

Goenawan Mohamad

Sobre a Idéia de “Indonésia”

Traduzido por Fernando Rosa Ribeiro

SEPHIS

copyright © Goenawan Mohamad, 2002

Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS). Amsterdam, 2002.

Printed by Vinlin Press Sdn Bhd, 56 1st Floor, Jalan Radin Anum 1, Bandar Baru Seri Petaling, 57000 Kuala Lumpur, Malaysia for Forum, 11 Jalan 11/4E, 46200 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia.

These lectures were presented by Goenawan Mohamad (Tempo Magazine, Indonesia) during a lecture tour in Argentina and Brazil in May 2003 organized by SEPHIS.

Address:

SEPHIS
International Institute of Social History
Cruquiusweg 31
1019 AT Amsterdam
The Netherlands

email: sephis@iisg.nl

Índice

1. Sobre a Idéia de “Indonésia”	5
2. À Procura do Islã Liberal: Uma História Indonésia	13
3. Relembrando a Esquerda	29

1. SOBRE A IDÉIA DE “INDONÉSIA”

Já faz mais de um ano desde que falei – imagine onde – na Tasmânia, sobre o que significa ser indonésio e viver numa época cataclísmica, uma época em que diferentes grupos religiosos cometeram atrocidades em grande escala, um contra o outro, em diversas ilhas nas Molucas, em que imagens terríveis na televisão contaram histórias de *sukus*¹ indígenas de Kalimantan assassinando imigrantes de Madura, em que soldados do governo mataram a tiros um grande número de cidadãos enfurecidos em Aceh e na Papua Ocidental, rotulando-os – ou não – de “separatistas”. O frenesi gerou um sentimento amplo de ódio e uma sensação de perda entre as pessoas em geral. O estado de ânimo da nação era lúgubre, triste e indignado. A divisão da Iugoslávia, a ferro e sangue em abundância (e a Iugoslávia sempre esteve mais próxima da compreensão indonésia do mundo do que, digamos, a França) pairava como um pesadelo no espírito de muitas pessoas preocupadas neste arquipélago vasto, intricado e perpetuamente precário.

Durante essa época me encontrei com membros do Movimento Por Aceh Livre (GAM),² como parte de meu trabalho de difundir histórias sobre a violação de direitos humanos por parte dos militares indonésios em diversos lugares da Indonésia, especialmente em Aceh. Durante esses encontros fiquei sabendo sobre sua luta amarga e longa para obter seu próprio país, sobre sua dor, sua esperança e idéias, e comecei a ter a sensação de que um dia essas pessoas venceriam, e a Indonésia não mais teria Aceh – algo que de alguma maneira me deixou muito, muito triste. Meses depois fui a Wamena, uma cidade de fronteira bonita mas letárgica e melancólica, na Papua Ocidental. Disfarçado, curiosamente, de jesuíta, encontrei-me com um grupo de pessoas presas e torturadas pela polícia – pessoas algumas das quais eram

¹ *Suku* – palavra indonésia para grupo étnico ou etnia (N. do T.).

² *Gerakan Aceh Merdeka* (GAM), Movimento por Aceh Livre, movimento dito “separatista” da província de Aceh em Sumatra, que luta contra o governo central há décadas (N. do T.).

membros instruídos da comunidade local, cujo único crime fora hastear sua bandeira, a bandeira de Papua, ao lado da bandeira nacional vermelho e branca, a minha bandeira, num dia que queriam comemorar. Conversando com elas numa pequena prisão sossegada em Wamena, percebi como sua convicção do que estavam fazendo era forte, uma convicção expressa em meio a manifestações de raiva em voz baixa, uma raiva que os chamava de “eles”, “Indonésia”, em lugar de “o governo”. No regresso, comecei a perguntar-me porque esse canto geográfico, denominado “Indonésia”, que era em essência um acidente histórico, deveria incorporar essa área tão distante e tão ignorada pelo resto do país onde mora a maioria das pessoas. Devo dizer que essa foi uma reflexão perturbadora, particularmente porque a Papua, a terra onde meus pais foram internados como exilados políticos nos anos vinte, e onde um de meus irmãos havia nascido, sempre foi parte de minha história familiar.

Mas o que é a “Indonésia”, afinal de contas? Durante décadas tornou-se uma fronteira de idéias, práticas, desejos e símbolos que se naturalizou a si própria. Mas minha impressão é de que é uma idéia na qual os membros do Movimento Por Aceh Livre, que encontrei, e os prisioneiros políticos de Wamena que me contaram sobre seu sonho, não acreditam.

É uma idéia que se iniciou com, para usar a máxima famosa de Renan, o “esquecimento”. “O esquecimento”, disse Renan em sua palestra famosa de 1882, “é um fator crucial na criação de uma nação”.³ Como indiquei na minha palestra na Tasmânia, o argumento de Renan parte do princípio de que, como a tese mais detalhada de Anderson posteriormente a ele, as nações não são determinadas por língua, raça, geografia ou religião. “Uma nação é...uma solidariedade em grande escala, constituída pelo sentimento dos sacrifícios feitos no passado e daqueles que estamos preparados a fazer no futuro”, disse.

Todo indonésio que se recordar do *Sumpah Pemuda* de 1928 (o Juramento dos Jovens Indonésios) e que entoe solenemente o

³ A palestra “O que é uma nação?”, é um dos ensaios publicados em Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Londres e Nova York, Routledge, 1993, pp. 8-22.

hino *Satu Nusa Satu Bangsa* (“Um País, Um Povo”) prontamente reconhecerá isso. Como diz a lenda, a vinte e oito de outubro de 1928, jovens das diferentes *daerah*⁴ e *suku*⁵ tornaram-se expoentes do nacionalismo indonésio ao “esquecer” sua herança primordial ou, para ser mais exato, ao colocá-la embaixo do tapete por um bom tempo. Eles se comprometeram a tornar-se parte dessa nova entidade, ou de uma “comunidade imaginada”, chamada “Indonésia”. Esse colocar entre parênteses de sua antiga localização do eu foi o início de um mito e de um poder.⁶

Mas mito e poder de quem? Os habitantes de Aceh e Papua que encontrei não pensam que sejam deles. Em realidade, durante um encontro em Estocolmo, onde o Movimento Por Aceh Livre tem sua base mais importante no exterior, um de seus principais defensores confidenciou-me que a Indonésia deveria primeiro dividir-se em países diferentes, e que mais tarde esses novos países poderiam negociar uma nova união, como maneira de criar a paz e a justiça no arquipélago.

Para meu pesar, esqueci de perguntar, e ele não se prontificou a dizer, como as fronteiras seriam traçadas ou como cada país, em especial Aceh, definiria sua “nação” ou sua cidadania, e como conseguiria evitar reproduzir a fórmula indonésia de *bhineka tunggal ika* ou “unidade na diversidade”.⁷ Numa aldeia de Tablanusu, uma pequena ilha a várias centenas de quilômetros de Jayapura, na Papua Ocidental, ouvi uma resposta que poderia bem tornar-se o princípio de muito movimentos “separatistas”, provavelmente inclusive o de Aceh: isto é, um grande ressentimento contra os “javaneses” – o que quer que esta palavra

⁴ *Daerah* – região ou regiões (N. do T.).

⁵ *Suku* – etnia(s) (N. do T.).

⁶ O evento – um congresso da juventude colonial reunindo as diversas associações regionais/étnicas de juventude – aparece na historiografia indonésia e internacional como sendo o momento em que foi aceita a idéia de uma nação comum, denominada *Indonesia*, um povo comum, denominado *bangsa Indonesia* e um idioma comum, chamado de *bahasa Indonesia*, que abrangeriam toda a imensa diversidade étnica e lingüística do arquipélago que os holandeses colonizaram e denominavam então de “Índia Neerlandesa” (nome oficial) ou “Índias Orientais Holandesas” (N. do T.).

⁷ Lema nacional (em javanês clássico) que se encontra no brasão de armas do país (N. do T.).

signifique: “Sim”, disse o chefe da aldeia, “os *pendatang* (devo traduzir isto como “imigrantes”?) são bem-vindos para ficar. Mas devem respeitar a cultura do povo local, e não devem ficar por um tempo ilimitado”.⁸

**

Às vezes me pergunto qual deva ser a alternativa ao *Sumpah Pemuda* de 1928. O nacionalismo tem suas tendências patológicas, parte da “modernidade mais obscura”, como Anderson diz. Tanto as alegorias da “vassoura” como do “parque temático”, que prevaleceram especialmente durante a Nova Ordem tem algo “nacionalista” em comum: elas disfarçam a indeterminação.⁹ Tendem a justificar o desejo de ver uma comunidade como um edifício arquitetônico e a terminar por praticar a exclusão do “parasita”, das divergências, contaminações, impurezas. Creio que foi contra essa tendência que Hatta, o primeiro vice-presidente da república, admoestou a nação para não transformar a ideologia de *persatuan* (unidade nacional) em *persatean* (tratar todos como pedaços de carne presos juntos num espeto de saté¹⁰).

Contudo, considerar a idéia de *persatuan*, ou do nacionalismo indonésio sincronicamente, como algo com uma genealogia linear ou única, é perder de vista a natureza contingente de sua história. Expressar a idéia de “Indonésia” formulada nos primórdios do século XX meramente como um projeto intelectual de esquecimento, ou um sonho incubado na mente de ideólogos de um

⁸ *Pendatang* – malaio-indonésio para estrangeiro, visitante ou recém-chegado. A Indonésia, desde os tempos coloniais, possui uma política de *transmigrasi* ou migração com apoio e incentivo oficial, das ilhas mais populosas (Java e Madura) para as outras ilhas, bem menos populosas, o que ocasiona às vezes todo tipo de conflito entre os “transmigrados” e os habitantes locais (N. do T.).

⁹ *Orde Baru* ou “Nova Ordem”, nome dado ao regime de Suharto (1966-1998). A referência aos parques temáticos diz respeito a parques como *Taman Mini* em Jacarta, onde toda a diversidade étnica do arquipélago apresenta-se sob a forma de culturas tradicionais e folclóricas para os visitantes. A referência à vassoura diz respeito à ordem, limpeza e purificação (N. do T.).

¹⁰ Espécie de kebab (N. do T.).

império sem história – um império projetado para homogeneizar o futuro nacional e obliterar o passado nacional – é deixar para trás o solo envenenado que nutriu o sonho.

