o estudo do islamismo, o foco exclusivo no poder como meio faz com que fique difícil explicar por que os islamistas algumas vezes deixam de agir de acordo com sua ideologia. Se a ideologia é a única motivação dos islamistas, os pesquisadores não têm nenhuma escolha a não ser a de ver todos os compromissos e concessões dos islamistas como “temporários” ou “táticos” – de outra forma não haveria como explicá-los.

Predispostos ao compromisso?

Com estes pensamentos sobre o paradigma da moderação e suas fraquezas em mente, podemos agora nos voltar para o caso tunisiano. De acordo com o paradigma, o processo do aprendizado ideológico deveria ter precedido a aceitação dos islamistas dos princípios constitucionais seculares. Mas foi este o caso? Se alguém perguntar para os islamistas, ele dirão que foi. Eles vão ressaltar o fato de que já haviam firmado compromisso com a democracia, a liberdade e os direitos humanos desde a década de 1980. Da mesma forma, vão enfatizar seu pragmatismo e experiência em trabalhar com outros partidos.

Isto não está completamente errado. Desde a fundação do seu antecessor, o *Mouvement de la Tendance Islamique*, em 1981, o reconhecimento legal, e não uma revolução no estilo iraniano, tem sido o principal objetivo do *Ennahda*. O partido também tem sido capaz de mudar de rota. Em 1985, por exemplo, o partido se opôs ferrenhamente ao Código do Status Pessoal do presidente Habib Bourguiba, que dava novos direitos às mulheres, exigindo um referendun sobre o assunto. Cinco anos depois, antecipando as eleições livres em uma abertura política instituída por Ben Ali (que derrubou Bourguiba, no golpe de 1987), que acabaria sendo de curta duração, o *Ennahda* aceitou o Código do Status Pessoal. Em 2005, o *Ennahda* juntou-se ao *Mouvement de 18 Octobre*, uma plataforma comum que os partidos de oposição tunisianos adotaram para protestarem contra o regime de Ben Ali. Esta não foi a única vez que o *Ennahda* trabalhou com outros

partidos. Ele tem toda uma história de compromisso e pragmatismo.

Isto prova que o Ennahda pode se adaptar às variações das realidades políticas. Mas não prova que o partido estava ideologicamente comprometido com a liberdade de consciência, e com o abandono da *shari'a*, ou de outras posições relacionadas a assuntos controvertidos antes do processo constitucional. Ao contrário, no livro que muitos membros do Ennahda mencionam para justificar o compromisso do partido com a democracia, o líder do movimento, Rachid Ghannouchi assume uma clara posição contra a liberdade de consciência. Nesta obra de 1993, ele escreve que um muçulmano que deixa o Islã (“apostasia”) comete um crime equivalente à sedição e à rebelião:

A apostasia é um crime... relacionado à preservação dos muçulmanos e das estruturas do estado islâmico contra os ataques inimigos... É um crime político comparável em outros regimes ao crime de abandonar pela força o governo do estado e de tentar desestabilizá-lo. Deve ser tratado com medidas apropriadas, proporcionais à importância e ao risco que representa¹².

Da mesma forma, a *shari'a* é essencial para a ideia de Ghannouchi de “democracia islâmica”. Ele visualiza um sistema de eleições competitivas, mas que deve ocorrer dentro de uma ordem política cuja fundação é a *shari'a*. O papel do governo eleito é proporcionar a *ijtihad* (interpretação) da lei islâmica e delinear a legislação (compatível com os princípios da *shari'a*) para as áreas que a *shari'a* não cobre. Ghannouchi não defende a democracia plena, mas apenas uma democracia limitada que cubra o que ainda não foi estipulado pela lei islâmica preexistente¹³. Entrevistas com representantes locais do Ennahda confirmam este quadro. A maioria dos membros queria desesperadamente uma referência à *shari'a* dentro da constituição, e a liberdade de consciência era algo que o partido – líderes e membros – rejeitava profundamente. As concessões do Ennahda no processo constitucional não podem ser explicadas em termos de ideologia.