Boa parte da literatura sobre o século XIX e as primeiras décadas do século XX é a história de como a administração colonial holandesa estabeleceu sua política de cultivar “corpos burgueses e eus raciais”, emprestando as palavras de Ann Stoler em seu estudo excelente da “ordem colonial das coisas”.¹¹

Certamente, isso foi mais uma mostra de vulnerabilidade do que de onipotência, e o resultado não foi sempre coerente. Mesmo assim, a sociedade colonial que se criou não só ficou marcada pelas “marcas visuais da diferença” como também prejudicada pela “relação entre características visíveis e propriedades invisíveis, forma exterior e essência interior.”¹² Foi reduzida a entidades embrulhadas e segregadas em categorias decididas pela autoridade.¹³

Enquanto isso, as elites nativas, tentando restabelecer seu prestígio esvaziado, afirmavam sua versão da política de identidade, e ao fazê-lo, legitimavam a política de exclusão colonial: assim, como Pemberton indica, um discurso sobre “Java”, promovido por uma das casas da nobreza de Surakarta, em Java Central, começou a florescer em textos javaneses, e, como sugere Florida, os javanólogos holandeses e as elites conservadoras nativas criaram a idéia de uma “alta cultura javanesa pura”¹⁴ – algo que não era sempre aceitável para os javaneses de locais diferentes e classes diferentes, mais humildes.

¹¹ Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire* (Durham e Londres: Duke University Press, 1995), pp. 95-136.

¹² *Ibid.*, p. 8.

¹³ Referência ao sistema colonial de *landaarden*, pelo qual a administração colonial neerlandesa dividia toda a população em três categorias etno-jurídicas: “europeus”, “orientais estrangeiros” (“chineses”, “árabes”, etc) e “nativos”. Como no sistema posterior de apartheid na África do Sul, a cada categoria correspondiam direitos e deveres diferenciados (N. do T.).

¹⁴ John Pemberton, *On the Subject of ‘Java’* (Ithaca: Cornell University Press, 1994); Nancy Florida, *Writing the Past, Inscripting the Future: History as Prophecy in Colonial Java* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995). Ver também Frederick Cooper e Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire, Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1997), p. 9.

Contra esse pano de fundo variado, atormentando o colonizado com feridas do dia a dia, nasceu o movimento nacionalista indonésio. Era, e ainda é, uma criatura de vozes variadas. Contudo, todas compartilham os conflitos e a tensão do discurso colonial: enquanto um lado tentava impor, para usar as palavras de Edward Said, a “visão pan-óptica da dominação”, exigindo identidade, o outro lado pressionava, ao contrário, insistindo na diferença. Enquanto que em seu afã classificador o colonizador queria construir versões autorizadas da alteridade, que pressupunham o controle e a conquista, o colonizado optava pela mudança, enfatizando a liberdade do específico. A idéia de modernidade, de progresso, e o desejo de “esquecer” – que você pode discernir nos textos educativos publicados nos anos vinte, nos argumentos políticos e intelectuais dos anos trinta, e na poesia lírica do final dos anos quarenta e início do anos cinquenta – são basicamente expressões do desejo dessa liberdade.

O resultado desses conflitos e tensão não foi necessariamente uma dicotomia evidente; havia negociações e compromissos que Homi Bhabha chama de “a ambivalência da mimese”.¹⁵ Em realidade, muitas expressões do projeto nacionalista da modernidade têm traços perceptíveis dessa ambivalência; você pode encontrá-los no uso das cartas de Kartini no discurso nacionalista, por exemplo, ou na promoção de apresentações musicais de *kroncong* em lugar do *gamelan*, ou na insistência no uso da língua indonésia nas escolas e na mídia popular.¹⁶ Todas elas articulam “esses distúrbios da diferença

¹⁵ Homi Bhabha, “Of Mimicry and Man”, in Frederick Cooper e Ann Laura Stoler, *Tension of Empire*, pp. 153-160.

¹⁶ *Kroncong* ou *keroncong* – estilo musical considerado mais “autêntico” por alguns que a música da orquestra de *gamelan* (orquestra tradicional popular existente em várias ilhas do arquipélago). Kartini é uma famosa aristocrata javanesa do final do século XIX e início do XX, uma das primeiras mulheres da elite javanesa a aprender o neerlandês e a advogar a educação feminina no arquipélago. Morreu muito jovem e é conhecida através de suas cartas. A língua nacional oficial (*Bahasa Indonesia*) até muito recentemente era a única permitida na mídia e a única oficialmente incentivada, apesar do país possuir centenas de idiomas (N. do T.).

cultural, racial e histórica que ameaçam a exigência narcisista da autoridade colonial”.¹⁷

De algum modo, isso me lembra da Nyai Ontosoroh, a heroína de Pramoedya Ananta Toer em *Bumi Manusia*.¹⁸ Sua história é a história da Indonésia, que é sobre a luta para superar diversos tipos de dominação num espaço colonial: a hierarquia baseada em raça imposta pelos brancos, o antigo patriarcado familiar dos javaneses, e a ideologia da submissão das ordens subalternas. Em seu caso, toda sua busca é equivalente ao esquecimento, com ardor, de seu passado submisso e seu lugar anterior no ambiente colonial, através de aprender a ler e escrever, aprender o holandês, dominar a arte do comércio, acumular riqueza, mandar seus filhos para uma boa escola e permanecer acima das exigências da sociedade. De certo modo, ela foi bem sucedida; obteve um certo grau de privilégio, e manteve uma interioridade que lhe permitiu ser ela mesma a maior parte do tempo. Em suma, um respeito por si própria, ou talvez também uma aversão pela maneira como o mundo colonial a criou.

Mas quem ou o que era ela? Era uma *nyai*. E as *nyai* ou concubinas não eram *totok* (brancos puros), nem mestiças, e poder-se-ia até dizer que não fossem nativas. “Elas são montanhas secretas”, diz o herói do romance, o que poderia perfeitamente ser uma descrição curta das pessoas que viviam (seja de propósito ou por falta de opção) nas fronteiras culturais e sociais cambiantes.

Portanto, uma nação é um saco de gatos, e basicamente é um processo de comutação entre diferenças agências. Claro, há vezes que rejeitam essa metáfora, não só em Aceh, Papua Ocidental, Java, Bali e outras localidades indonésias, mas também em outras partes do mundo, vozes como a de Solzhenitsyn que quer que Rússia e França mudem a ênfase nacional do “esquecimento” para a “lembrança” – insistindo no respeito por tradições e pela

¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸ “Terra dos Homens”, primeiro volume de uma famosa tetralogia sobre a história da Indonésia no século XX. Pramoedya Ananta Toer é o mais conhecido e traduzido escritor da Indonésia no Ocidente (sua obra não existe contudo em português) (N. do T.).

ortodoxia, um anseio de retornar à terra, e um privilegiamento do “abaixo” contra um “acima” desfigurador e artificial.¹⁹

O apelo de Solzhenitsyn (como o de Johann Gottfried von Herder no século XVIII) tem seu lado atraente, particularmente numa época em que há pouca confiança na universalidade das coisas, no projeto de modernidade, e na virtude do estado forte e homogeneizador. Contudo, seu apelo despreza a legitimidade de ver uma nação como um processo, algo como um “significante vazio”, e não como algo com uma identidade ou presença definidas. É para preencher o “significante vazio” que o político, significando uma democracia com um sentido aguçado de limitação, se dá; esta é talvez a melhor maneira de fazer uma nação sobreviver.

Isso fará a Indonésia sobreviver? Hoje, sob a presidência de Megawati, o estado de ânimo é um pouco diferente. Em Aceh, a luta assassina pelo controle ainda continua, e em muitas outras *daerah*²⁰ vozes locais confiantes continuam a fazer barulho. Mas a Indonésia, mais ou menos em sua forma antiga e volumosa, “continuou arrastando.....um monte de particularismos que de algum modo se mantêm juntos”.

Essas são palavras de Clifford Geertz.²¹ É interessante notar que ele descreve a sobrevivência da Indonésia, pode-se dizer, como o resultado de sua própria forma curiosa de “política cultural”: “o problema é menos o consenso do que uma maneira viável de operar sem ele”, diz Geertz. Trata-se de um “mal entendido que funciona”. Pode-se suspeitar que Geertz, que tem sempre uma maneira fascinante de articular seu pensamento, esteja tentando ser elegantemente otimista. Mas gostaria de interpretá-lo como endossando o que gostaria de ver como uma visão legítima: um processo de criar uma comunidade que pode permanecer um lugar de comunalidade e ainda assim de falta, de carência e portanto permanecer em aberto.

Em suma, é uma Indonésia com uma grande dose de humildade.

¹⁹ Pierre Birnbaum, *The Idea of France*, (New York: Hill and Fang, 2001), pp. 3-24.

²⁰ Região (N. do T.).

²¹ *Available Light, Anthropological Reflections in Philosophical Topics* (Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2000), p. 255.

2. À PROCURA DO ISLÃ LIBERAL: UMA HISTÓRIA INDONÉSIA

Eu estava em Nova York em onze de setembro de 2001. Ainda estava lá na esteira do Ataque – cerca de cinco dias após terem destruído as Torres Gêmeas e matado mais de quatro mil pessoas. Vi como a cidade sofreu, e senti sua agonia. Mas durante o terror, a angústia e a raiva permeando o resto do país, o que me chamou especialmente a atenção foi o que vi como o retorno de Deus à arena pública. As pessoas falavam, cantavam ou rabiscavam palavras chamando Seu nome, confiando em Sua misericórdia, afirmando Seu poder. A religião não é mais uma mera “experiência”, algo relacionado a, como William James diz, “o beliscão individual do destino”. A religião tornou-se uma vez mais um local restaurador de consolo social, e um chamado aglutinador entre os indignados. E isto vale para países muito longe dos Estados Unidos, países em que Deus tem diferentes nomes e recebe súplicas para propósitos diversos. Acho que é sobre esse fenômeno que Clifford Geertz, modificando a tese de James, fala de “inflexões pessoais de comprometimento religioso que vão muito além do pessoal em direção aos conflitos e dilemas de nossa época”.¹

Isto pode nos dizer algo a respeito de nossa época. Provavelmente, por essa razão, o antropólogo nos persuade a aprender mais a respeito deste “vasto refazer do juízo e da paixão”. Esse “vasto refazer”, contudo, pode embaçar nossa visão das diferentes “inflexões pessoais do comprometimento religioso”. Nesse sentido, Geertz sugere que necessitamos o “tipo de indagação” do qual James foi pioneiro, isto é, “o tipo de abertura ao estrangeiro e não-familiar, ao específico e ao incidental”.

Estou plenamente de acordo. Nessa época beligerante, quando palavras como “conflito de civilizações” estão debandando da academia para o mercado, “o específico e incidental” estão perdidos. A estrutura de nossa percepção torna-se mais simplificada. Marcar

¹ *Available Light, Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, (Princeton e Toronto: Princeton University Press, 2000), p. 185.

nitidamente o “nós” e “eles” faz parte de nosso mecanismo de defesa. Algumas pessoas até têm uma desculpa para isso; denominam isso de “essencialismo estratégico”.

Hoje, esse “essencialismo” não é somente concebido e forjado por um nexos de conhecimento/poder que perpassa os centros de discurso estabelecidos. Mais de três décadas após a publicação do trabalho fundamental de Edward Said, *Orientalismo*, começamos a notar que o desejo de compreender (e assim de dominar) o Outro é tão intenso quanto a ânsia de identificar a nós mesmos. Hoje, o “Oriente” não é só um produto da visão eurocêntrica. A celebração, ainda que breve, de “valores asiáticos” é um caso em questão. A noção de “Islã” como uma coerência imponente e imutável não é necessariamente algo imaginado por Samuel Huntington. O credo que celebra a *ummah*, ou a grande comunidade trans-histórica dos crentes, como uma voz única, perpassa uma ampla gama do pensamento islâmico. Ele pode ser observado nas obras de Mohammed Iqbal na Índia antes da *Partition*² assim como na ideologia da Al-Qaeda, os lutadores e assassinos do século XXI. A supressão da diferença pela identidade dá-se em todas os estágios da política de representação hoje, independentemente dos atores e de sua geografia. “Perdida está a dispersão, perdidos os caminhos alternativos! Todas as coisas voltarão à sua essência”, disse o pregador da Comunidade dos Fiéis em *The Last Summer of Reason* [“O Último Verão da Razão”], um trabalho póstumo do poeta e romancista argelino Tahar Djaout.³ (Djaout, por falar nisso, foi presumidamente

² Nome dado à divisão da Índia colonial britânica em três países após a independência em 1947, a saber, Índia, Paquistão e Bangladesh (N. do T.).

³ Tahar Djaout, *The Last Summer of Reason, a novel* (St. Paul, Minnesota: Ruminator Books, 2001), p. 4. Djaout foi morto enquanto deixava sua casa em Bainem, Argélia. Sua morte foi atribuída a um grupo “fundamentalista” islâmico. Um de seus atacantes disse que ele foi assassinado porque “empunhava uma caneta temível que poderia ter um efeito sobre os setores islâmicos”. Seu romance póstumo é sobre Boualem Yekker, um proprietário de uma pequena livraria, que ama a beleza das pessoas e das coisas, e as obras de literatura; o romance inicia e termina com Boualem sentindo-se aterrorizado pelos “inquisidores” tipo Talibã da “Comunidade dos Fiéis” que “quebravam instrumentos musicais, queimavam rolos de filme, cortavam a tela de pinturas, reduziavam esculturas a destroços...”

assassinado por um grupo “islâmico” na primavera de 1993; sua voz foi muito provavelmente uma voz de “dispersão”).

O propósito de minha palestra hoje é investigar casos, ou momentos, de tal “dispersão” – coisas que têm resistido e sido reprimidas pela ideologia da *ummah* (transformada em alegoria no romance como “a Comunidade dos Fiéis”) durante séculos. Minha ênfase será mais no ato da “dispersão” do que nas suas formas ou, para ser mais exato, em como os muçulmanos, ou grupos dispersos de muçulmanos, tentam lidar com a natureza opressiva da idéia da “essência” (islâmica). Esta é decerto uma história indonésia; mas acredito que tenha alguma relevância para uma esfera mais ampla de experiências, islâmicas ou de outro tipo. Da maneira como vejo, a busca por um “Islã liberal” na Indonésia nos informa da dificuldade de reconciliar-se com a face de Jano da modernidade, assim como com os assuntos relacionados à contingência e à universalidade; também nos conta algo da política da fé num mundo plural.

Contudo, há duas coisas que gostaria de esclarecer antes de prosseguir para o assunto de minha apresentação. Primeiro está a palavra “liberal” no título. Obviamente, sigo mais ou menos os passos de Charles Kurzman, quem, seguindo uma sugestão do jurista indiano Asaf Ali Asghar Fyze (1899-1981) emprega a palavra e expande as obras pioneiras de Binder e Laroui.⁴ Observando as advertências de Kurzman em sua excelente introdução ao livro (que é uma coletânea de trabalhos de trinta e dois intelectuais muçulmanos), usarei o conceito de “Islã liberal” somente como um recurso heurístico, e não como uma categoria estabelecida.

Contudo, diferentemente de algumas das fontes de Kurzman, as pessoas em minha história chamam suas perspectivas de “liberais” sem escrúpulos. O website da Paramadina, uma instituição sediada em Jacarta presidida pelo principal pensador muçulmano indonésio, Nurcholish Madjid, anuncia que o seu é um “discurso islâmico liberal”. Um grupo de escritores e ativistas muçulmanos que empregam extensivamente a internet, programas

⁴ Charles Kurzman (org.), *Liberal Islam: A Source Book* (Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 4.

de entrevistas no rádio, colunas registradas e circulares semanais para disseminar suas opiniões também se chamam de “liberais”; e explicam com segurança por que escolheram esse rótulo.

A segunda coisa que creio que devo explicar através de minha apresentação é que o que vou fazer é mais ou menos dar a vocês uma série de esboços inacabados, já que estou lidando aqui com uma constelação de objetos em movimento. A metade é basicamente uma história jornalística de “variedades”. Portanto, tentarei – sem garantias de sucesso – não enredá-lo com o jargão corrente do indonesianista (*abangan*, *santri*, etc.), e não afogá-lo em nomes e acrônimos indonésios.⁵ Sob o risco de não dar o reconhecimento apropriado a muitas pessoas que deveriam ser mencionadas aqui, por seu papel passado e presente nesta história, prefiro limitar o número de heróis e vilões, se é que haverá algum, em minha apresentação. Não sou um Tolstoy, e não vou lhes oferecer uma resposta indonésia a *Guerra e Paz*.

Segue-se daí que a outra metade da palestra será uma leitura superficial das questões predominantes que envolvem a busca por um “Islã liberal” na Indonésia. Seja como for, creio que esta é a melhor maneira de captar, mais uma vez nas palavras de Geertz, “o específico e o incidental”.

Permitam-me começar com a história de um jovem rapaz que foi atingido e morto por uma motocicleta de passagem, e deixou dezessete diários em seu quarto alugado. Seu nome é Ahmad Wahib. Morreu numa rua de Jacarta em 1973. Ele era um novo recruta em *Tempo*. Como redator da revista, estive entre aqueles que organizaram seu funeral, etc. Quando fomos à sua casa, para apanhar e guardar os magros pertences que deixara, encontramos os grossos diários, cuidadosamente empilhados em sua mesa – como se Wahib tivesse preparado um presente de consolação para nós, no rastro da tragédia. Revelou-se verdadeiramente um

⁵ *Abangan* – javaneses não-ortodoxos ou pouco religiosos; *santri* – javaneses mais religiosos ou ortodoxos. Os termos são também usados para contrastar tendências políticas e sociais supostamente baseadas em visões diferentes da religiosidade (N. do T.).

presente, e não somente para seus amigos. Suas notas particulares, todas escritas a mão, não eram apenas outra história mais de uma vida privada.

Nascido em 1942 na ilha de Madura, no leste de Java, onde o islã tradicional encontrou fortes raízes, Wahib, graças a seu pai de espírito independente, foi o primeiro membro de sua família enviado para a escola pública de sua cidade natal. Em 1961 deixou Madura e mudou-se para Java Central, e inscreveu-se no Departamento de Física e Ciências da Universidade Gajah Mada, na velha cidade de Yogyakarta. Em 1970, foi para Jacarta, pela primeira vez em sua vida. Meses antes de morrer, trabalhava, deprimidamente, como um jornalista de *Tempo*.

Já em 1963, Wahib se destacou entre seus colegas. Como estudante universitário de uma família muçulmana fervorosa, entrou para o HMI (*Himpunan Mahasiswa Islam*, ou Associação de Estudantes Muçulmanos, estabelecida em 1947), que era uma das organizações estudantis politicamente mais ativas e influentes na década de sessenta. Em pouquíssimo tempo, Wahib envolveu-se em diversos debates ideológicos internos, freqüentemente intensos. Debates ideológicos e discussões políticas eram então uma rotina normal entre estudantes indonésios, tanto no campus como fora dele. Era a época em que a Indonésia, sob a “Democracia Guiada” de Sukarno, foi obrigada a seguir o caminho que Sukarno escolhera, que foi a versão indonésia de nacionalismo-mais-marxismo.

Era uma Indonésia muito diferente. Com um fervor revolucionário renovado, uma doutrina compreensiva de “socialismo indonésio”, uma vida política intensa um tanto similar à descrição orwelliana de “frenesi contínuo”, e uma máquina estatal que organizava sessões regulares de “doutrinação”, a Indonésia de Sukarno parecia-se um pouco à China de Mao – só um pouco, já que era possivelmente muito mais moderada e mais errática. Mesmo assim, extirpava todo tipo de pensamento “perigoso”. A idéia de promover o Islã como uma “ideologia” era tabu. A aspiração de criar um estado islâmico – um objetivo antigo entre os muçulmanos políticos – era ilegal. Sukarno e os militares proibiram o Masyumi, a maior partido islâmico e o segundo

vencedor da eleição livre de 1955. Ele pôs os líderes do partido na cadeia, e o Islã “modernista”⁶ que representava tornou-se um estigma político. O regime rotulou pessoas do tipo Masyumi “contra-revolucionárias” e “direitistas”. Naturalmente, o HMI, intimamente associado ao Masyumi e aos “modernistas”, tinha que agüentar o rótulo. Assediado e ameaçado constantemente pelas organizações estudantis politicamente poderosas de esquerda, teve que negociar e repensar muito – o que tornou necessária uma discussão teórica contínua e rigorosa.

Wahid, sempre um pensador, estava todo preparado a ajudar o HMI nesse processo de repensar. Gradualmente, junto com outros membros do HMI, descobriu falhas sérias na idéia do Islã como ideologia totalizadora e como guia completo para estabelecer um estado islâmico no século XX. O que tornava Wahid especial era que se permitira transformar-se, no caso, num “dissidente” – ou alguém que ousava questionar as camadas internas do sistema de crença islâmica. Crescentemente, ficou conhecido como um jovem intelectual brilhante, ainda que controverso, no círculo do HMI. Ele não era mais um João-ninguém. Lembro-me de que era uma época em que as idéias eram absolutamente importantes, cruciais mesmo, e às vezes dolorosas.