Os líderes do Ennahda podem hoje tentar explicar as concessões que fizeram de acordo com a ideologia islamista e com suas declarações anteriores. Como qualquer outro partido político, o Ennahda tenta retratar a si próprio como lógico e coerente. No entanto, exatamente como havia feito no caso do Código do Status Pessoal no início da década de 1990, o Ennahda reverteu sua posição quanto à *shari'a* e liberdade de consciência. Devemos, portanto, ir além das justificativas oferecidas pelos próprios islamistas.

Os líderes do partido e seus interesses

Para poder compreender o que levou o Ennahda a aceitar princípios seculares tão importantes na Constituição, devemos olhar para a organização do partido. O Ennahda começou como um movimento religioso; foi só no início da década de 1980 que se tornou também um partido. Por esta razão, e porque a crença islamista determina que a religião deva ditar a política, Rachid Ghannouchi é ao mesmo tempo autoridade religiosa e líder político. Com os anos (incluindo um longo período no exílio), Ghannouchi conseguiu refinar ainda mais seu papel. Seus escritos extensivos sobre o Islã e o Islamismo são lidos amplamente nos círculos islamistas. Os membros do Ennahda o consideram uma importante autoridade religiosa cujas palavras têm grande peso. Outros membros da liderança do Ennahda também são vistos como autoridades em questões religiosas. Abdel Fettah Mourou e Abdelmajid Najjar, por exemplo, usufruem do status de eruditos islâmicos, embora Ghannouchi esteja em posição muito acima deles.

Outra particularidade digna de nota é a forte disciplina interna do Ennahda. Pode haver divisões e discussões ferozes dentro do partido, mas uma vez que uma decisão é tomada, os membros tendem a seguir e a defender a posição do partido como se fosse a deles próprios. Os ensinamentos passados pelo partido a seus membros e a experiência de luta contra a ditadura criaram um verdadeiro sentido de *esprit de corps*¹⁴.

A combinação de uma autoridade que é religiosa e também política com um etos de forte disciplina partidária resulta, na verdade, em uma organização elitista. Existem estruturas formalmente democráticas para governança do partido, incluindo um presidente eleito e um conselho de governo (*majlis al-shura*), mas o status pessoal singular de Ghannouchi permite que ele faça o que quiser, sem se importar com o que pensa o conselho de governo. A maioria do conselho pode discordar dele, mas não tem poder real para puni-lo ou para bloquear sua decisão, se ele realmente insistir. Há, portanto, muito poder nas mãos de Ghannouchi e de seus assessores mais próximos. Esta é a liderança do Ennahda.

Os membros são importantes, pois eles representam o partido e disseminam sua mensagem pelas cidades e vizinhanças do país inteiro. Os líderes têm que levar em conta a opinião de seus membros quando há decisões a serem tomadas para minimizar a dissensão interna e manter a coesão do partido. Entretanto, iniciativas e decisões importantes têm origem na liderança. Para entender por que o Ennahda fez concessões durante o processo constitucional, deve-se olhar para os interesses dos líderes a também para sua percepção de como ficaram as coisas depois da queda de Ben Ali e da eleição da assembleia constituinte de outubro de 2011.

O Ennahda ganhou 37 por cento dos votos e ocupou cadeiras no legislativo de todas as diversas regiões da Tunísia, emergindo indiscutivelmente como o mais forte e único verdadeiro partido de massa do país. Nenhum outro partido chegou perto da organização e profissionalismo do Ennahda. No entanto, sua real posição política era mais fraca do que os resultados eleitorais indicavam. A liderança sabia que, embora Ben Ali e sua família já tivessem partido, muito do velho regime havia permanecido. Os altos postos do estado, os serviços secretos e a polícia ainda estavam sob o controle de aliados do ex-ditador. Qualquer tumulto no processo constitucional ou uma impressão ampla de instabilidade política poderia trazer o velho regime de volta ao cenário

político. Como Abou Yareed Marzouki, assessor do primeiro-ministro Hamadi Jebali no primeiro governo liderado pelo Ennahda, descreveu a situação, “os serviços de segurança, os ministérios, a mídia – todas estas pessoas do velho regime ainda estavam presentes. Nominalmente, nós tínhamos o poder, mas na realidade eles estavam no controle”¹⁵.