Durante esse período Wahib – um jovem rapaz baixo, frágil, modesto, sensível, que sempre falava com um sorriso cortês – anotou sua dor, suas dúvidas e idéias nos diários. Djohan Effendi, seu amigo íntimo e aliado que foi uma das primeiras pessoas que ousaram desbancar os princípios básicos do pensamento político do HMI, sabia da existência dos diários; sabia que seriam um texto rico e importante documentando a mente de um jovem muçulmano lutando para superar a inércia embaraçosa do pensamento islâmico após décadas de discurso “modernista”. Queria torná-los acessíveis ao público.

Após discutir o plano com a família de Wahib, enviou os diários para um redator e um editor. Levou oito anos para conseguir publicá-los em formato de livro, mas aparentemente a

⁶ Sobre os antecedentes históricos dos muçulmanos “modernistas” e sua política na Indonésia, ver Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973).

demora não importou de verdade.⁷ Heffner que, em seu *Civil Islam*, dá um bom resumo do papel de Wahib nos bastidores do novo movimento da “Reforma” (*Pembaharuan*) nos conta que os diários continuam a ser “um bestseller até hoje na Indonésia”.⁸ Talvez assim seja, embora eu não tenha certeza. O livro certamente incitou todo tipo de reação. Em meados dos anos oitenta, houve presumivelmente uma tentativa, por parte do Departamento de Assuntos Religiosos, de pressionar o editor a não reimprimir o livro; eu não o vejo em livrarias desde a terceira reimpressão de 1983. Contudo, embora houvesse um grupo influente que retratava Wahib como um herético,⁹ o livro chegou obviamente a um número significativo de leitores interessados. Dois membros importantes da nova geração de muçulmanos liberais, que não eram sequer adolescentes quando Wahib morreu, contaram-me que o livro de Wahib esteve dentre uma de suas primeiras introduções ao mundo maior da literatura mundial.

Como registro de pensamentos e notas diversos, o livro cobre uma grande variedade de tópicos. Contudo, tem um élan subjacente: é uma expressão de uma mente intensamente questionadora que rompe todo tabu, e ao fazê-lo, desbrava um novo território para debates ulteriores sobre a idéia de “Islã”. Wahib não estava desprovido de distúrbios íntimos. Numa anotação com data de 18 de maio de 1969, escreveu: “Senhor, venho a Vós não somente nos momentos em que Vos amo, mas também nos momentos em que não Vos sou fiel e não Vos compreendo, nos momentos em que pareço rebelar-me contra Vosso Poder. Ao fazê-lo, Senhor, desejo que meu amor por Vós volte como era antes”.¹⁰

⁷ O livro, organizado por Djohan Effendi e Ismed Natsir, sob o título de *Pergolakan Pemikiran Islam, Catatan Harian Ahmad Wahib* (“Reviravolta no Pensamento Islâmico, Diários de Ahmad Wahid”), foi impresso pela primeira vez em Jacarta pela LP3ES, uma instituição não-governamental de pesquisa social e econômica dirigida por antigos membros do HMI, em 1981.

⁸ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), p. 254.

⁹ *Ibid.* Ver também Robert W. Hefner, ‘Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries in Indonesian Islam,’ in *Indonesia*, 64 (October 1977), pp. 77-103.

¹⁰ Djohan Effendi e Ismed Natsir (orgs.), *Pergolakan*, p. 27.

Não obstante, os diários de Wahib em geral não são parágrafos poéticos que transmitem sua luta pessoal com a fé. O que mais fascina no livro é que se trata de um relato de primeira mão de como uma idéia tão nova obteve um ponto de apoio e ganhou novos defensores através de uma política organizacional básica. A despeito da desilusão posterior de Wahib com o HMI, ele e seus amigos, particularmente Djohan Effendi, conseguiram difundir suas idéias fazendo lobby para obter apoio, utilizando as sessões disponíveis de treinamento de quadros do HMI, tomando a dianteira em discussões internas e competindo por posições estratégicas.¹¹

Em setembro de 1969, exaustos e desiludidos, Wahib e Djohan abandonaram a organização; mas o programa que haviam defendido foi adotado como a nova plataforma do HMI. Era basicamente um programa fundamentado na consideração do Islã não como “ideologia”, significando uma visão totalizadora e imutável distintamente diferente de outra(s) “ideologia(s)” oposta(s), mas como uma fonte inspiradora de conduta. A partir dessa plataforma, liberado do estigma político, do mito maniqueísta e dos preceitos rígidos do passado, o HMI tornou-se progressivamente uma incubadeira para as novas elites políticas indonésias; hoje, são elas que praticamente dirigem o país.

Claro que as idéias de Wahib nem sempre encontraram uma audiência receptiva. Em realidade, ele se encontrava sob ataque persistente por parte da velha guarda do HMI, que defendia a antiga idéia do Masyumi de “Islã” e da busca por um estado islâmico; essa luta interna foi tão exaustiva que em última instância Wahib deixou o HMI, explicando que o fez para liberar a organização de sua “voz constantemente discordante”, e dar a si próprio um “espaço interior mais amplo” para pensar.¹² Contudo, por volta de 1970, suas idéias obtiveram novos conversos, o mais importante dos quais sendo Nurcholish Madjid quem, numa manobra repen-

¹¹ Numa anotação datada de 14 de julho de 1972, Wahib escreveu um relato de trinta páginas, em forma de ensaio, sobre o desenvolvimento do novo “entendimento” (*pemahaman*) do Islã na política do HMI no qual ele, junto a outras pessoas, teve um papel importante. Ver *Pergolakan*, pp. 144-174.

¹² *Pergolakan*, p. 44.

tina, promoveu eloqüentemente o que Wahib tinha estado falando em círculos íntimos.¹³ Era o imperativo de “secularizar” a sociedade islâmica de hoje.

De todos os pontos de vista, o que Nurcholish Madjid fez foi um evento importante, quando não histórico, no desenvolvimento das idéias liberais no Islã na Indonésia. O papel de Nurcholish Madjid foi indubitavelmente altamente estratégico. Na idade de vinte e sete anos já era uma estrela ascendente. Foi eleito presidente do HMI por dois períodos consecutivos (1966-1971), quando a Indonésia sofria um mudança social e política cataclísmica; quando a “democracia guiada” de Sukarno e sua economia socialista entraram em colapso, quando a Nova Ordem de Suharto subiu ao poder através de um banho de sangue terrível exterminando milhares de suspeitos de comunismo, e com a ajuda de estudantes, a maioria deles membros do HMI, que foram às ruas aos milhares, derrubando Sukarno, mudando o país. Era uma época de euforia para o HMI. Após quase uma década vivendo a vida de párias políticos, muitos muçulmanos, em particular os “modernistas”, o grosso dos partidários do Masyumi, viam em Nurcholish Madjid um líder intelectual e político do futuro.

Ele tinha todas as credenciais necessárias. Havia nascido em Jombang, em Java Oriental, um feudo do Islã tradicionalista, e sido criado por um pai que era um *kiyai* (um ulemá ou mestre religioso), e que escolhera o Masyumi como o seu partido. Nurcholish era um egresso de um *pesantren*, ou um internato islâmico, embora fosse um *pesantren* com uma diferença: ensinou Nurcholish não somente o árabe, como também o inglês e o francês. Mesmo como jovem ativista estudantil, ficou conhecido como homem de erudição e integridade pessoal. Os “modernistas” chamavam-no, com admiração, de “o novo Natsir” – Natsir fora o líder reverenciado do Masyumi, e também fora um homem erudito e de integridade pessoal, embora com uma disposição muito mais intransigente.

¹³ Wahib usou a palavra “secularização” numa anotação datada de 22 de agosto de 1969 em seus diários: “...a religião perdeu sua capacidade de absorver os problemas do mundo. Fomos incapazes de secularizar a orientação de Deus.... Secularizar Suas palavras é uma necessidade absoluta”. *Pergolakan*, p. 37.

Inicialmente, Nurcholish se sentia bem com as idéias que Natsir e os velhos “modernistas” representavam. Em 1965, publicou um livro, *Islamisme*, que logo se tornou leitura obrigatória para membros do HMI em todo o país. Sua argumentação baseava-se na ideologia predominante dos “modernistas”, que valorizava a finalidade e a integridade do Islã. Usando uma proposição tipicamente essencialista de livros como o de Vera Michels Dean, *The Nature of the Non-Western World*, Nurcholish via no Islã uma prática compreensiva, incluindo religião, sistema político, modo de vida e interpretação da história.¹⁴ Em linha com essa visão pan-óptica do Islã, Nurcholish escreveu outro artigo para ser difundido, como seu *Islamisme*, às seções do HMI por toda a Indonésia; este indicava que a “modernização” não equivalia à “ocidentalização”, pressupondo uma dicotomia estrita de entidades perfeitamente coerentes e abrangentes, classificadas perpetuamente como “Ocidente” e “Não-Ocidente”.¹⁵

Tal tentativa de totalidade era provavelmente irresistível dada a predominância do marxismo (e, em grande medida, do marxismo-leninismo) no pensamento político indonésio dos anos sessenta. Nurcholish, como muitos outros, naturalmente insistia que o Islã deveria dar uma resposta adequada a esse pensamento. Contudo, sua perspectiva mudou gradualmente. Em seus diários, Wahib escreveu que essa mudança começou logo após a visita de Nurcholish aos Estados Unidos em outubro de 1968, que foi sua primeira viagem ao exterior. Em seus diários, Wahib descreveu o encontro memorável de Nurcholish com Soedjatmoko, o embaixador indonésio nos Estados Unidos, um intelectual indonésio amplamente respeitado, e de como foi o início de uma linda amizade e da transformação de Nurcholish.¹⁶ Mas, qualquer que

¹⁴ Ver a matéria de capa de *Tempo* sobre Nurcholish Madijd e o novo movimento reformista. A história foi escrita por Ahmad Wahib, que era então o novo repórter de *Tempo*, e Syu’bah Asa, redator sênior que fora durante curto tempo membro do círculo intelectual ao qual pertencia Wahib quando ambos estavam em Yogyakarta. *Tempo*, 29 de julho de 1972, p. 46 e pp. 44-49. Sobre a posição de Nurcholish e os comentários críticos de Wahib a respeito, ver *Pergolakan*, pp. 28, 29 e 156.

¹⁵ *Pergolakan*, p. 156. Sobre a influência deste trabalho na política do HMI, ver p. 158.

¹⁶ *Pergolakan*, p. 161.

seja a razão (e não há por que haver uma única causa desse tipo de coisa), a busca por um Islã liberal na Indonésia estava pronta para um novo impulso, e 1970 viu Nurcholish ocupando o centro do palco do novo movimento de reforma islâmico.