É importante lembrar que depois que Bourguiba caiu com o golpe palaciano sem derramamento de sangue de Ben Ali, em 1987, a Tunísia tentou dar vários passos em direção à democracia, antes de Ben Ali conseguir se consolidar no poder e começar a perseguir os islamistas. Já sendo gato escaldado, o pessoal do Ennahda tinha dolorosa consciência da rapidez com que a situação poderia voltar-se contra eles apesar do seu forte desempenho nas urnas. O golpe militar de julho de 2013 no Egito que depôs o governo eleito da Irmandade Muçulmana aumentou ainda mais este medo de uma súbita contrarrevolução.

Além disso, os líderes do Ennahda sabiam que os segmentos mais seculares da sociedade tunisiana – especialmente a poderosa União Geral dos Trabalhadores Tunisianos (UGTT) – fariam todo o possível para impedir a influência islamista na Constituição. Tendo desempenhado um papel crucial na luta pela independência e na deposição de Ben Ali, a UGTT goza de enorme respeito na Tunísia. Com seções e membros locais por todo o país, a união foi de longe a entidade política mais organizada no país depois da revolução. Os líderes do Ennahda sabiam que se a UGTT convocasse greves e colocasse o seu peso por trás da oposição a um governo do Ennahda, o processo constituinte poderia ruir¹⁶.

Ao lado do medo do velho regime e da oposição secular, a liderança do Ennahda tinha, finalmente, o seu próprio interesse em que o processo constitucional desse certo. A liderança estava muito confiante de que seria a grande vencedora nas eleições democráticas. Esta confiança tinha raízes não apenas nos resultados de 2011, mas também na análise histórica de longo prazo realizada por Ghannouchi e outros líderes do partido. Na visão deles, o processo de modernização e secu-

larização que Bourguiba havia lançado após a independência em 1956, e que continuou até certo ponto sob Ben Ali, não tinha nada a ver com a Tunísia muçulmana¹⁷. Eles acreditavam que somente a ditadura e a força bruta sustentavam a modernização. Se isto fosse removido e o povo pudesse escolher livremente, a identidade islâmica da Tunísia se reafirmaria naturalmente, com o Ennahda como partido líder.

Por estas razões, uma nova Constituição era crucial para o partido. Claro que os líderes do Ennahda queriam deixar a marca islamista o mais profundamente possível nesta recém-aprovada lei básica, mas eles estavam sempre prontos a aceitar acordos. Membros locais do Ennahda, porém, viam as coisas de forma muito diferente.

Uma batalha em duas frentes

Como mencionado acima, muitos membros do Ennahda – inclusive núcleos de liderança – queriam uma clara referência à *shari'a* na introdução ou no primeiro capítulo da Constituição. Eles achavam que se a ideologia islamista do partido tivesse algum significado, então a lei de Deus tinha que ser mencionada no documento fundador do país. Os defensores do Ennahda e outros islamistas fizeram várias manifestações em Túnis pedindo a inclusão da *shari'a* na Constituição. Na questão da liberdade de consciência, a pressão das bases do Ennahda foi até mais forte. Depois da vitória eleitoral de seu partido, eles simplesmente não podiam entender como que a Constituição poderia incluir o direito de deixar o Islã, algo que a vasta maioria dos juristas islâmicos considera estritamente proibido.

Os líderes do Ennahda, enquanto isto, compreenderam que embora eles pudessem juntar forças com partidos menores de inclinação islamista para formar uma maioria apertada que aprovasse a referência à *shari'a* e apagasse a cláusula da liberdade de consciência, eles ainda não teriam a maioria de dois-terços requerida para aprovar a Constituição inteira (notando que o processo constitucional da Tunísia não

incluía uma ratificação popular por referendo, e deixava tudo para a assembleia constituinte). Além do mais, assumir uma posição dura nestes assuntos sensíveis não só ameaçaria fazer ruir o processo da Constituição inteiro, como também desagradaria os investidores estrangeiros e os aliados ocidentais da Tunísia. Um país dependente de turismo como a Tunísia não podia se dar ao luxo de parecer um nicho de extremismo. E, finalmente, havia o risco de que os segmentos seculares da sociedade tunisiana pudessem responder com uma revolta e talvez até com uma contrarrevolução, como descrito acima. Diante destas considerações, as instâncias decisórias do Ennahda concluíram que recuar era o melhor caminho.