Ele proferiu seu discurso controverso a três de janeiro de 1970, ante uma grande assembleia de estudantes muçulmanos e outros jovens ativistas. Este pode ser um padrão comum nas batalhas de idéias entre muçulmanos na Indonésia: discussões intelectuais seríssimas e freqüentemente profundas tomam a plataforma da política organizacional. O discurso, sob o título de “*Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat*” (“A Necessidade de Renovar o Pensamento Islâmico e o Problema da Integração da Ummah”), embalado numa prosa lúcida, embora bastante insípida, tinha a intenção de gerar uma crítica racional e judiciosa da complexidade com a qual os muçulmanos indonésios tinham de lidar. Nurcholish, como Wahib antes dele, fez um apelo em prol de um esforço de “secularizar” a vida do muçulmano. Por “secularizar” ele queria em realidade dizer “dessacralizar” coisas profanas que haviam sido tornadas sacras – como a idéia de um estado islâmico. Em outros termos, os muçulmanos deveriam “secularizar” o político ao mesmo tempo preservando o que era verdadeiramente sagrado no Islã.

A palavra era chocante (foi um “erro tático”, o próprio Nurcholish admitiu mais tarde¹⁷), o assunto era decididamente espinhoso, de modo que a reação ao discurso foi previsivelmente veemente. Como Heffner diz, “é difícil conceber uma questão mais provocadora a partir da qual iniciar uma carreira como intelectual muçulmano”. Seu *Civil Islam* fornece uma descrição excelente e uma análise da controvérsia em torno do discurso de Nurcholish de 1970, assim como do fundo social da crescente polaridade entre a nova geração de intelectuais muçulmanos e os

¹⁷ Ver Kurzman, *Liberal Islam*, p. 29. Kurzman publicou uma nova versão do texto, que foi apresentada em 1972, na qual Nurcholish explica: “...por “secularização” não se quer dizer o uso do secularismo e a transformação dos muçulmanos em secularistas. O que se quer dizer é a “temporalização” dos valores que são de fato mundanos, e a liberação da ummah da tendência de espiritualizá-los”. Kurzman, p. 286.

antigos “modernistas”. Não vou repetir a descrição de Heffner aqui.¹⁸ Para os propósitos desta palestra hoje, será suficiente uma citação de Heffner, parafraseando Natsir, o principal pensador dos antigos “modernistas”, para recordar-nos do que acredito ser o princípio fundamental da busca indonésia por um Islã liberal. “O Islã é um sistema ‘total’”, escreveu Natsir em 1953, “que tem por objetivo regular toda a vida humana. Aceitar a idéia de que o Islã não controla todas as esferas da vida social pressupõe uma renúncia ao holismo do Islã.”¹⁹ É exatamente contra tal “holismo” que uma nova geração de intelectuais muçulmanos, muitos deles com menos de quarenta anos, levantam suas vozes.

Antes de lhes contar mais sobre esses novos jogadores no campo, permitam-me revisar quais são os temas em pauta, após seguirmos as histórias de Ahmad Wahib e Nurcholish Madjid.

Uma ênfase importante que Wahib pôs na sua sondagem pioneira dos problemas da “inércia” (*kemandegan*) islâmica na Indonésia é o imperativo de historiar a fé. Claro, isto não é algo estranho ao pensamento islâmico contemporâneo. Mesmo assim, foi Wahib, em sua maneira juvenil e não-sistemática, ainda em 1969, quem fez um chamado para que a noções de “essência”, “unidade” e “imutabilidade” fossem reexaminadas.

Lembremo-nos de que no início Wahib não abandonara inteiramente a noção de “essência”. A orientação Divina é dada a toda a humanidade, independentemente do espaço e do tempo. “Esta é única, eterna e universal”, escreveu a sete de novembro de 1970. Contudo, o ser humano está limitado pelo tempo e espaço e, o que é mais importante, ele ou ela cresce, desenvolve-se, muda. Ele/ela é um ser-na-história. Nesse sentido, o status do Profeta é como “um caso condicional”. A história de vida do Profeta é uma “cópia” ou uma “fotografia” do ensinamento do Islã, e não esse ensinamento mesmo. Assim, diz, a relação entre um muçulmano e o Profeta é necessariamente criativa. “Não temos de imitar toda

¹⁸ Heffner, *Civil Islam*, pp. 116-119.

¹⁹ *Ibid.*

palavra-e-ato do Profeta”. Desse modo, não é exatamente correto ver limites ou contornos islâmicos dirigindo os afãs da humanidade, e Alá como um Ser que dirige todas as atividade humanas.

“Para mim”, diz Wahib, “Alá é a autoridade central do ético e o Islã uma fonte do moral (espiritual)”. Como conseqüência, o Islã para Wahib é uma “religião privada/pessoal” (*agama pribadi*).

Numa anotação datada de quinze de setembro de 1970, Wahib se enfrontou ainda mais no questionamento da posição do Alcorão. “Ao dizer que o Alcorão não é a revelação de Deus, exalto-O e glorifico-O ainda mais. Ao identificar o Alcorão como sendo as palavras de Alá, nós O ofendemos, insultamo-Lo e à Suas Vontades, vendo-as como meros objetos explicáveis em linguagem humana. ...Deus é “o inverbalizável”. Ele é o dono de mensagens eternas. Ele e Sua Palavra estão ocultas, inalcançáveis à nossa razão e nossa expressão.... Com fé tentamos receber Deus. Mas a Fé em si não é igual a Deus. A Fé é somente um meio para um encontro. Portanto, a noção de Fé é mutável de acordo com o nível de experiência do ser humano que a usa”.

Wahib morreu aos trinta e um anos, e não teve tempo de continuar sua investigação e desenvolver seu pensamento. Mas o que escreveu na anotação citada acima equivale a desconstruir a noção de “essência” à qual os muçulmanos dispersos deveriam retornar. Em realidade, o argumento de Wahib é uma celebração da dispersão.

Sua tese se assemelha às idéias desenvolvidas pela assim chamada “teologia negativa” mas, o que é mais interessante, uma tese paralela pode ser discernida no pensamento teológico posterior de Nurcholish. Este naturalmente está melhor equipado que Wahib para a leitura detalhada do texto corânico, e, escrevendo para um público amplo, é mais lúcido em sua prosa, com um toque de serenidade. Mas o que expressa é fundamentalmente uma ruptura radical com a noção de “holismo” islâmico, a idéia de preceitos trans-históricos e o mito de uma única *ummah*. Seus trabalhos mais populares, coligidos num livro apropriadamente chamado de *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (“Portas Em direção Ao Senhor”) é uma defesa da diferença contra a supressão da identidade.²⁰

²⁰ *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jacarta: Penerbit Paramadina, 1995).

Um dos argumentos mais interessantes de Nurcholish é sua interpretação de *syariah*. Esta, de acordo com ele, é igual à palavra “caminho” ou “maneira”. Em outros termos, algo que não pressupõe “inércia”. Pressupõe “processo”, que por definição é um evento contínuo – não um fechamento. A noção chave é “em direção a” (*menuju*), e estamos todos sempre a caminho em direção a Deus, o inalcançável (ou, nos termos de Wahib, “o inverbalizável”), porque Ele é absoluto, e nós não.

Mesmo o sentido do próprio “Islã” exige uma redefinição. Para Nurcholish, *islam* significa “uma submissão completa a Deus”. Portanto, toda religião verdadeira é *islam*, e mesmo a religião trazida pelo Profeta Maomé não é singular. Não é uma unidade separada e isolada. Quando alguém fala do “triunfo do Islã”, diz Nurcholish, “deveria ser o triunfo de uma idéia, independentemente de quem faça a boa ação. O triunfo do Islã deveria ser uma felicidade para todos.”²¹

A teologia inclusiva de Nurcholish é indubitavelmente uma alternativa muito atraente para o barulho e fúria de hoje das, para usar a metáfora de Karin Armstrong, “batalhas por Deus”. Tem o sentido positivo de tornar a universalidade não somente desejável, como também possível. Contudo, é ao próprio tema da universalidade a que o “Islã liberal” tem de se dirigir. Tanto na desconstrução de Wahib da noção de “essência”, como no argumento de Nurcholish para liberar a diferença da identidade, a ênfase está no caráter historicamente contingente do Islã. Dessa perspectiva, o que preconiza a noção de universalidade em suas idéias?

Para o pensamento atual da versão indonésia do Islã liberal, a noção de universalidade é problemática. De um modo ou de outro, os “modernistas” da geração anterior de intelectuais muçulmanos indonésios, insistindo na purificação da fé, consideravam os sedimentos de história local (ou histórias locais) como não-islâmicos. “Moderno” nesse sentido é desprovido de memórias – ou de uma reivindicação de especificidade. Mas é uma questão

²¹ Ver meu Prefácio a *Pintu-Pintu*, pp. vii-xv.

controversa se, ao negar a noção de contingência histórica, os modernistas purificadores aceitam o sentimento inclusivo pressuposto na noção de universalidade. Um Islã além da história é uma perfeição pura; é acabado, como um espaço fechado – e não pode de maneira alguma ser aberto à alteridade. Reivindica o Texto como monolítico.

Provavelmente, por essa razão, a nova geração do Islã liberal inclui um grande número de intelectuais com uma origem mais tradicionalista. Provêm de fortes famílias do NU ou Nahdlatul Ulama, um grupo sócio-político liderado por uma confederação de ulemás, cujas bases sociais e políticas são os *pesantren* (internatos islâmicos). Crescentemente, o NU define sua identidade afirmando uma postura crítica com relação às forças de atração e repulsão da “modernidade”, insistindo na legitimidade dos legados culturais que moldam o “Islã consuetudinário” (*customary Islam*). Nesse sentido, nem todos os jovens intelectuais, apesar de argumentar pela historicidade da Fé, como Wahib e Nurcholish (cuja genealogia intelectual está mais para o lado dos “modernistas”) estão satisfeitos com a palavra “liberal” como adjetivo. Um artigo no número recente do website de LKiS, escrito por A. Djadul Maulana, uma das figuras principais do grupo LKiS, uma ONG muçulmana conhecida por sua oposição aberta aos histriônicos “fundamentalistas” de rua, argumenta que o discurso atual sobre o “Islã liberal” pode ser apenas um repeteco do estado de ânimo “modernista”, já que seu viés permanece sendo a universalidade do Islã.