A liderança do Ennahda, então, viu a si própria lutando em duas frentes. Por um lado, queria assegurar a maior influência islamista possível na Constituição sem pôr em risco o processo constitucional como um todo. E, por outro lado, tinha que convencer as bases do Ennahda a aceitar os princípios que se opunham à ideologia original do partido. Para conseguir realizar esta segunda tarefa, os líderes percorreram as sedes locais e regionais do partido para conversar com seus filiados. Os argumentos apresentados eram geralmente variados. Algumas vezes, os líderes minimizavam as concessões; outras, enfatizavam o papel da sociedade civil passando a confiança de que os tunisianos rejeitariam quaisquer tendências modernistas mesmo que constassem no texto da Constituição. Mais proeminentes, porém, foram as interpretações novas e mais liberais do Islamismo e do próprio Islã. No meio do processo constitucional, Ghannouchi disse:

Não é adequado que islamistas e muçulmanos em geral temam que a liberdade possa ferir o Islã. O maior risco ao Islã seria a ausência de liberdades e a indisponibilidade de garantias suficientes para a liberdade de consciência, a liberdade de expressão, a liberdade de crença, a liberdade de movimento, e todas as liberdades sociais¹⁸.

Sua autoridade religiosa, como também a de outros pensadores islâmicos dentro do partido, foi usada para convencer os demais membros que os compromissos eram perfeitamente islâmicos. A *shari'a* foi transformada em uma questão de valores em vez de normas legais, o que justifica a referência a “ensinamentos” e não a “leis” do Islã na introdução da Constituição. A liberdade de consciência foi relacionada à importância geral da liberdade no Islã. O partido também promoveu encontros para discutir questões e chegar a um entendimento comum antes de fazer as concessões reais com outros partidos. Isto ajudou a acalmar os membros do partido, mas líderes locais ainda consideravam a explicação das concessões uma tarefa difícil. Como um líder local me contou:

Isto criou muitos problemas no partido. Muitos membros ficaram bravos... Deixar o Islã é proibido. Ghannouchi sugeriu uma nova interpretação do Islã quanto a este assunto, que é muito diferente da lei islâmica... Nosso papel como ativistas do partido era estar em contato com os membros locais e explicar a eles a nova interpretação. Acabamos conseguindo convencer muitos membros¹⁹.

Os argumentos usados podem ser questionados, mas os resultados foram de qualquer forma impressionantes. De volta do exílio e da atividade clandestina, o Ennahda conseguiu mudar elementos essenciais de sua ideologia em um período curto de tempo e criar apoio genuíno para a nova Constituição entre seus membros.

Além da ideologia

Tendo examinado as concessões do Ennahda, é possível esboçar algumas lições gerais da experiência tunisiana. É um erro de muitos estudos sobre a moderação assumir que os partidos e os movimentos islamistas veem o poder somente como um meio de implementar um programa ideológico. Os islamistas têm outros motivos que podem às vezes ter um peso maior do que o da ideologia. No caso tunisiano,

o mais importante no que se refere à reformulação da ideologia do Ennahda não foi o debate interno, a interação com outros partidos ou qualquer outro tipo de aprendizado que tenha antecipado a decisão. O que contou mesmo foi o cálculo político direcionado a ganhar e a manter o poder. Em nome do conjunto amplo de objetivos do partido, alguns elementos da ideologia islamista tiveram de ser deixados para trás. A liberdade de consciência teve de ser concedida, e a *shari'a*, abandonada. O Ennahda firmou estes compromissos por necessidade política, e só depois desenvolveu uma explicação ideológica para eles.

O recrutamento da base do partido para acolher este novo entendimento não foi um processo de aprendizado neutro, mas um exercício de poder e de persuasão por parte da liderança. Os líderes lançaram mão de todos os meios de influência que eles puderam reunir. Se os membros do partido tivessem tido a liberdade de debater o assunto sem a influência da liderança, a Constituição nunca teria sido aceita. Na Tunísia, os islamistas não aprenderam um novo ponto de vista, ao contrário: seus líderes é que decidiram adotar uma nova visão e pressionaram os membros a fazer o mesmo.