Não é certo se a nova geração de jovens muçulmanos liberais que mantêm o website do Islamlib responderiam satisfatoriamente ao desafio. Contudo, como os membros de LKiS, colocam-se frontalmente contra o próprio estado de ânimo “modernista” de que Maulana fala. Como Maulana, a figura principal desse grupo, Ulil Abshar Abdallah é um intelectual convicto do NU. Ulil, como é geralmente chamado, era filho de um ulemá do NU em Jepara (Java Central), terminou sua educação tradicional e adquiriu o árabe numa faculdade privada em Jacarta. Bem versado na longa história da exegese corânica (da qual aprendeu a dinâmica da “dissensão interna” na interpretação da Fé), tem familiaridade com a filosofia contemporânea européia, entre outras coisas por ler

seu Heidegger em árabe. Aos trinta e um anos, Ulil consolidou-se como escritor e palestrante brilhante, e também como um ativista que promove o diálogo entre religiões diferentes. Seu argumento por um “Islã liberal” é exatamente contra a idéia de um Islã puro ou “Islã *an sich*” ou, como consequência, o Islã como presença transcendental. Como diz, o Islã sempre tem um adjetivo vinculado. Daí a palavra “liberal” em “Islã liberal” não ser simplesmente um qualificativo entre outros, mas uma consagração da legitimidade dos qualificativos. Assim, ao passo que a palavra “liberal” pressupõe uma crença no direito individual, particularmente em assuntos religiosos – em outros termos, o reconhecimento da dispersão – implica também uma noção de “liberação”.

Em seu e-mail recente, ele avança mais ainda advogando uma interpretação do Islã pós-Nurcholish. “Estamos visando o próprio cerne da doutrina”, diz. Seu grupo, diz, planeja publicar uma nova edição do Alcorão (ele e seus amigos a denominam de “edição crítica”) que possa servir como uma mina de alternativas diferentes de interpretação.

Pode não ser conversa fiada. Muito recentemente, um jovem estudioso de Macassar, Taufik Adnan Amal, publicou um estudo da história do Alcorão, descrevendo, entre outras coisas, a repressão da heterogeneidade na maneira como o Alcorão é lido. Isto se deu após Uthman, o terceiro califa, ter unificado e standardizado a escrita e a leitura do texto em meados do século VII. Seu livro, *Rekonstruksi Sejarah al-Qu'ran*²² (“Reconstrução da História do Alcorão”) é definitivamente o primeiro do tipo, e pode abrir o caminho para uma “liberação” ulterior.

Claro, o ímpeto da característica liberadora do Islã gerará resistência por parte dos muçulmanos mais “escriturais”. Mas suprimir isso exigiria um tipo de regime menos democrático e mais islamista na Indonésia. Afinal de contas, se um Ahmad Wahib conseguiu elaborar sua lista interminável de perguntas sobre Deus e outras coisas menores, outras mentes inquietas também estarão tão aptas como o jovem rebelde que morreu numa rua de Jacarta em 1973.

Obrigado.

²² Yogjacarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001.

3. RELEMBRANDO A ESQUERDA*

A noite de vinte e dois de junho de 1996 iniciou-se com um espetáculo de lenços vermelhos. Cerca de setenta pessoas, a maioria de vinte e poucos anos, lotavam o salão de conferências iluminado a neon do escritório do *Jakarta Legal Aid Bureau*.¹ Quase todo mundo tinha um cachecol vermelho amarrado ao pescoço, quase todos eram esqueléticos e magérrimos, e o salão tinha uma atmosfera de excitação e insolência.

Claro que era uma noite curiosa. Os jovens estavam celebrando o nascimento de um novo partido político, o PRD (*Partai Rakyat Demokratik* ou Partido Democrático Popular). De um só golpe ousado, criaram dois atos de desafio ao regime de Suharto. O regime declarara que era ilegal estabelecer um movimento ou partido político sem a permissão do governo, e os membros do PRD desafiavam isto abertamente. O regime de Suharto criou um amplo medo de qualquer coisa “esquerdista”, e ameaçava todos que professassem uma convicção matizada de idéias marxistas. Os jovens de lenços vermelhos levantaram-se contra isso. Sob os olhos vigilantes dos espiões do governo, hastearam abertamente o pendão da Esquerda.

A noite foi marcada também por uma cerimônia de entrega de prêmios, que honrava pessoas e instituições consideradas por alguns como inimigas do regime, incluindo entre outras o romancista Pramoedya Ananta Toer e o semanário de notícias *Tempo*.

Qualquer indonésio de mais de quarenta anos de idade que testemunhasse os eventos dessa noite se sentiria comovido ou apreensivo ou ambos. Comovedora era a coragem desses jovens: eis um grupo de pessoas sem constrangimento ou inibições que se levantou e descartou o manto de supressão imposto a eles durante

* Paper apresentado no *Indonesia Update 2000: Indonesia: 20th Century History and the Future*, na Australian National University, de seis a sete de outubro de 2000. Gostaria de agradecer a Dewi Anggraeni pela tradução de trechos do texto. Gostaria de agradecer a M. Nasiruddin da Biblioteca do ISAI por ajudar-me em minha pesquisa.

¹ Escritório de Auxílio Jurídico de Jacarta (N. do T.).

anos. O regime Suharto era perfeitamente capaz de eliminar qualquer coisa ou qualquer um que considerasse que indicasse o retorno do comunismo. Todos naquele salão de conferências tinham uma consciência aguçada da retaliação violenta que aguardava aqueles jovens. Nossos temores se tornaram realidade quando a nove de agosto de 1996 o governo acusou o PRD de ter cometido alta traição, e em agosto de 1996 todos os líderes do PRD que haviam se escondido foram presos. O presidente do PRD, Budiman Sujatmiko foi posteriormente acusado e sentenciado a treze anos de prisão, e alguns membros do PRD foram seqüestrados e torturados, e um deles assassinado.

Contudo, o regime da Nova Ordem² também revelou uma falha séria em sua estratégia de atacar a “Esquerda”. Suprimida, a Esquerda aumentou e tornou-se outra coisa: não é mais uma convicção política definida a respeito de certos assuntos na vida, e é mais ainda que somente um tipo de ideologia. Tornou-se uma insígnia de coragem entre os jovens e um encantamento para os não-iniciados. Parafraseando as palavras de uma personagem de Graham Greene sobre o comunismo, há uma *mystique* e uma *politique* a respeito da “Esquerda”.³

A *mystique* surgiu de várias vozes sussurrantes. Como os livros sobre o marxismo eram proibidos, tornaram-se um novo tipo de pornografia: os jovens os procuravam e exploravam dissimulada e avidamente. Também os fotocopiavam, dessa maneira multiplicando-os. Algumas dessas pessoas tornaram-se inclusive editores: “Costumávamos obtê-los em [forma de] fotocópia, passadas de mão em mão”, disse um dos executivos da Teplok Press Publishing, que publicou um volume de análise sobre *Das Kapital*. Desse modo essas atividades, iniciadas em 1989,

² *Orde Baru*, “Nova Ordem”, nome oficial dado ao regime de Suharto estabelecido a partir de 1966 (em contraste com *Orde Lama* ou “Ordem Antiga”, nome dado ao regime deposto de Sukarno) (N. do T.).

³ “O comunismo, meu amigo, é mais que o marxismo, assim como o catolicismo é mais que a Cúria Romana. Há uma *mystique* assim como uma *politique*.... Os católicos e os comunistas cometeram grandes crimes, mas pelo menos não permaneceram de fora, como uma sociedade estabelecida, e indiferente. Prefiro ter sangue nas mãos do que água como Pilato”. Da última carta do Dr. Magot, em *The Comedians* (1966), parte 2, capítulo 4.

continuaram na medida em que se faziam grupos de discussão em locais improváveis, por exemplo durante uma escalada de montanha ou em quartos iluminados apenas por lâmpadas de querosene, conhecidas como *teplok*, uma palavra que mais tarde adotariam como nome comercial.⁴ Portanto, não é de surpreender que, mal passado um ano após a queda de Suharto, os livros de conteúdo de tendência de esquerda entraram no mercado livremente.

Minha própria observação mostra que, desde 1999, houve cerca de quarenta títulos associados com socialismo e marxismo publicados na Indonésia. Entre estes estão *Marx Para Iniciantes*, uma obra traduzida de Mao Zhe-dong sobre contradições, uma obra traduzida de Che Guevara, e os escritos de Tan Malaka.⁵ Um livro apresentando o marxismo vendeu mais de vinte mil cópias em um ano, alcançando a quarta edição. Há sete editoras, administradas em geral por jovens, que publicam ativamente esse gênero de literatura.⁶ Além de publicações em formato de livro, também publicam boletins e revistas. Pelo menos três periódicos estão em circulação este ano com conteúdo “de tendência esquerdista”: *Majalah Kerja Budaya*, *Kiri* e *Kritik*.

A expressão “de tendência esquerdista” não se restringe a publicações literárias. Tem um significado igualmente importante também nas artes. Em Yogyakarta, um grupo de jovens artistas com cabelos estilo punk e tatuagens, denominando-se de *Taring Padi*, ou “Caninos de Arroz”, fundado em 1998, iniciou um tipo de arte que se opõe aos negócios de arte nas galerias – obviamente por causa de sua associação com o capitalismo – e produz imagens com temas políticos em lugares públicos. Cooperando com algumas organizações, publicam um boletim de curta existência com um slogan impresso na capa: “opondo-se ao imperialismo”. Eles parecem querer ser mais “esquerda”, mais “coletivistas” e mais radicais que uma organização que existe desde abril de 1997,

⁴ *Kompas*, “Buku-Buku Kiri Menyerbu Pasar...”, quinze de abril de 2000, página 7.

⁵ Famoso político comunista e ativista anticolonial indonésio que lutou contra o regime colonial holandês (N. do T.).

⁶ *Ibid.*

Apotik Komik,⁷ que sustenta a mensagem de uma preocupação com o social e leva suas palavras para além das galerias sem gritar “realismo social” em seu trabalho.⁸ Muitos retratam em linhas enfáticas parecidas a desenhos, contra um fundo de cores simples e primárias, imagens sugestivas de corpos humanos com dor ou raiva, como que para representar, com um toque surrealista, as realidades terríveis da Nova Ordem.

Assim, o que significa a “Esquerda” para esses jovens? “Esquerda” em última instância é um assunto na política da memória sob a Nova Ordem. Claro, para diversos grupos de ativistas pró-democracia nascidos e crescidos após 1966, o início da Nova Ordem, a “Esquerda” representa mais uma expressão de oposição do que uma tentativa de recapturar coisas do passado. Contudo, é essa memória que pressupunha uma território invadido pelo poder, e é a autoridade para tecer essa memória que os jovens estão lutando para obter. A luta não foi sempre um protesto aberto. Todo ano desde os anos oitenta e até o final da Nova Ordem, tiveram de assistir o filme “A Traição do G30S-PKI”, um filme de propaganda sobre os assassinatos dos generais do exército em 1965.⁹ Em protesto, liam com entusiasmo os trabalhos de Pramodya Ananta Toer que era acusado de ser “comunista” e cujas obras foram proibidas. Em diversos encontros fechados, acolhiam antigos detentos políticos que tinham vínculos como o PKI ou Partido Comunista Indonésio. Os lenços enfeitando os pescoços dos membros do PRD em vinte e dois de junho de 1996 também eram um ato deliberado na política da memória – evocador da consciência política entre os grupos estudantis e outros especialmente no período 1965-67.