Este foco no poder e no cálculo político não deve ser confundido com uma moderação que é meramente tática. O Ennahda fez concessões por necessidade, mas isto não as torna mais temporárias ou superficiais. Primeiro, porque a liderança agora havia convencido os membros do partido de que a liberdade de consciência e uma Constituição que não faz menção à *shari'a* são perfeitamente compatíveis com o Islã. Quanto a isto, a ideologia do partido mudou. Segundo, porque a pressão para abandonar a *shari'a* e aceitar a liberdade de consciência vai persistir. Se o Ennahda quer competir em eleições futuras, vai precisar apelar aos eleitores de centro. Reintroduzir a exigência da *shari'a* ou o ataque à liberdade de consciência distanciaria estes eleitores. Em suma, não há nenhuma “agenda oculta”, somente a adaptação a realidades políticas. Ver os partidos islamistas como capazes de serem dirigidos por cálculos políticos e não apenas por ideo-

logia significa que os partidos islamistas podem reformar a si mesmos genuinamente.

É importante enfatizar aqui que o foco no cálculo político não é o mesmo que dizer que os islamistas só estão interessados no poder pelo poder. Rejeitar o foco do paradigma da moderação na ideologia não pode levar a um maquiavelismo simplista. Para entender a evolução dos partidos islamistas, é preciso olhar para a diversidade de motivos e para as trajetórias pessoais que estão por trás das ações dos islamistas. Quanto ao Ennahda, a experiência de vida sob a ditadura foi crucial. O tempo no exílio e na prisão causou entre os líderes do partido um medo e uma desconfiança duradoura no estado. Para muitos deles, ganhar o poder tem sido menos uma questão de capacidade de governar do que de capacidade de sobreviver. Ter participação no poder tem sido para o Ennahda a única maneira de evitar a horrenda possibilidade de uma nova perseguição.

Além disso, o poder tem sido também um caminho para o seu reconhecimento pelo establishment tunisiano. Desde a fundação do partido, os seguidores do Ennahda têm sido excluídos da história oficial da Tunísia e tratados como retrógrados e inferiores. A conquista do poder reverteria esta imagem e os colocaria como parte legítima da sociedade tunisiana. E, ainda, as ambições pessoais de alguns líderes do Ennahda certamente devem ter sido significativas. Ao estudar os partidos islamistas, deve-se manter todos estes motivos variados em mente e não olhar apenas as declarações ideológicas. Só assim uma compreensão mais plena de como e por que os partidos islamistas se transformam se torna possível.

Uma força reticente para a secularização

Logo após a adoção da nova Constituição, o que este processo revela sobre a relação entre religião e política no Ennahda? Como se dá a evolução do papel do Islã no programa do partido como con-

seqüência do processo constitucional? Como mencionado acima, a autoridade religiosa e a política se sobrepõem dentro do Ennahda. Apesar de contrariar a intenção dos fundadores, não é a religião, e sim a política que determina as posições públicas do partido. Na verdade, o cálculo político não apenas supera a doutrina religiosa, mas determina a própria interpretação da religião. Quando os líderes do Ennahda tiveram que fazer compromissos desagradáveis, mas necessários na assembleia constituinte e então “vender” estas concessões aos membros, a autoridade religiosa da liderança vergou-se à tarefa de persuadir a base a aceitá-las. O Islã tornou-se um instrumento político para a liderança.

Como os líderes do Ennahda precisavam que seus membros aceitassem a liberdade de consciência, o abandono da *shari'a* e outros princípios laicos, a liderança pôs em prática uma interpretação do Islã que admitisse estas concessões. Os cálculos estratégicos da liderança do Ennahda geraram assim uma mudança ideológica entre os membros do partido. O processo mudou a maneira pela qual muitos destes membros percebiam o Islamismo e o Islã.