Assim, o que é importante não é o que é a “Esquerda” mas como é expressa. Um website em língua inglesa que mostra o líder do *Taring Padi*, Yustoni Volunteero, descreve-o não somente como tendo o sex-appeal que chama o “mulherio”, mas também

⁷ “Apoteca Cômica” (N. do T.).

⁸ Sobre a diferença entre *Taring Padi* e *Apotik Komik*, ver *Gamma*, 27 de junho de 2000.

⁹ Incidente que serviu de estopim para uma explosão de violência por todo o arquipélago onde morreram centenas de milhares de pessoas (N. do T.).

como leitor de *Das Kapital* e Bakunin. Uma editora prolífica, LKiS, dirigida por jovens intelectuais muçulmanos em Yogyakarta, publica livros que vinculam idéias de emancipação social ao Islã. Tem algo de intempestivo nisso tudo, mas também há um desejo desinibido de explorar novos territórios de pensamento transcendendo a fronteira prescrita pela sociedade e pela religião. Embora atraído pelo mistério do passado suprimido, o novo engajamento com a “Esquerda” não é uma cópia dele. O PRD, durante anos considerado com grau variado de preocupação como uma “nova geração do PKI”,¹⁰ promove em seu programa político a necessidade de uma democracia parlamentar com um sistema multipartidário (e nada diz sobre a liderança do proletariado). Numa discussão sobre “A Esquerda na Ásia” em Jacarta, o presidente do PRD, Budiman Sujatmiko até atacou os erros conceituais do PKI nos seus programas de reforma agrária nos anos sessenta.¹¹

Kritik, uma das revistas da Esquerda, expressa a necessidade de explorar um novo pensamento para a “renovação do socialismo”. Os ativistas do PRD assim como os jovens intelectuais que seguem as idéias políticas do “socialismo democrático” fazem parte do conselho editorial. Não está claro o que os une ou divide. No passado, era o Partido Socialista Indonésio, ou *Partai Sosialis Indonesia* (PSI), que representava a plataforma “socialista democrática”. O PKI rotulava o PSI de “direita”.

Nesse sentido, a *mystique* da Esquerda, ou seu encantamento como inimigo mais temido da “Nova Ordem” não gerou nenhum pensamento coerente sobre a situação atual da sociedade indonésia, e o que tem de ser feito para responder aos diversos desafios. Enquanto partidos comunistas e socialistas do passado

¹⁰ Veja um relatório do Human Rights Watch/Asia, Robert F. Kennedy Memorial Center for Human Rights, agosto de 1996, número 8 (C). Mais recentemente, uma afirmação de um vice-presidente do MPR sugere que o plano do PRD é trazer de volta o comunismo para a Indonésia. Ver *Media Indonesia*, 20 de março de 2000.

¹¹ Nota de um seminário sobre “Kiri di Asia” (“A Esquerda na Ásia”), organizado pela revista *Kalam*, no Teater Utan Kayu, 25 de fevereiro de 2000.

apresentaram todos uma análise marxista precisa da condição social e política do país – e linhas oficiais orientando as medidas estratégicas e táticas a serem tomadas – somente o PRD mostra uma consciência da necessidade de ter uma plataforma política com embasamento teórico. O problema é que não é fácil elaborar um programa político de esquerda numa era definida pelo êxito da economia de mercado, tanto dentro como fora da Indonésia.

Isto pode ter tido um impacto na *politique*: ideologicamente em retirada, a “Esquerda” encontra-se em águas não mapeadas, incapaz de decidir o que deve ser feito com relação ao progresso do etos capitalista na sociedade. Não conseguiu tornar-se uma estrela-guia. Apesar da desigualdade social existente assim como do ressentimento geral com relação ao regime Suharto e sua vinculação com o “grande capital”, a presença da Esquerda continua mínima em termos de seguidores e proeminência ideológica. Na eleição de 1998, o PRD só amealhou 70.000 votos – insuficiente mesmo para obter uma única cadeira no Conselho Legislativo ou DPR. Enquanto isso, outro partido, o Partido da Justiça ou *Partai Keadilan* que, como o PRD, foi fundado e apoiado por jovens, desenvolvido a partir de grupos de discussão parcialmente clandestinos entre os estudantes universitários, conseguiu obter seis cadeiras. O *Partai Keadilan* não tem contudo quaisquer conexões com a ideologia da Esquerda; advoga, isso sim, idéias islâmicas tipo purificação moral – recordando bastante o movimento *Ikhwanul Muslimin* no Oriente Médio.

O vencedor da eleição, o Partido Democrático de Luta Indonésio ou PDI-Perjuangan, tem muitos seguidores entre os pobres, empunhando os estandartes de Sukarno, que era um homem da Esquerda – e muitas vezes considerado um aliado pelo PRD. E contudo não mostrou nada que fosse geralmente apresentado no programa de Esquerda e anti-governamental durante o governo Suharto. Com relação ao status de Timor Leste e o papel dos militares no DPR (Câmara de Representantes) e o MPR (Conselho Consultivo), esse partido, liderado por Megawati, esteve mais em linha com o Partido Golkar, de fato seu inimigo político. Parece que a ideologia ou a origem de classe dificilmente

desempenham um papel na maneira como os partidos políticos indonésios escolhem amigos ou inimigos.

Uma das palavras novas cunhadas por Sukarno nos anos sessenta foi *komunistofobia*. O propósito dela era penalizar os grupos políticos indonésios que mostrassem aversão ao PKI e rejeitassem qualquer tentativa de forjar uma “frente unida” com os marxistas-leninistas. Mas desde 1966, Sukarno e suas idéias foram extirpados da constelação política e a *komunistofobia* ou medo do comunismo realmente reinou supremo.

Começou com o massacre de pelo menos meio milhão de pessoas acusadas de ser membros do PKI, e ainda não terminou. Numa pesquisa de opinião conduzida por *Tempo* recentemente com mais de mil estudantes de escola secundária em três grandes cidades, 57% dos entrevistados responderam não à pergunta sobre se se deveria permitir que o comunismo fosse ensinado e divulgado entre os alunos sob a forma de “conhecimento”. Quase 60% disseram não à distribuição de livros sobre o comunismo na Indonésia. Parece que três décadas de campanha anticomunista da Nova Ordem deixaram uma marca profundamente enraizada na lembrança nacional. De acordo com a pesquisa, 97% dos entrevistados foram informados sobre o G30 pelos seus professores e por livros escolares. (O G30 foi o “Movimento 30 de Setembro” que levou à prisão e morte de generais do exército – um ato violento que provocou o massacre anticomunista de 1965). Mais de 80% acreditam na mensagem principal do filme de propaganda da Nova Ordem sobre o incidente.¹²

A persistência da memória, nesse caso, pode desempenhar um papel importante na formação ou então na desestabilização do programa político democrático indonésio. Um passado traumático talvez possa forçar a nação a criar um prática e método melhores de resolução de conflitos. Essa história traumática também tem um impacto negativo na acumulação do tipo de capital social que a Indonésia precisa juntar, consistindo primordialmente numa

¹² *Tempo*, oito de outubro de 2000, p. 14.

capacidade compartilhada de ter confiança e na administração pacífica das diferenças. A tentativa fracassada do Presidente Abdurrahman Wahid de gerar uma plataforma de reconciliação ao lidar com membros perseguidos do PKI é indicativa do impasse profundamente enraizado no caminho para uma reforma política mais inteligível e institucionalizada.

Essa história é típica do estilo de Gus Dur:¹³ uma declaração presidencial ousada seguida de inação. Em março, o presidente reiterou o que dissera sempre ter acreditado: isto é, na necessidade de desculpar-se com as vítimas do massacre anticomunista de 1965. “Desde o início, sempre pedi uma desculpa.... Gostaria de desculpar-me por todos os assassinatos daquelas pessoas que se alegava serem comunistas”, foi citado como tendo dito num programa de entrevistas na televisão no dia treze de março.¹⁴

Extraordinariamente, o presidente, que foi um dia presidente do NU, também admitiu que muitas pessoas conectadas ao NU (*kalangan NU*) tomaram parte no massacre.¹⁵ Ele tinha consciência de que havia uma disputa sobre se os membros do PKI, acusados (sem provas) de estarem implicados nos assassinatos de 1965 de sete generais do alto-escalão do exército, mereciam punição. O caso deveria ser aberto, disse numa citação, e para resolver a disputa esta deveria ser enviada aos tribunais.

O programa de entrevistas chamado *Secangkir Kopi* (“Uma Xícara de Café”) tinha uma atmosfera bastante jovial, mas a reação às palavras de Gus Dur foi bastante intransigente. O principal alvo foi a sugestão do Presidente de que a decisão de 1966 do MPR de colocar o PKI e a disseminação da ideologia marxista-leninista na ilegalidade deveria ser revogada.¹⁶ A maioria dos líderes políticos e religiosos muçulmanos rejeitaram veementemente a idéia. O Conselho Indonésio de Ulemás ou MUI

¹³ Nome popular do ex-Presidente Abdurrahman Wahid (N. do T.).

¹⁴ *Kompas*, 15 de março de 2000, p. 1 e p. 11.

¹⁵ *Nahdlatul Ulama*, umas das maiores e mais antigas organizações islâmicas na Indonésia (N. do T.).

¹⁶ Gus Dur reafirmou sua posição declarando que a decisão de 1966 do MPR viola os direitos legais das pessoas. *Media Indonesia*, primeiro de abril de 2000.

(*Majalah Ulama Indonesia*) fez uma declaração oficial de opinião semelhante.¹⁷ A primeira semana de abril viu milhares de seguidores da Frente da Comunidade Islâmica Indonésia (*Front Umat Islam Indonesia*) irem às ruas, manifestando seu protesto em frente ao Palácio Presidencial, queimando bandeiras e símbolos do PKI. Mesmo os seguidores naturais de Gus Dur, a comunidade do NU, não o apoiou nesta questão específica. Seu sucessor escolhido como presidente do NU, K.H. Hasyim Muzadi, disse a um repórter que uma política de reconciliação com os membros do PKI deveria ser gradativa. Por enquanto, a decisão de 1966 do MPR continuará.¹⁸

O apoio de que Gus Dur goza vem principalmente do PKB (o próprio partido dele) no Parlamento e dos ativistas e intelectuais de direitos humanos; estes perfilam-se como uma influência política modesta na Indonésia de hoje. Tipicamente, o Presidente, conhecido por seu desprezo pelos parlamentares, fez muito pouco para gerar um grupo de seguidores mais poderoso no corpo legislativo. Não é de estranhar que ninguém tivesse levantado a voz na sessão anual do MPR para revogar o decreto que a assembléia anterior promulgara em 1966.

Uma voz curiosa é a de Pramoedya Ananta Toer. O escritor, que se tornou um ícone das vítimas de 1965, rejeitou o pedido de desculpas de Gus Dur. “Que fácil”, disse com uma ponta de sarcasmo, comentando sobre o pedido de Gus Dur por reconciliação. Disse que não confiava no Presidente que em sua opinião era alguém que, entre outras coisas, deveria também ser considerado

¹⁷ *Media Indonesia*, 24 de março de 2000. O jornal publica também uma citação de Hussein Umar, um membro do PPP no DPR, que menciona uma opinião emitida pelo Kongre Alim Ulama (“Congresso de Ulemás”) em Palembang de oito a onze de setembro de 2000, opondo-se à idéia de reconciliação de Gus Dur ao declarar que os comunistas são “infieis” (*kafir*). Um laço matrimonial com um deles é ilegítimo, diz Hussein Umar, citando a declaração dos ulemas.

¹⁸ *Forum Keadilan*, nove de abril de 2000, p. 72. Anteriormente, citou-se-lhe dizendo que “o comunismo deve permanecer proibido na Indonésia” e que “os membros do MPR devem permanecer firmes na sua recusa de revogar [a decisão de 1966 do MPR]”. *Media Indonesia*, 20 de março de 2000.

responsável pelo massacre e pelo estabelecimento da Nova Ordem. “Aqueles que sofreram a surra ainda sentem a dor, enquanto que os surradores já não se recordam mais. A reconciliação é um absurdo...reconciliação é mera conversa das pessoas no poder”.¹⁹

Em lugar de reconciliação, Pramoedya insistiu na retribuição; o que é mais, ele queria que fosse feita por meios legais. Para ele, deveria haver justiça através do julgamento dos perpetradores. Contudo, não se prontificou a dizer ao entrevistador como e se o governo teria a capacidade de fazer isso, dada a ausência de uma instituição legal com credibilidade para lidar com crimes políticos cometidos por um grande número de pessoas há mais de três décadas.²⁰ Sua receita foi simples: “Se o governo não puder fazê-lo, deveria sair do caminho”.

A voz inflexível de Pramoedya (com um traço de amargura, devo dizer) é uma voz solitária. Ele não recebeu sequer o apoio de seus amigos íntimos. Em meus muitos encontros com antigos prisioneiros políticos associados ao PKI, descobri que muitos deles não compartilhavam as opiniões de Pramoedya. Eles até as ressentem, já que acreditam que dará alento aos grupos políticos que espalham o medo de uma futura retaliação pró-comunista. Para alguns deles, Pramoedya é um filisteu político, alienando aliados em potencial e fortalecendo inimigos existentes. Pelo menos um deles me disse que ninguém tinha o direito moral de rejeitar um pedido de desculpa de uma pessoa tão bem-intencionada como Gus Dur. Muitos deles acreditam na sinceridade de Gus Dur, já que sabem que mesmo antes que se tornasse chefe de estado, Gus

¹⁹ *Forum Keadilan*, 26 de março de 2000, pp. 24-27.

²⁰ As opiniões quanto aos assassinatos de 1965-66 divergem. Há provas crescentes de que esses assassinatos fizeram parte de um plano sistemático e coordenado, mas a documentação histórica claramente mostra que o padrão de ação divergiu dramaticamente de lugar a lugar. Conflitos políticos locais entre os partidos (seguidores do NU e PKI em Java Oriental e do PNI e PKI em Bali) também desempenharam um papel significativo no banho de sangue. Ver, por exemplo, Hermawan Sulisty, *Palu Arit di Ladang Tebu* (Jacarta: Kepustakaan Populer Granmedia, 2000, pp. 232-247).

Dur muitas vezes manifestou sua idéia de reconciliação em diversas comunicações privadas.²¹

Hoje, contudo, a idéia desapareceu do cenário. Ainda teremos de ver se algo resultará do esforço da nação para lidar com seu passado traumático. Há uma possibilidade, mesmo que muito remota, de que algo esteja surgindo. Uma ONG preparou um projeto para criar a base legal de uma “comissão de verdade e reconciliação”. A equipe de redação é composta de membros de departamentos diferentes do governo, como a Procuradoria Geral, os Ministérios de Lei e Legislação, Assuntos Internos e Segurança. Essa equipe espera apresentar um projeto final da legislação proposta ao DPR para discussão. Para além disso, contudo, houve muito pouco progresso e ninguém tem muita certeza do que poderá acontecer. Dada a forte reação contra qualquer gesto conciliatório para com comunistas e o comunismo, numa época em que a Indonésia está preocupada com os movimentos “separatistas” em Aceh e Papua e a violência contínua nas Molucas, é improvável que o governo dê atenção ao assunto. Além do mais, o apoio político minguanete a Gus Dur tornará difícil para ele não concentrar seus esforços em assegurar seu posto de presidente e seu futuro político.

“Não sou Nelson Mandela....e a Indonésia não é a África do Sul”, diz Pramodya Ananta Toer numa entrevista, em resposta à crítica de sua posição sobre a idéia de reconciliação de Gus Dur.²²

Sem dúvida, Pramodya tem razão. Na Indonésia de hoje ninguém, nem ele, é um Nelson Mandela. E é verdade que existem diferenças importantes entre as experiências indonésia e sul-africana.²³

²¹ Ver a entrevista com Rewang, um antigo membro do politburo do PKI, em *Forum Keadilan*, de dois de abril de 2000, p. 75. Gus Dur também se encontrou com a filha de D. N. Aidit, que mora em Paris na França, e se considera um amigo dessa mulher cujo pai fora o presidente assassinado do Partido. Como Presidente, em sua mais recente visita a Paris, permitiu que o fotografassem sentado ao lado dela – o que foi um gesto e tanto, já que ela é uma exilada que não pode retornar à Indonésia. Ver *Tempo*, cinco de março de 2000, p. 93.

²² *Tempo*, 16 de abril de 2000, p. 22.

²³ Emprestei a maior parte dessa discussão de um rascunho de documento preparado pelo *International Crisis Group* (ICG), Asia Report No. 9.

A Indonésia não tem uma reserva de líderes nacionais que possam fornecer uma orientação moral com credibilidade, como Nelson Mandela e Desmond Tutu. Ao contrário do Congresso Nacional Africano (ANC) na África do Sul, a nova elite política indonésia não é um grupo coerente (no caso sul-africano, este está representado pelo ANC). Não tem um oponente consolidado, ou mesmo uma contrapartida, como os agrupamentos políticos brancos no estado sul-africano. Embora persistente ao dar prosseguimento à sua política de reconciliação, Gus Dur aparenta não ter aliados realmente comprometidos com o estabelecimento de procedimentos para trabalhar juntos e criar uma mudança visível rapidamente. Em outras palavras, ao contrário da África do Sul, a Indonésia não tem uma elite política unificada e funcional comprometida em desvelar os crimes passados para abrir caminho para um futuro melhor.

A diversidade das queixas e crimes indonésios apresenta outra dificuldade. Enquanto que na África do Sul a reconciliação ocorreu principalmente entre dois lados, na Indonésia formas múltiplas de reconciliação teriam que ter lugar. Na história de perseguição da Nova Ordem, não podemos simplesmente escolher as vítimas do expurgo anticomunista de 1965-1966 como as únicas testemunhas do terror político. Como um antigo ativista estudantil comunista me disse, os comunistas indonésios não foram totalmente inocentes na explosão de violência em 1965-66. É moralmente questionável e politicamente estúpido alegar que “a vítima, sou eu”. Não lidar com as diferentes violações pode dar a certas vítimas a impressão de que estão sendo discriminadas uma vez mais ou desconsideradas. Uma percepção assim minará tanto os esforços de justiça quanto de reconciliação.

Em alguns casos a reconciliação não poderá ser obtida sem responder pelo menos a alguns pedidos de justiça. Contudo, para advogar a justiça temos de depender de um nível aceitável de capacidade institucional. As instituições legais indonésias são muito fracas. Não está claro que conseguirão levar a cabo um julgamento que todas as partes considerem justo.

Levando isso em consideração, é difícil contemplar como um método consistente de lidar com o aspecto obscuro do passado

indonésio será construído. Em última instância, a nação poderá ter de desenvolver um reconhecimento de suas limitações – para o futuro previsível, pelo menos – ao lidar com esses assuntos. Isto é especialmente importante ao lidar com assuntos tais como o que é a justiça, quando o caso que temos nas mãos é um crime de grande escala, cometido em meio a uma fúria e horror generalizados como o ocorrido durante o cataclisma político de 1965-1966.

Ainda assim, mesmo que acredite ser provavelmente impossível obter justiça, é necessário que a Indonésia como nação tente reconciliar-se com essas questões. Em outras palavras, mesmo que a tentativa de alcançar a justiça com toda a probabilidade não tenha êxito, a nação poderá, em sua busca dessa coisa impossível, resolver alguns problemas. No fim, poderemos ter que nos conformar com uma justiça selecionada de um tipo ou outro, mas com uma sensação incômoda de coisa inacabada.

Minha abordagem assume um certo grau de humildade. Numa carta aberta a Pramodya,²⁴ escrevi:

Numa época em que a vítima é facilmente santificada, alguém que acredite possuir um grau superior de vitimização também facilmente acreditará no direito de tornar-se o árbitro último da justiça. Contudo, como em toda reivindicação de santidade, esta também poderia dar azo à arbitrariedade. Mandela sabia disso.... [Ele] foi humilde.

Claro, há uma ligação entre humildade e a vontade de perdoar. Mas, para mim, o perdão não significa a absolvição da culpa ou do culpado. O perdão é em realidade uma afirmação da existência do erro. E a cada afirmação da existência do erro, a vida pode decolar de novo, com feridas, trauma, mas também com esperança. A vingança traz consigo um elemento de justiça, mas há aqueles que farão uma distinção entre a vingança e a justiça. Cada ato de vingança aguarda a vez de outra vítima.

²⁴ *Tempo*, nove de abril de 2000.