Claro que novos estudos e pesquisas serão necessários para que se tenha uma medida da real dimensão desta mudança de valor. Mas, de qualquer forma, o mero fato de que o partido continua unido e ainda apoiando a Constituição é prova de que esta transformação ocorreu. É importante lembrar que esta mudança de valor não se aplica aos islamistas de fora do Ennahda. Estes nunca aceitaram os princípios seculares da Constituição. A maneira com que farão com que sua insatisfação seja ouvida, só o tempo dirá. Mas quanto ao partido Ennahda, sua ideologia islamista tem sido inquestionavelmente adaptada às instituições da democracia moderna. Pelo menos neste sentido, o processo constitucional conseguiu realizar a secularização da esfera política tunisiana. Pelas razões explicadas acima, é muito improvável que o partido vá reexaminar seu apoio à Constituição, mesmo quando Ghannouchi, hoje com 74 anos, não estiver mais no poder. Como

o líder do Ennahda e ex-vice-presidente da assembleia constituinte, Meherzia Labidi, explicou:

Sabe o que fizemos com a Constituição? Nós fechamos o debate sobre o modelo político. A aceitação da Constituição, especialmente do artigo 6 sobre liberdade de consciência e do artigo 2 sobre a natureza civil do estado tunisiano, pôs um fim na discussão do papel do Islã nos assuntos do estado²⁰.

A aceitação da Constituição pelo Ennahda enterrou a ideia de construir uma sociedade fundamentalmente diferente. O processo também tem deslocado, dentro do partido, o foco em um Islamismo original e utópico para uma tendência que enfatiza os costumes e valores islâmicos como pontos de referência dentro da sociedade tunisiana. Neste sentido, a reação de Ghannouchi aos cartuns de Maomé publicados pelo Charlie Hebdo é reveladora. Ele apoiou a censura dos cartuns na Tunísia, mas observou que os muçulmanos que vivem na França deveriam tolerá-los, pois lá cartuns deste tipo fazem parte da sociedade. “O que é aceito em uma sociedade, pode ser recusado em outra”, ele afirmou²¹. Esta visão se distancia totalmente do universalismo original do Islamismo. A aceitação da Constituição pode então ser parte de uma transformação gradual do Ennahda, que deixou de ser um movimento islamista para tornar-se um partido conservador mais convencional. Esta seria uma evolução similar à mudança que ocorreu na Turquia na década de 1990, não dentro dos partidos, mas entre eles, quando o AKP, sob Recep Tayyip Erdogan, substituiu o islamista Partido do Bem-estar.

Tal deslocamento de um Islamismo clássico em direção a um conservadorismo mais genérico ainda garante ao Islã um lugar proeminente na retórica e nas preocupações do Ennahda, mas que serão provavelmente expressas em termos de uma “política de identidade”, não muito diferente dos apelos da direita cristã nos Estados Unidos. O partido vai selecionar políticas que destacam a identidade muçulmana,

mas não desafiará as bases fundamentais da ordem política. O Ennahda pode fazer pressão por um sistema educacional mais orientado ao islamismo, por impostos mais altos sobre as bebidas alcoólicas, por uma política exterior centrada nas relações com países muçulmanos. Mas estas posições políticas serão formuladas dentro de instituições democráticas, assim como os conservadores cristãos nos Estados Unidos contestam a prática do aborto, mas nunca questionam a Constituição do país. O Ennahda pode se envolver em “guerras culturais” sobre o significado de ser tunisiano, mas os princípios centrais da democracia liberal serão deixados em paz.

Notas

O autor agradece Olivier Roy, Nadia Marzouki, Teije Hidde Donker, Michal Matlak, e Nedra Cherif.

1. Isabelle Mandraud, “La liberté de conscience, principe inédit dans le monde arabe,” *Le Monde*, 30 January 2014.

2. Sobre a origem do termo “islamismo”, veja Olivier Roy, “Les islamologues ont-ils inventé l’islamisme?” *Esprit*, August–September 2001

3. Veja, por exemplo, as referências ao Ennahda como um partido islamista de Rachid Ghannouchi em seu discurso de 31 de maio de 2013 no “Tunisia’s Democratic Future” conferido no Brookings Institution em Washington, D.C., disponível em: www.brookings.edu/events/2013/05/31-tunisia-democracyghannouchi.

4. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), 112.

5. Vali Nasr, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Means for Our World* (New York: Free Press, 2009); Fareed Zakaria, “Islam, Democracy and Constitutional Liberalism,” in James Demetrios Caraley, ed., *American Hegemony: Preventive War, Iraq and Imposing Democracy* (New York: Academy of Political Science, 2004); and Stathis Kalyvas, “Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties,” *Comparative Politics* 32 (July 2000): 379–98.

6. Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (New York: Cambridge University Press, 2006).

7. Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford: Stanford University Press, 2007).

8. Eva Wegner and Miquel Pellicer, "Islamist Moderation Without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan Party of Justice and Development?" *Democratization* 16, no. 1 (2009): 157–75, and Jillian Schwedler, "Democratization, Inclusion and the Moderation of Islamist Parties," *Development* 50, no. 1 (2007): 56–61.

9. Janine A. Clark, "The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan," *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 4 (2006): 539–60.

10. Suveyda Karakaya and A. Kadir Yildirim, "Islamist Moderation in Perspective: Comparative Analysis of the Moderation of Islamist and Western Communist Parties," *Democratization* 20, no. 7 (2013): 1322–49.

11. Carrie Rosefsky Wickham, "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party," *Comparative Politics* 36, no. 2 (2004): 205.

12. Rachid Ghannouchi, *Al-Hurriya Al-'Ammah Fid-Dawlah Al-Islamiyyah* (Public liberties in the Islamic state) (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1993), 50. Traduzido por Nedra Cherif. Ghannouchi distingue no livro entre duas diferentes visões da apostasia. Uma escola de jurisprudência islâmica a considera uma ofensa religiosa que deve ser punida com a pena de morte. A outra escola vê a apostasia como um ataque à ordem pública e portanto deve ser sujeita a uma punição comparável a outros casos em que a ordem pública é violada. Ghannouchi pertence à segunda escola. Ele considera a apostasia um crime, mas não acredita que deveria ser punida com a morte.

13. Sobre os pensamentos políticos de Ghannouchi, veja Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

14. Sobre o Ennahda, sob a ditadura de Ben Ali, veja Maryem Ben Salem, "Le militantisme en contexte répressif: Cas du mouvement islamiste tunisien," (doctoral diss., Université Paris 1, Panthéon Sorbonne, 2013).

15. Entrevista com o autor Menzel Bourguiba, Tunisia, 2 de maio de 2014.

16. Por um relato brilhante sobre as relações entre o Ennahda e o UGTT durante o processo constitucional, veja H'ela Yousfi, *L'UGTT, une passion tunisienne* (Sfax: Med Ali Edition, 2015).

17. Uma descrição de Bourguiba como secular não implica dizer que ele removeu ou separou o Islã da esfera política. Em vez disso, Bourguiba reinterpretoou o Islã para servir o projeto de construção de um estado nacional e moderno. Veja Michel Camau e Vincent Geisser, *Habib Bourguiba: La Trace et l'héritage* (Paris: Karthala, 2004).

18. O discurso foi proferido em 19 de julho de 2013 no Centro de Estudos do Islã e da Democracia, em Túnis, e pode ser visto em: www.youtube.com/watch?v=B8xn-Wt_Py0.

19. Entrevista com o autor, Tunísia, 19 de setembro de 2014. A identidade do autor foi mantida em sigilo por pedido do mesmo.

20. Entrevista com o autor, Túnis, 9 de setembro de 2014.

21. Olivier Ravanello e Rachid Ghannouchi, *Au sujet de l'Islam* (Paris: Plon, 2015), 31.



Plataforma Democrática (www.plataformademocratica.org) é uma iniciativa da Fundação IFHC e do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais dedicada a fortalecer a cultura e as instituições democráticas na América Latina, por meio da produção de conhecimento e da promoção do debate pluralista de ideias sobre as transformações da sociedade e da política na região e no mundo. Conjuntamente com vinte e um centros de pesquisas associados, localizados em onze países da América Latina, realiza pesquisas e seminários para estimular o diálogo entre os produtores de conhecimentos e os diferentes atores sociais e políticos sobre temas da atualidade.

Plataforma Democrática oferece uma infraestrutura virtual com uma biblioteca de livre acesso que inclui milhares de textos sobre temas relacionados à democracia na América Latina e um banco de dados sobre instituições de pesquisa na região.

As principais áreas de trabalho da Plataforma Democrática são:

Transformações Geopolíticas Globais e instituições democráticas:

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

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

Meios de comunicação e Democracia:

<http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.aspx#MediosComunicacion>

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

Sociedade civil e democracia:

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

Biblioteca virtual:

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

Coleção Recursos de Pesquisa na Internet:

<http://plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.aspx#RecursosPesquisa>